المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم الكتاب والسنة

أقوال الإمام ابن قتيبة في التفسير
من أول القرآن الكريم إلى اية سورة الأنبياء
جمعاً ودراسة

رسالة مقدمة إلى قسم الكتاب والسنة لنيل درجة الدكتوراه في تخصص التفسير وعلوم القرآن الكريم

إعداد الطالب
علي بن جريد بن هلال الع ي
الرقم الجامعي:٤٢٥٧٠٠٦٧

إشراف الدكتور
سليمان الصادق البيرة

العام الدراسي:١٤٢٨-١٤٢٩هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنـا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن لا إلـه إلا الله وحـده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، وصفيه وخليله ، بلغ الرسالة ، وأدى الأمانـة ، وجاهد في الله حق الجهاد .صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأزواجه وأتباعه بإحسان على يوم الدين.

أما بعد:

فإن من نعم الله عز وجل على هذه الأمة إنزال القرآن الكريم ، والصراط المستقيم والكتـاب العظيم ، قال تعالى : ﴿ واذْكُروا نِعمت الله علَيكُم وما أَنزلَ علَيكُم من الْكتابِ والْحكْمـة يعظُكُم بِه ﴾ [البقرة:٢٣١] وأعلم سبحانه هذه الأمة أنه مستحق للحمد والثناء لإنزاله هذا الكتاب العظيم فقال : ﴿ الْحمد لله الذي أَنزلَ علَى عبده الْكتاب ولَم يجعلْ لَـه عوجـا ﴾ [الكهف:١] .

ودعا سبحانه عباده إلى تدبر كتابه وتفكره ، وبين تعالى أن التذكر والاتعاظ أعظم مقصـود من إنزاله فقال : ﴿ كتاب أَنزلْناه إِلَيك مبارك ليدبروا آياتـه وليتـذَكر أُولُـو الْأَلْبـابِ ﴾ [ص:٢٩].

وقد عرف العلماء قدر هذا الكتاب العظيم ، فعكفوا عليه تعلماً ، وتفقهاً ، وبحثاً ، وتفسيراً ، وبياناً ، فاستنبطوا بعض فوائده ، واستخرجوا نزرا من درره ، هذا مع انكبا م عليـه ، وإفناء أعمارهم فيه ، وما ذلك إلا لسعة كلام ربنا عز وجل ، وعـدم اسـتطاعة البشـر الإحاطة بما فيه من فوائد ، فهو المعين الذي لا ينضب.

ولما كان شرف العلم مستمد من شرف المعلوم كان ما تعلق بكتاب الله تعالى من العلوم هو أعلاها شرفا، وأعظمها قدرا، وهذا السبب كاف في طلب العبد علم ما يفهم به كتاب الله تعالى، ويعلم به تأويله.

ومن ههنا وقع اختياري على موضوع -أقدمه لنيل درجة الدكتوراه- يتحقق فيه ما ذكرت، فوجدت في بحث أراء ابن قتيبة والكتابة في اختياراته التفسيرية ما يحقق هذا الهدف بإذن الله تعالى.

فكرة الموضوع:

يقوم هذا الموضوع على جمع إختيارات الإمام ابن قتيبة في تفسير الآيات القرآنية، وحصرها من سائر كتبه، ومن ثم ترتيب الآيات وكلامه المتعلق ا على حسب ترتيب الآيات القرآنية في القرآن الكريم، ويلي هذا: التعليق على أقواله وإيضاح ما استدل به، ومقارنته بأقوال أهل العلم، ثم بيان الراجح في تفسير الآية الكريمة.

ولما كان لابن قتيبة رحمه الله تعالى كلام كثير في تفسير الآيات القرآنية لا تستوعبه رسـالة واحدة، قمت بجمع كلامه حول ثلاث وخمسين ومائتي مسألة تفسيرية، كما هو النصـاب المحدد للباحث في مرحلة الدكتوراه، فكان ما جمعته من أول القرآن الكريم إلى اية سـورة الأنبياء. هذا وقد وجدت للإمام ابن قتيبة من الكتب المطبوعة - بعد السـؤال والنظـر في المكاتب العامة التي لها عناية بجمع الكتب واقتنائها- ما يلي:

- تأويل مشكل القرآن.
- تفسير غريب القرآن.
- الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة.
- تأويل مختلف الحديث .
- غريب الحديث.
- إصلاح غلط المحدثين.
- المسائل والأجوبة في الحديث واللغة.
- الأشربة.
- عيون الأخبار، وفيه الكتب الآتية:
- كتاب السلطان.
- كتاب الحرب.
- كتاب السؤدد.
- كتاب الطبائع والأخلاق.

- كتاب العلم.
- كتاب الزهد.
- كتاب الإخوان.
- كتاب الحوائج.
- كتاب الطعام.
- كتاب النساء.
- أدب الكاتب، وفيه الكتب الآتية:
- كتاب المعرفة.
- كتاب تقويم اللسان.
- كتاب تقويم اليد.
- كتاب تقويم الأبينة
- الشعر والشعراء.
- المعاني الكبير.
- الأنواء.
- الميسر والقداح.
- المعارف.
- فضل العرب والتنبيه على علومها.
- تعبير الرؤيا.

أهمية الموضوع والأسباب الداعية إلى الكتابة فيه:

لا يخفى على طالب علم فضلا عن عالم أهمية جمع أقوال العلماء، وحصر أرائهم في تفسـير كتاب الله، وتزداد أهمية هذا الأمر إذا كان العالم ممن له عناية بالغة بكتاب الله تعالى، مـع علو كعبه في هذا الفن، ثم تزداد الأهمية إذا كان كلام ذاك العالم مفرقا في بطون كتبه، ممـا يجعل الوصول إلى كلامه في الآية ومعرفة رأيه فيها فيه نوع تعسر وصعوبة. وهذه الأمـور سائرها في الإمام ابن قتيبة، فهو عالم جهبذ رأس ليس في فن واحد، بل في فنون متعـددة. وعلوم متباينة، مع عنايته بالأصلين الأصيلين، والوحيين الشريفين-كتاب الله عز وجل وسنة النبي ﷺ - ولا أدل على هذا من تصنيفه في مشكل القرآن وغريبه وهكذا في السنة المطهرة،

فله فيها عدة مصنفات. فهو من الأئمة الذين يستحقون دراسة أقاويلهم، واستخراج ما تضمنته من علم غزير، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ~ :" وابن قتيبة هو من المنتسبين إلى أحمد وإسحاق والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة، وله في ذلك مصنفات متعددة . قال فيه صاحب" كتاب التحديث بمناقب أهل الحديث": وهو أحد أعلام الأئمة والعلماء والفضلاء أجودهم تصنيفا، وأحسنهم ترصيفا، له زهاء ثلاثمائة مصنف، وكان يميل إلى مذهب أحمد وإسحاق، وكان معاصرا لإبراهيم الحربي ومحمد بن نصر المروزي، وكان أهل المغرب يعظمونه، ويقولون : من استجاز الوقيعة في ابن قتيبة يتهم بالزندقة، ويقولون: كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه، فلا خير فيه . قلت: ويقال: هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة، فإنه خطيب السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة"[(١)] .

وكلامه ~ متفرق في بطون كتبه. فمن المعلوم أن ابن قتيبة رحمه الله تعالى لم يصنف في التفسير مصنفا مستقلا، فهذا الأمور متضافرة تؤكد الحاجة إلى جمع كلامه في التفسير وترتيبه.

وفي هذا العمل المبارك- إن شاء الله تعالى- إثراء للمكتبة الإسلامية، وبالأخص علم التفسير ، وعلم التأويل لكتاب ربنا تبارك وتعالى.

وفي دراسة أقوال العلماء وقوف على الجهد الذي بذلوه، والمشقة التي ركبوها في سبيل تأويل القرآن الكريم، الأمر الذي يحفز الهمم ويحدو ا إلى خدمة كتاب الله تعالى، ومحاولة الإقتداء بالأسلاف الكرام والجري معهم في هذا المضمار.

كما أن في دراسة أقوال العلماء وفحص مذاهبهم إطلاع على القواعد التي فسروا ا كتاب الله تعالى، والمنهج الذي ساروا عليه في تأويل الكتاب العزيز، وكيفية تعاملهم مع الأقاويل التي قيلت في التفسير.

المنهج المختار:

المنهج الذي اختاره هو المنهج الاستقرائي القائم على التتبع والاستقراء والاستيعاب.

الدراسات السابقة:

---

(١) "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٣٩١/١٧).

لم أجد بعد البحث والتحري وسؤال أهل الخبرة دراسة سابقة تبحث في آراء واختيـارات الإمام ابن قتيبة ~ في تفسير القرآن الكريم.

خطة الدراسة للموضوع :

تتكون هذه الدراسة من مقدمة وقسمين اثنين هما: دراسة حول ابن قتيبة، ودراسة لآرائـه واختياراته التفسيرية، وخاتمة، وفهارس علمية.

المقدمة : وتشمل أهمية الموضوع ، وسبب اختياره ، وخطة البحث ومنهجه .

القسم الأول : عصر الإمام ابن قتيبة وحياته ، وفيه فصلان:

الفصل الأول : عصر ابن قتيبة بإيجاز ، ومدى تأثره به. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : الحالة السياسية .

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث : الحالة العلمية .

الفصل الثاني : حياة ابن قتيبة الشخصية والعلمية باختصار . وفيه ثمانية مباحث :

المبحث الأول : اسمه ونسبه .

المبحث الثاني : مولده ونشأته .

المبحث الثالث : طلبه للعلم ورحلاته فيه .

المبحث الرابع : شيوخه.

المبحث الخامس : تلاميذه .

المبحث السادس : مكانته العلمية وثناء العلماء عليه .

المبحث السابع : آثاره العلمية ومؤلفاته .

المبحث الثامن : عقيدة الإمام ابن قتيبة.

المبحث التاسع: وفاته.

القسم الثاني :جمع ودراسة آراء ابن قتيبة في التفسير من الموضوع المقرر، وكان منهجي فيه:

- استخرجت كل ما يتعلق بالتفسير– في المقدار المحدد– من كتب ابن قتيبة المطبوعة.
- ترتيب المادة العلمية حسب السور والآيات .
- أذكر نص الآية القرآنية التي فسرها وتكلم عليها ابن قتيبة .

- أذكر بمشيئة الله تعالى رأي ابن قتيبة وتفسيره للآية الكريمة ، ملخصاً رأيه ، ومتقيداً بنص عبارته ما أمكن .
- اتبع رأي ابن قتيبة بأبرز الأدلة التي تؤيد ما ذهب إليه، مع تدوين أبرز من ذهب إلى رأي ابن قتيبة من السابقين واللاحقين.
- في حال إيراد الإمام ابن قتيبة لحديث أو أثر يستدل به، فإني بحول الله تعالى وقوته أقوم بالتخريج لتلك الأحاديث والآثار ، فما كان منها في الصحيحين ، أو في أحدهما اكتفيت بذلك . وإن لم يكن - الحديث أو الأثر- في واحد منهما خرجته من مصادره المعتمدة، وذكرت الحكم عليه من خلال أقوال العلماء إن وجدت، وإلا فأقوم بدراسة أسانيد الأحاديث والحكم عليها بما يظهر لي حسب الصناعة الحديثية. وأما الآثار فأكتفي بعزوها لمصادرها التي خرجتها.
- أقوم -بحول ربي وقوته- بدراسة اختيارات ابن قتيبة من خلال عرضها على أقوال المفسرين في المسألة مع بيان الراجح وحجة الترجيح .
- ومن عملي أيضاً -إن شاء الله تعالى- توثيق القراءات من مصادرها الأصلية .
- وكذلك: عزو الآيات الواردة في البحث إلى أماكنها من كتاب الله عز وجل ، معتمدا في نسخ نص الآية مصحف المدينة .
- في أثناء الجمع رأيت ابن قتيبة يحتج باللغة العربية كثيرا ويرجع اللفظة إلى معناها الحقيقي في اللغة العربية ، فأقوم بمعونة الله تعالى بالنظر في كتب اللغة ومقارنة ما كتبه أهلها بما كتبه العلامة ابن قتيبة، وذلك بالرجوع إلى مصادرها المختصة .
- تخريج الأبيات الشعرية من دواوين قائليها إن وجدت ، وإلا فمن المعاجم ، مع عزو البيت لقائله .
- الترجمة للأعلام الذين يردون في البحث من غير الصحابة والمشهورين من الأئمة والتابعين.

الخاتمة : وفيها ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث .

الفهارس : وتشمل الآتي :

- فهرس الآيات القرآنية .

- فهرس القراءات.
- فهرس الأحاديث والآثار .
- فهرس الأعلام .
- فهرس الأبيات الشعرية .
- فهرس المصادر والمراجع .
- فهرس الموضوعات.

وفي ختام هذه المقدمة أتوجه بعد شكر الله تعالى والثناء عليه بما هو أهله بشكر أستاذي ومعلمي وشيخي: صاحب الفضيلة سعادة الدكتور: سليمان الصادق البيرة- حفظه الله تعالى من كل سوء ومكروه - على ما منحني من توجيهات مفيدة ، وتنبيهات دقيقة ، وفوائد غزيرة ، كل ذلك بخلق جميل ، وتواضع رفيع ، غير شحيح علي بوقت ، أو ضنين بفائدة ، فأعظم الله له الأجر ، وأجزل له الثواب ، وكساه لباس الصحة والعافية .

هذا ولما كان كل عمل لا يخلو من صعوبات تواجه عامل وتقابل صانعه، كان بحثي كذلك، فقد واجهت فيه بعض الصعوبات التي استوقفتني كثيراً، وجعلتني متردداً بعض الوقت، وباحثاً في حلها، وكان من أبرز هذه الصعوبات: أن بعض الأقوال التي يذكرها ابن قتيبة متبنياً لها ربما تردد الناظر فيها هل هي رأي مستقل لابن قتيبة خالف فيه غيره من العلماء، وذلك لكونه ~ يذكر المعنى بعبارة مغايرة مما يجعل الباحث يتردد في كون العبارة هل تدل على معنى جديد أم لا؟ ورب مسألة ظننتها كذلك-تحمل معناً جديداً- فمضيت في بحثها ثم تبين لي خلاف هذا، لكن بعد إمضاء زمن ليس باليسير، ولا بالهين.

كذلك، مما واجهني في بعض المسائل المبحوثة تداخل بعض الأقوال في معنى الآية الكريمة، فيحتاج الباحث إلى إمعان نظر، وإدامة فكر، في تمييز الأقوال، وإثبات حقيقة القول المخالف مما ليس كذلك، خاصة ونحن نجد بعض المؤلفين في التفسير يعنون بذكر الأقوال من دون تمييز للخلاف الحقيقي من غيره.

ومما وجدته من المصاعب -وكانت في الحقيقة من أشدها- أننا عند النظر في الأقوال المذكورة في كتب التفسير لا نجد ذكرا للحجج-وهذا في أحايين كثيرة- فالناظر يجد أقوالاً تذكر فحسب، الأمر الذي يحوج الباحث إلى تطول تأمل وإعمال ذهن وزيادة بحث حتى

يخرج بدليل لقول، أو تعقب على قول، أو استدراك على عالم، وهذا من الصعوبة بمكـان على مزجي البضاعة مثلي، غير أن العبد الضعيف قد استعان بخالقه وطلب الفتح من سيده، فله الحمد على ما فتح وألهم، فلولا رحمته ومنته لما استطعت الخوض في هذه المضايق.

وأخيرا ، فلقد بذلت جهدي - وهو جهد المقل - واستفرغت طاقتي في هذا البحث ، فما كان فيه من صواب فهو محض فضل الله تعالى وحده، وما كان فيه من خطأ، فمن نفسي والشيطان، والله أسأل أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم ، لا رياء فيه ولا سمعة ، وأن يتقبله مني ، وأن يتجاوز عني ما كان فيه من خطأ ، أو تقصير . إنه هو السميع العليم.

مقدمه / الطالب

علي بن جريد بن هلال العـ ي

الرقم الجامعي:٤٢٥٧٠٠٦٧

القسم الأول

القسم الأول :

عصر الإمام ابن قتيبة وحياته، وفيه فصلان :

الفصل الأول : عصر ابن قتيبة بإيجاز ، ومدى تأثره به .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسية .

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث : الحالة العلمية .

الفصل الثاني : حياة ابن قتيبة الشخصية والعلمية باختصار .

وفيه ثمانية مباحث :

المبحث الأول : اسمه ونسبه .

المبحث الثاني : مولده ونشأته .

المبحث الثالث : طلبه للعلم ورحلاته فيه .

المبحث الرابع : شيوخه.

المبحث الخامس : تلاميذه .

المبحث السادس : مكانته العلمية وثناء العلماء عليه .

المبحث السابع : آثاره العلمية ومؤلفاته .

المبحث الثامن : وفاته

الفصل الأول :

عصر ابن قتيبة بإيجاز، ومدى تأثره به .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : الحالة السياسية .

المبحث الثاني : الحالة الاجتماعية .

المبحث الثالث : الحالة العلمية .

المبحث الأول: الحياة السياسية

من المعلوم أن الإنسان ابن بيئته، تؤثر فيه الأحداث، التي تمر به ومجتمعه سلباً وإيجاباً، ومن أشد ما يؤثر في بناء علمية المرء وتكوين عقليته الحالة السياسية التي تعيشها بلاده، وتقلبها في خوف وأمنٍ، واجتماعٍ وفرقة. ولقد عاش الإمام ابن قتيبة ~ في فترة زمنية يسودها الأمن والاستقرار الداخلي، وإن كانت لا تخلو من قلاقل ومخاوف، وهذا هو شأن الدول، بله الحياة الدنيا.

لقد عاش ابن قتيبة في الفترة ما بين سنة (٢١٣) وسنة (٢٧٦) للهجرة النبوية المباركة، وفي مدينة الخلافة وعاصمة الدولة العباسية، وفي هذه السنين توالى على الحكم والخلافة عدد من الأمراء والحكام، بدءاً من الخليفة المأمون وانتهاء بعهد المعتمد.

وفي هذه الحقبة الزمنية نجد عدداً من الوقائع العظيمة التي كان لها أثرها على حياة الناس، فمنها(١):

- أنه في سنة ثلاث عشرة ومائتين قام رجلان فخلعا المأمون، واستحوذا على الديار المصرية، فولى المأمون أخاه أبا إسحاق نيابة الشام وأعطاه مالاً كثيراً للقضاء عليهما، فدخلها أبو إسحاق وانتزعها من أيديهما، وقتلهما.
- وفي سنة ست عشرة ومائتين عدا ملك الروم على جماعة من المسلمين، فقتلهم في أرض طرسوس، بلغ عدد من قتل نحواً من ألف وستمائة إنسان، الأمر الذي استدعى المأمون للركوب بنفسه، واستصحب معه أخاه، أبا إسحاق بن الرشيد، فافتتح بلداناً كثيرة صلحاً وعنوة وأسر خلقاً وحرق حصونا عدة. ولم تكن هذه الوقعة الوحيدة بين الخليفة العباسي والروم.
- وفي سنة عشرين ومائتين حدثت فتنة بابك الخرمي(٢) واستيلاؤه على مجموعة من الزط قد نفاهم المعتصم بالله إلى عين رومة، فكان من أمر بابك أن استولى

---

(١) انظر هذه الوقائع في: "المعارف"لابن قتيبة (ص٣٨٧)،"الكامل في التاريخ"(٣/٦- وما بعدها)، "المنتظم"لابن الجوزي(٢٦٢/١٠)،"تاريخ الإسلام"(م١٥-م٢١)، "تاريخ ابن الوردي"(٢٠٢/١)، "تاريخ ابن خلدون"(٣٢٠/٣- وما بعدها).

(٢) انظر:" الأخبار الطويلة"لأبي حنيفة الدينوري(ص٥٩٠)، "المنتظم"لابن الجوزي(٥٣/١١-وما بعدها)، "سير أعلام النبلاء"(٢٩٤/١٠).

عليهم جميعهم، فلم يغادر منهم أحداً، وكان بابك رجلاً فاسقاً وشيطاناً مريداً، فعقد المعتصم للأفشين واسمه حيدر بن كاوس على جيش عظيم، لقتال بابك، فالتقيا، فاقتتلا اقتتالاً شديداً، وقتل من جيش بابك خلق كثير، فهرب إلى مدينته مكسوراً، ثم جهز المعتصم جيشاً عظيماً، جعله مددا للأفشين، لقتال بابك في مدينته، وهي"البذ"، فالتقيا على أبوا ا، ودار بينهم قتال شديد، وحرب عظيمة، كانت الدائرة فيها على بابك أخزاه الله، وافتتح المسلمون البلدة وأخذوا جميع ما فيها من أموال مما قدروا عليه، وكان هذا في سنة اثنتين وعشرين ومائتين. وفر بابك ومعه أمه وولده وزوجه، ثم أمسك به حيلة، ونقل إلى المعتصم، وكانت أخباره تصل إلى المعتصم في كل يوم من شدة اعتناءه به، فأمر المعتصم بقطع يديه ورجليه وحز رأسه، وشق بطنه، وإرسال رأسه إلى خراسان، وصلب جثته على خشبة بسامراء، وكان هذا في أول سنة ثلاث وعشرين ومائتين.

- ومن الوقائع التي ابتلي ا أهل الإسلام- وكان فيها خيراً لهم- أنه لما انشغل الخليفة في القضاء على بابك، وقطع شره، غار ملك الروم على أهل ملطية وما والاها من ديار المسلمين، فقتل وأسر خلقاً لا يحصون كثرة، حتى بلغ من أسر من المسلمات ألف امرأة، فانزعج لذلك المعتصم انزعاجاً عظيماً، وجهز جيشاً كبيرا للانتقام لأهل الإسلام، وفك أسر من أسر منهم، لكن ملك الروم لم يلبث أن فر هارباً إلى بلده، فقرر المعتصم غزوهم في ديارهم، فسأل الناس: أي بلاد الروم أمنع؟ فقالوا: عمورية، وكانت مدينة منيعة، فقرر غزوها، فسار إليها، وحاصرها، حتى أمكنه الله منها. وكان هذا الفتح في سنة ثلاث وعشرين ومائتين(١).

- ولم يكن في هذا اية أمر الروم، بل لم يزالوا يحاولون انتهاز الفرصة، والانتقام من أهل الإسلام ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً، وكان هذا لهم في سنة اثنتين وأربعين ومائتين، حيث أغاروا على المسلمين في بلاد الجزيرة، فانتهبوا أموالا

---

(١) انظر: "تاريخ ابن الوردي "(٢١٣/١).

كثيرة، وأسروا نحو من عشرة آلاف من الذراري، وهكذا في سنة تسع وأربعين ومائتين حيث التقى جيش المسلمين وجيش الروم، فاقتتلوا اقتتالا عظيماً، وقتل من الفريقين خلق، وكان ممن قتل من المسلمين: أمير جيشهم عمر بن عبد الله الأقطع.

- ومن الوقائع التي حدثت وكان لها أثرها البالغ: قتل الخليفة المتوكل على الله على يد ولده المنتصر[(١)].
- وفي سنة ثمان وأربعين ومائتين بويع المستعين بالله بالخلافة بعد موت المنتصر، فقام خلق من الترك معارضين له، فنصره الجيش، واقتتلوا مع الترك اقتتالا شديدا، وقتل من الفريقين خلق، وجرت فتن كثيرة، حتى استقر الأمر للمستعين. وهذا الخروج على الوالي ومناهضته من قبل الترك، كان بسبب الخليفة المعتصم، حيث مكن للترك، بسبب أن أمه منهم، فكانت لهم في الدولة قوة ومنعة. والتمكين للأتراك من أكبر ما أضر على الخلافة، حتى إن قتل المنتصر لوالده المتوكل كان بمعونة منهم عليه .
- ومما وقع في هذه الحقبة الزمنية، وهو مما ينبي عن ضعف في الخلافة آنذاك: فتنة عظيمة ببغداد كانت في سنة تسع وأربعين ومائتين:"وذلك أن العامة كرهوا جماعة من الأمراء الذين قد تغلبوا على أمر الخلافة، وقتلوا المتوكل، واستضعفوا المنتصر والمستعين بعده، فنهضوا إلى السجن، فأخرجوا من كان فيه، وجاؤا إلى أحد الجسرين، فقطعوه وضربوا الآخر بالنار، وأحرقوا ونادوا بالنفير، فاجتمع خلق كثير وجم غفير، و بوا أماكن متعددة، وذلك بالجانب الشرقي من بغداد، ثم جمع أهل اليسار أموالاً كثيرةً من أهل بغداد؛ لتصرف إلى من ينهض إلى ثغور المسلمين لقتال العدو عوضاً عن من قتل من المسلمين هناك، فأقبل الناس... لغزو الروم، وذلك أن الخليفة والجيش لم ينهضوا إلى بلاد الروم وقتال أعداء الإسلام، وقد ضعف جانب الخلافة، واشتغلوا بالقيان والملاهي، فعند ذلك غضبت العوام من ذلك، وفعلوا ما ذكرنا، ولتسع بقين من ربيع الأول

---

(١) انظر سبب هذا في "البداية والنهاية"(٣٤٩/١٠).

ض عامة أهل سامرا إلى السجن، فأخرجوا من فيه أيضاً، كما فعل أهل بغداد"[1].

وحسبك ذا الصنيع دلالة على ضعف الخلافة، وانتزاع مهابتها من صدور العامة، فلا عجب إذاً أن تلي العامة بعض شئوون السلطان من حماية الثغور ودفع النفقات من أجل ذلك.

- ثم يزداد الأمر سوءاً، والكرب شدة على المسلمين عامة، وعلى أهل العراق خاصة، عندما تنازع أمر الخلافة الأخوان: المستعين بالله والمعتز بالله، فكان مع الأول أهل بغداد، ومع الثاني أهل سامراء، ودارت بينهم أمور مهولة وفتن عظيمة وحروب شديدة، انتهى فيها أمر الخلافة للمعتز، وذلك في أول سنة اثنتين وخمسين ومائتين.

ومما لاشك فيه أن هذه الحروب وتلك الا اعات لها أثرها على حياة، بل وعلى الخلافة أيضاً، بل وعلى علاقة الناس تجاه خليفتهم، ونظر م إليه، إذ هي سبب لإضعاف الخلافة، وطمع الناس فيها، ولقد حدث هذا فعلاً.

- ففي سنة خمس وخمسين ومائتين أجبر المعتز بالله على خلع نفسه، وذلك من قبل الجند، وكانت طريقة إجبارة غاية في المهانة والهوان، وهكذا صنع بالخليفة بعده المهتدي بالله، وقتل شر قتلة رحمه الله، قال ابن كثير عنه:

" وكان يحب الاقتداء بما سلكه عمر بن عبد العزيز الأموي في خلافته من الورع والتقشف وكثرة العبادة وشدة الاحتياط، ولو عاش ووجد ناصراً، لسار سيرته ما أمكنه، وكان من عزمه أن يبيد الأتراك الذين أهانوا الخلفاء، وأذلوهم وانتهكوا منصب الخلافة"[2].

- ومن الوقائع التي ذكرت: ما حدث سنة سبع وستين ومائتين من الاقتتال بين الخليفة العباسي المعتمد على الله والزنج، وكان الزنج قد استولى على بلاد واسط، وأراضي دجلة، فدار بينهم قتال شديد، آل الأمر فيها إلى أن استحوذ

---

(١) قاله ابن كثير في "البداية والنهاية"(١١/٣).

(٢) قاله ابن كثير في "البداية والنهاية"(١١/٢٣).

قائد الخليفة على تلك الحال، ثم ركبوا إلى بلاد الزنج، واستلبوها من أيدهم، بعد جهد جهيد، وقتال وبلاء عظيم.

فهذه الوقائع تنبيك عن الحال السياسية لتلك الحقبة الزمنية، فقد كان فيها عدد من الوقائع الكبار، وكانت بين داخلية وخارجية، غير أن هذا لا يعني ضعف الخلافة في جميع تلك الفترة، بل كانت قوية، سيما في أيام المأمون والمعتصم، ثم نالها الضعف، غير أنه لم يكن شديداً، بل كانت متماسكة إلى حد لا بأس به.

المبحث الثاني: الحياة الاجتماعية

عند النظر في المجتمع الذي تظله الدولة العباسية وتحكمه، نجده عبارة عن أخلاط من الشعوب والقبائل، ومكون من أمم مختلفة، وفرق متباينة، ففيه العنصر الفارسي والعنصر العربي والعنصر التركي، وهم أشهر وأقوى من كان يقطن تلك البقاع، وإن كان يوجد غيرهما من الأمم، كالزنوج مثلاً، وبين هؤلاء جميعاً من الاختلاف في طبيعة البيئة،وافتراق العادات، وتباين الثقافات، الشيء الواضح البين، بل إن العرب أنفسهم بينهم تفاوت واسع، فالعراقيون لهم عاداتهم وتقاليدهم وطبائعهم وميولهم، وقل هذا في المصريين والشاميين والحجازيين.

وهذا، لابد وأن يترك أثراً ملموساً على أفراد ذاك المجتمع، فالإنسان ابن بيئته، وهو قابل للتأثير والتأثر من الآخرين، وفي الآخرين.

وكان بين العرب والترك تناحر وتنازع، وكان كل منهما متعصب لجنسه، بل كان الأتراك يريدون الاستيلاء على السلطة، والاستبداد بالثروة، ولذا، فلقد كان لهم أثر بالغ في اختيار الخليفة، فهم الذين قتلوا المتوكل، وقاموا على المستعين يريدون عزله.

كما كان لكل أمة من هؤلاء حرفة يجيدونها، ومهنة يمتهنونها [١].

---

(١) انظر بيان هذا في:"ضحى الإسلام"(١/٢٠).

كذلك نلحظ في قراءة للتاريخ هذه الحقبة الزمنية، اختلاف الديانات، فا لمجتمع العباسي يضم بين جنباته أهل الإسلام، وهم الكثرة الكاثرة، وكانت الغلبة والعزة والحكم لهم ، بأمر الله تعالى، ونجد أيضاً اليهود والنصارى، ولهم ديانا تهم التي يعتنقو نها.

ونتيجة للحروب التي قادها الخلفاء كثرت الإماء، وأصبح في أسواق المسلمين تباع وتشترى، وما من خليفة، بل ورجل ثرى إلا والإماء في بيته. وكان الخلفاء يتباهون بكثر تهن في المنازل، وكانوا يجلبو نهن للإستمتاع بهن وبأصوا تهن.

ونتيجة لتسري الإماء كثر المولدون في المجتمع العباسي، بل وفي الخلفاء أيضاً، فنجد المأمون أمه أمة، تسمى: مراجل، والمعتصم أمه أمة، يقال لها ماردة، والواثق أمه قراطيس أمة، والمتوكل أمه أمة، تسمى شجاع[1].

"وكما كان هناك"توليد" بين الأجسام، كان هنا توليد عقلي، فعقول الناس من الأمم المختلفة، كان يتناو لها اللقاح، فالفارسي، يحمل عقلاً فارسياً، ثم يعتنق الإسلام، ويتعلم اللغة العربية، فينشأ مزيج من العقلين، تتولد منه أفكار جديدة، ومعان جديدة"[2].

وكثرة الجواري والتسري بهن، ينبيك عن حالة الترف والغنى الذي يعيشه أهل بغداد.

وكان بعض خلفاء بني العباس لسعة المال في أيديهم يتباهون في التوسع في الدنيا، والناس على دين ملوكهم، فلما دخل المأمون بزوجته بوران، أشعلت بين يديه شموع العنبر، ونثر على رأسه الدر والجوهر، فوق حصر منسوجة بالذهب الأحمر، وكان عدد الجوهر منه ألف درة، فأمر به فجمع في صينية من ذهب كان الجوهر فيها، فقالوا: يا أمير المؤمنين إنا نثرناه لتتلقطه الجواري، فقال: لا، أنا أعوضهن من ذلك، فجمع كله، فلما جاءت العروس ومعها جدتها، أجلست إلى جانبه، فصب في حجرها ذلك الجوهر، وقال: هذا نحلة مني إليك، وسلي حاجتك[3].

---

(١) انظر " المعارف"لابن قتيبة (ص٣٨٧،ص٣٩٢،ص٣٩٣).

(٢) قاله محمد أمين في"ضحى الإسلام"(٢٦/١).

(٣) "البداية والنهاية"(٢٦٥/١٠) بتصرف يسير.

ومما يلاحظ أيضاً في المجتمع العباسي: أنهم " أولعوا بالغناء وتفننوا فيه، وأبدعوا في مجالسه من ملح وتنادر وشراب، وغير ذلك، وذهبوا فيه مذهبين جديد وقديم، وتعصب كل فريق لمذهب.

ولعبوا بالنرد والشطرنج وغلوا فيهما، وعنوا بتربية الحمام، وتغالوا في أثمانه، وتحارشوا بالديوك والكلاب"[1].

غير أن التمسك بالدين وبتعاليمه الرشيدة كانت سمة ظاهرة عند كثير من حكام هذه الفترة الزمنية التي عاشها الإمام ابن قتيبة، فقد أمر المتوكل أهل الذمة بالتميز عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، ولا يركبوا خيلاً، ولا يستعملوا في شيء من دواوين المسلمين[2].

وأمر الخليفة المهتدي بالله بنفي القيان والمغنون من سامراء وقتل السباع والنمور التي في دار السلطان، وقتل الكلاب المعدة للصيد، وما كان الخليفة ليأمر بهذا، ويذرها في بغداد. فهذا دليل على خلو دار الخلافة -بغداد- منها[3].

وفي الكلام عن الحياة العلمية ما يبين انتشار العلم، وتوافر أهل الخير والصلاح.

---

(١) قاله محمد أمين في"ضحى الإسلام"(١٠٤/١).

(٢) انظر:"الكامل في التاريخ"(١٠٦/٦)، "نهاية الأرب في فنون الأدب"(٢٠٣/٢٢)، "البداية والنهاية"(٣١٣/١٠).

(٣) انظر:"البداية والنهاية"(١٨/١١).

المبحث الثالث: الحياة العلمية

يعد الاعتناء بالعلم، والاهتمام به، من أعظم ما جاء به الدين الإسلامي، فلا عجب إذاً أن يكون المجتمع المسلم زمن الخلافة العباسية ذا عناية بالعلم على تشعب أنواعه، وتنوع أقسامه، وقد كانت بغداد عاصمة الخلافة العباسية تعج بأنواع الثقافات، وتزدحم بأنواع العلوم، وكانت موئل العلماء، ومقصد الفضلاء، ومزار الصلحاء، لأنها أس الحضارة، ومعقد العلم، ففيها علماء الحديث ، وفقهاء الدين، وفيها الشعراء، وعلماء العربية.

ولذا قالوا في بغداد:" إنها وسط الدنيا، وسرة الأرض،والمدينة العظمى التي ليس لها نظير في مشارق الأرض ومغاربها: سعة وكبراً وعمارة، سكنها أصناف الناس، وانتقلوا إليها من جميع البلدان.. وهي مدينة بني هاشم، ودار ملكهم، ومحل سلطانهم. وباعتدال هوائها، وعذوبة مائها، حسنت أخلاق أهلها، ونضرت وجوههم، وانفتقت أذهانهم، حتى فضلوا الناس في العلم والفهم والأدب والنظر والتمييز... فليس عالم أعلم من عالمهم، ولا أروى من راويتهم، ولا أجدل من متكلمهم، ولا أعرب من نحويهم، ولا أصح من قارئهم، ولا أمهر من متطببهم، ولا أحذق من مغنيهم، ولا ألطف من صانعهم"[(١)].

وينبيك عن هذا: أن الخطيب البغدادي لما ترجم لأهلها، ولمن وردها مستفيدا ومفيداً، بلغت عدد تراجمه (٧٨٣١) ترجمة.

وقد كان للمأمون عناية بالغة بالعلم، وترغيب به، كيف، وقد كان من أهله، ومن حملته، حتى قال الذهبي: " وكان المأمون عالماً فصيحاً مفوهاً"[(٢)].

وكان محباً للمناظرات داعياً إليها.

ولاشك أن حب الخليفة للعلم أحد أسباب ثراء المعرفة في ذاك العصر.

وفي هذا العصر وجد أهل الكلام، ونشطت المبتدعة لنشر بدعهم والدعوة إليها، سيما المعتزلة، الذين استغلوا اعتناق المأمون لمعتقدهم، فهب علماء السلف للرد عليهم، والتصنيف في دفع باطلهم، ودعوة الناس للمعتقد الصحيح، والذب عن حياض دينهم. وفي هذا –

---

(١) انظر:"ضحى الإسلام"(٦٥/٢).

(٢) "سير أعلام النبلاء"(٢٧٤/١٠)، وانظر: "تاريخ الخلفاء"للسيوطي(ص٣٠٦).

بلاشك- إثراء للعلم، ودفع لعجلته. فنجد مما صنف في الرد على أهل البدع: كتاب " الرد على الزنادقة والجهمية "[١] للإمام أحمد بن حنبل، ونجد أيضاً: كتاب "الحيدة"[٢] للكناني[٣] وهو في خصوص الرد على من قال بخلق القرآن، وكتاب الإمام البخاري"خلق أفعال العباد"[٤]، وكتابي الإمام الدارمي عثمان بن سعيد[٥]، وهما: "نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد"، و"الرد على الجهمية"[٦].

وعند النظر إلى أسماء العلماء الذين عاشوا في هذه الحقبة الزمنية يتضح لنا وفرة العلم وسعته، بل لا نبعد لو قلنا: إنه أشد العصور ازدهارا بعد عصر النبي ﷺ، ويأتي في طليعة أولئك العلماء: إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل ويحيى بن معين وأبو عبيد القاسم بن سلام والبخاري ومسلم والترمذي وأبو داود، وغير هؤلاء كثير، ومعلوم أن لهؤلاء أثرهم في تدوين العلم، بل وحفظ أصوله، فالإمام أحمد صنف كتابه المسند والبخاري صنفه كتابه الصحيح وكذا مسلم، وابن معين كان له أثره في جرح وتعديلهم، وأبو عبيد صنف غريب الحديث والمصنف الغريب، وهذه الكتب تعد من أهم أصول العلم، ولا غنى للناس عنها.

---

(١) له عدة تحقيقات منها: تحقيق محمد حسن راشد، وطبع في المطبعة السلفية في القاهرة.

(٢) أخرج هذا الكتاب محققاً الدكتور علي الفقيهي، وهو ضمن مطبوعات الجامعة الإسلامية.

(٣) عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم الكناني، المكي، كان يلقب بالغول؛ لدمامة منظره، أحد أتباع الإمام الشافعي، وقد طالت صحبته له، وخرج معه إلى اليمن، وكان من أهل الفضل والعلم. توفي في حدود الأربعين ومائتين.

انظر ترجمته في: "تاريخ بغداد"(٤٤٩/١٠)، "المنتظم"(٦٧/١١)، "الوافي بالوفيات"للصفدي(٣٤٨/١٨).

(٤) حقق الكتاب الدكتور: فهد الفهيد في مجلدين، وأصل الكتاب مجليد، طبع في دار أطلس الخضراء.

(٥) الدارمي الحافظ الإمام الحجة، أبو سعيد، عثمان بن سعيد بن خالد السجستاني، محدث هراة وتلك البلاد، كان جذعاً في أعين المبتدعة، ولد قبل المائتين بيسير، وكانت وفاته: في ذي الحجة سنة ثمانين ومائتين.

انظر ترجمته في: "تذكرة الحفاظ"(٦٢٢/٢)، "سير أعلام النبلاء"(٣١٩/١٣)، "طبقات الشافعية الكبرى"(٣٠٢/٢).

(٦) أما الكتاب الأول، فقد حقق في رسائل علمية أشرف عليها الشيخ الدكتور عبد العزيز الراجحي، وطبع في مكتبة الرشد بالرياض، وطبعته الأولى سنة ١٤١٨هـ.

وأما الكتاب الثاني: فقد حققه الشيخ بدر البدر، وطبع في دار ابن الأثير في الكويت.

كذلك نجد علم العربية له صيته وشأنه، وعلماؤها لهم باعهم الطويل في التقعيد لفنهم والتصنيف فيه. فنجد من هؤلاء الأكابر والعلماء الأماجد: ابن الأعرابي[١] وابن السكيت[٢] وثعلب[٣] والمبرد[٤]، وغيرهم كثير.

وعلى كلٍ، فهذه الفترة الزمنية التي عاشها الإمام ابن قتيبة كانت فترة زمنية مليئة بالعلم والعلماء على تنوع شعبه وتشعب أقسامه، ولاشك أن بيئة تزدحم بهؤلاء لابد أن يخرج منها الأكابر، ويتخرج منها الأماجد، فلا عجب أن يخرج لنا أمثال ابن قتيبة رحمه الله تعالى ممن يحوون علوماً شتى، ويشاركون في فنون عدة.

"وفي الحق إن العراق بز سائر الأمصار في اختراع العلوم وتدوينها، وعلة ذلك: أن سكان العراق بقايا أمم قديمة متحضرة كان لها علم وتدوين، فلما دخل أهله في الإسلام، فعلوا في العلوم العربية على قياس أممهم السابقة، فما كان منهم إلا أن طبقوا ما عرض في الإسلام على ما جرى عليه آباؤهم، هذا في العلوم عامة، وأما في علم النحو والصرف واللغة خاصة، فإن حاجة البلاد الأعجمية إليها أشد من حاجة البلاد العربية"[٥].

---

(١) أبو عبد الله، محمد بن زياد بن الأعرابي، الهاشمي مولاهم، الأحول، النسابة، إمام اللغة. قال الأزهري: ابن الأعرابي صالح زاهد ورع صدوق، حفظ ما لم يحفظه غيره، وسمع من بني أسد، وبني عقيل، فاستكثر، وصحب الكسائي في النحو. كان صاحب سنة واتباع، مات بسامراء، سنة إحدى وثلاثين ومائتين.

انظر ترجمته ومصادرها في:"سير أعلام النبلاء"(٦٨٧/١٠).

(٢) أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق بن السكيت، البغدادي، النحوي، المؤدب، مؤلف كتاب "إصلاح المنطق" دين، خير، شيخ العربية، والحجة فيها. مات سنة أربع وأربعين ومائتين.

انظر ترجمته ومصادرها في: "سير أعلام النبلاء"(١٦/١٢).

(٣) أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار النحوي الشيباني بالولاء المعروف بثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة ولد في سنة مائتين، وتوفي سنة إحدى وتسعين ومائتين ببغداد.

انظر "وفيات الأعيان"لابن خلكان(١٠٢/١)، "البلغة"للفيروزآبادي(ص٦٥).

(٤)أبو العباس، محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، الأزدي، النحوي، الأخباري، صاحب "الكامل" أخذ عن أبي عثمان المازني، وأبي حاتم السجستاني، وكان آية في النحو، مات في أول سنة ست وثمانين ومائتين.

انظر: ترجمته ومصادرها في"سير أعلام النبلاء"(٥٧٦/١٣).

(٥) قاله أحمد أمين في"ضحى الإسلام"(٢٠٨/٢-٢٠٩).

الفصل الثاني : حياة ابن قتيبة الشخصية والعلمية باختصار .

وفيه ثمانية مباحث :

المبحث الأول : اسمه ونسبه.

المبحث الثاني : مولده ونشأته.

المبحث الثالث : طلبه للعلم ورحلاته فيه.

المبحث الرابع : شيوخه.

المبحث الخامس : تلاميذه .

المبحث السادس : مكانته العلمية وثناء العلماء عليه .

المبحث السابع : آثاره العلمية ومؤلفاته .

المبحث الثامن : عقيدة الإمام ابن قتيبة.

المبحث التاسع: وفاته.

حياة الإمام ابن قتيبة[1]:

المبحث الأول : اسمه ونسبه .

هو الإمام الحجة الثبت المتفنن البارع: عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم المروزي الدينوري.

وكنيته: أبو محمد.

وتجمع كتب التراجم على أن ابن قتيبة ~ من أسرة فارسية، كانت تقطن مرو، وأما نسبته إلى دينور، فلأنه عمل فيها قاضياً مدة[2].

وكثيراً ما ينسب إلى جده، وهي نسبة مشتهرة عند العلماء، فيقال: "القُتَبِي،بضم القاف، وفتح التاء المنقوطة من فوقها باثنتين، وكسر الباء المنقوطة بواحدة"[3].

وربما قالوا: القتيبي، قال النووي ~ :

" القتبي: ...بضم القاف وفتح التاء بعدها موحدة، وقد يزيدون فيه ياء مثناة من تحت بين التاء والياء، والأول هو الفصيح المشهور الجارى على القواعد"[4].

أما المروزي، فنسبة إلى مدينة مرو التي كانت تسكنها أسرته[1].

---

(1) انظر ترجمته في: "الفهرست"(ص١١٥)، "الإرشاد في معرفة علماء الحديث"للخليلي(٦٢٧/٢)، "تاريخ بغداد"(١٧٠/١٠)، "الأنساب"(٤٥١/٤)، "المنتظم"(٢٧٦/١٢)، "اللباب في تهذيب الأنساب" للجزري(١٥/٣)، "الكامل في التاريخ"(٣٥٩/٦)، "تهذيب الأسماء واللغات"(٥٥٥/٢)، "وفيات الأعيان"لابن خلكان(٤٢/٣)، "تذكرة الحفاظ"(٦٣١/٢)، "المغني في الضعفاء"(٣٥٧/١)، "ميزان الاعتدال"(١٩٨/٤)، "العبر في خبر من غبر"(٦٢/٢)، "سير أعلام النبلاء"(٢٩٧/١٣)، "تاريخ الإسلام"(٣٨٢/٢٠)، "الوافي بالوفيات"(٣٢٦/١٧)، "مرآة الجنان"(١٩١/٢)، "لسان الميزان"(٣٥٧/٣)،"النجوم الزاهرة"(٧٥/٣)، "بغية الوعاة"(٦٣/٢)، "أسماء الكتب"لعبد اللطيف زادة(ص٢٨)، "شذرات الذهب"(١٦٩/٢)، "هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين"(٤٤١/٥)، "طبقات المفسرين" للأدنه وي (ص٤٥)، "مقدمة تحقيق"تأويل مشكل القرآن" للأستاذ السيد أحمد صقر، "ابن قتيبة" للدكتور محمد زغلول سلام ، "الإمام ابن قتيبة" محمد بن عبد الرحمن آل إسماعيل-مقال ضمن مجلة المنهل العدد(٥٢٤).

(2) انظر: "الأنساب"(٤٥١/٤)، "المنتظم"(٢٧٦/١٢)، "الكامل في التاريخ"(٣٥٩/٦)، "وفيات الأعيان" (٤٣/٣).

(3) قاله السمعاني في "الأنساب"(٤٥١/٤).

(4) "تهذيب الأسماء واللغات"(٥٥٥/٢).

المبحث الثاني : مولده ونشأته.

مولده:

تختلف المصادر في تحديد البلد الذي ولد فيه الإمام ابن قتيبة ~ ، فقيل:

ولد في الكوفة[2]، بينما يذكر آخرون كالخطيب البغدادي والسمعاني: أنه ولد في ببغداد[3].

وقد يقال: بأنه ولد في الكوفة، ثم رحل إلى بغداد فسكنها.

وهكذا نجد المؤرخين يختلفون في تحديد تاريخ ولادته[4]، فقيل:

كان مولده سنة اثنتي عشرة ومائتين[5].

وقيل: كان مولده سنة ثلاث عشرة ومائتين[6].

وينفرد ابن النديم، فيقول: "ومولده في مستهل رجب"[7].

نشأته:

نشأ ابن قتيبة ~ في بغداد دار الحضارة الإسلامية، ومقر العلم والعلماء، فغدا فيهـا وراح في سبيل تحصيل العلم وأخذه عن أهله، وكما سبق قد اجتمع فيها ثلة مباركة من العلمـاء، فأخذ منهم، و ل من علمهم، وسيأتي ذكر مشايخه الذين تربى على أيديهم، وتأثر م.

فجل إقامة الإمام ابن قتيبة كانت في دار السلام بغداد، وقد خالط -كغيره- بعض رجـال الدولة، فعرف منهم في ذلك الوقت الوزير أبا الحسن عبيد الله بن يحيى بن خاقان، وأهـدى إليه كتابه:"أدب الكاتب"[1].

---

(1) انظر: "تاريخ بغداد"(١٧٠/١٠)، "المنتظم"(٢٧٦/١٢)، "مرآة الجنان"(١٩١/٢)،"وفيات الأعيان"(٤٢/٣)، "تاريخ الإسلام"(٣٨٢/٢٠)، "الوافي بالوفيات" (٣٢٦/١٧).

(2) ذكره ابن النديم في "الفهرست"(ص١١٥)، ونسبه ابن الأثير في "الكامل"(٣٦٠/٦) إلى الكوفة، فلعله أراد موطن مولده.

(3) انظر: "تاريخ بغداد"(١٧٠/١٠)، "الأنساب"(٤٥١/٤).

(4) أما ما ذكره الشيخ عبد الرحمن المعلمي في مقدمة تحقيقه لكتاب"المعاني الكبير"(ص د) من أن مولده كان في سنة ثلاث عشرة ومائة بلا خلاف، فغير صحيح، بل فيه خلاف، كما أثبتناه.

(5) وهذا ما ذكره ابن الأثير في "الكامل في التاريخ"(٣٥٩/٦).

(6) قاله ابن خلكان في "وفيات الأعيان"(٤٣/٣) والذهبي في "تاريخ الإسلام"(٣٨٢/٢٠)، وكذا في "العبر في خـبر من غبر"(٦٢/٢) فإنه نص على أن وفاته في سنة (٢٧٦) وعمره(٦٣) سنة.

(7) "الفهرست"(ص١١٥).

كما اشتغل رحمه الله بالتدريس وكان هذا منه في بغداد.

يقول ابن خلكان:

"كان فاضلاً ثقةً سكن بغداد، وحدث بها"[٢].

غير أن ابن قتيبة رحمه الله خرج منها إلى دينور؛ لتولي القضاء فيها، ولأجل ذا نسب إليها – كما تقدم-.

المبحث الثالث : طلبه للعلم ورحلاته فيه .

لا نجد فيما بين أيدينا من المصادر العلمية، ما يسعفنا عن رحلات ابن قتيبة، فلا نجد من يذكر رحلاته عند الترجمة له، ولعل هذا يرجع إلى إقلاله منها، ربما لعدم الحاجة-عنده- إليها، فاكتفى بالأخذ عن علماء بغداد؛ فقد كانت بغداد-آنذاك- تعج بالعلماء الذين يرحل إليهم، ويطلب العلم عندهم، ويحرص على الأخذ منهم، ولعل أيضاً من الأسباب التي لم تدفع بابن قتيبة إلى الرحلة، إقلاله في جانب الرواية، فقد كان رحمه الله مقلاً في رواية الأحاديث، ومن المعلوم أن طالب الحديث لابد له من الرحلة، يقول قاسم بن أصبغ:

كنا عند ابن قتيبة، فأتوه بأيديهم المحابر، فقال: اللهم سلمنا منهم، فقعدوا، ثم قالوا: حدثنا رحمك الله، قال: ليس أنا ممن يحدث، إنما هذه الأوضاع، فمن أحب، قالوا له: ما يحل لك هذا، فحدثنا بما عندك عن إسحاق بن راهويه، فإنا لا نجد فيه إلا طبقتك، وأنت عندنا أوثق، قال: لست أحدث، ثم قال لهم: تسألوني أن أحدث، وببغداد ثمان مئة محدث، كلهم مثل مشايخي، لست أفعل، فلم يحدثهم بشيء"[٣].

فظاهر هذا الخبر، أن ابن قتيبة لم يكن من أصحاب الرواية، ولكنه جمع أخباراً، كما نتلمس منه، السبب في قلة الرحلة، وهو وفرة أهل الحديث في بغداد.

المبحث الرابع : شيوخه.

---

(١) انظر: "ابن قتيبة" بقلم الدكتور محمد زغلول(ص٢١)، ومقدمة "أدب الكاتب"(ص٥).

(٢) "وفيات الأعيان"(٤٢/٣)، وانظر: "المنتظم"(٢٧٦/١٢)،"مرآة الجنان"(١٩١/٢).

(٣) "سير أعلام النبلاء"(٣٠١/١٣-٣٠٢).

أخذ الإمام ابن قتيبة ~ عن جمع من العلماء، وعدد من الأفاضل، حتى تكونت شخصيته العلمية، فمن هؤلاء:

١- أحمد بن سعيد اللحياني: صاحب أبي عبيد القاسم بن سلام[١].

٢- أبو إسحاق إبراهيم بن سفيان الزيادي:

كان نحوياً لغوياً راويةً، وكان شاعراً مات سنة تسع وأربعين ومائتين[٢].

٣- أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن راهويه:

الإمام الجليل الثقة، أحد أئمة الدين، وأعلام المسلمين، وهداة المؤمنين الجامع بين الفقه والحديث والورع والتقوى، نزيل نيسابور وعالمها، توفي سنة ثمان وثلاثين ومائتين[٣].

٤- محمد بن زياد بن عبيد الله بن زياد الزيادي.

روى له البخاري في صحيحه كالمقرون بغيره، مات في حدود سنة خمسين ومئتين. أورده ابن حبان في "الثقات" وقال: ربما أخطأ[٤].

٥- أبو حاتم السجستاني:

سهل بن محمد بن عثمان أبو حاتم السجستاني، النحوي، المقري، البصري، مات سنة خمس وخمسون ومائتين[٥].

٦- أبو الخطاب زياد بن يحيى الحساني:

من رجال الكتب الستة، مات سنة أربع وخمسين ومائتين[٦].

٧- محمد بن سلام الجمحي البصري.

صاحب كتاب:"طبقات فحول الشعراء" وفنه الذي برع فيه الأخبار والأدب، يقول الذهبي:

---

(١) ذكره ابن قتيبة في" غريب الحديث"(١٦٢/١)، "تأويل مختلف الحديث"(ص٢٢٢).

(٢) انظر ترجمته في:"معجم الأدباء"(١٠٠/١)، "الوافي بالوفيات"(٢٣٣/٥).

(٣) انظر ترجمته في: "بغية الطلب في تاريخ حلب"(١٤٠٦/٣)، "سير أعلام النبلاء"(٣٥٨/١١).

(٤) انظر ترجمته في: "الثقات"(١١٤/٩)، " ذيب التهذيب"(١٤٨/٩)، " ذيب الكمال"(٢١٧/٢٥).

(٥) انظر ترجمته في: "معرفة القراء الكبار"(٢١٩/١)،"البداية والنهاية" (٣/١١)، " ذيب التهذيب"(٢٢٦/٤).

(٦) انظر: "الثقات"(٢٤٩/٨)، "تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم" (ص١١٤)، " ذيب الكمال"(٥٢٣/٩)، " ذيب التهذيب"(٣٣٥/٣).

"محمد بن سلام الجمحي: أخباري موثق، سمع حماد بن سلمة، قال أبو خيثمة: خذوا منـه الشعر، فأما الحديث فلا، كان قدرياً"[1].

٨- زيد بن أخزم الطائي النبهاني:

أبو طالب البصري الحافظ الثقة، أخرج له أصحاب الكتب الستة عدا مسلم، مـات بعـد دخول الزنج البصرة، وذبح ذبحاً، ذبحه الزنج سنة سبع وخمسين ومائتين[2].

٩- يحيى بن أكثم أبو محمد التميمي المروزي القاضي:

كان عالماً بالفقه، بصيراً بالأحكام، ولاه المأمون قضاء القضاة ببغداد، مات سـنة اثنـتين وأربعين ومائتين[3].

وغير هؤلاء من العلماء، وقد جمع عددا منهم الشيخ الدكتور علي بن نفيع العلياني في كتابه: "عقيدة الإمام ابن قتيبة"[4].

المبحث الخامس : تلاميذه .

إن من بركة العلم نشره، وبثه بين الناس، ومن إرادة الله تعالى بعبده الخير أن يهيأ لـه مـن يحفظ له علمه، وينشر له فضله، وقد وفق الله ابن قتيبة فهيأ له طلاباً يحفظون علمه، وينقلونه إلى من بعدهم، فكان من جملة هؤلاء:

١- ابنه أحمد:

دينوري الأصل، بغدادي النشأة، كان مالكي المذهب، وهو من أهل العلـم والحفـظ والإتفان لكتب أبيه، وكان يحفظها كما يحفظ القرآن، ويرد فيها من حفظـه النقطـة

---

(١) "المغني في الضعفاء"(٥٨٧/٢)، وانظر: "الجرح والتعديل"(٢٧٨/٧)، "معجم الأدباء"(٣٤٥/٥)،"لسان الميزان"(١٨٢/٥).

(٢) "تاريخ بغداد"(٤٤٦/٨)، " تهذيب الكمال"(٥/١٠)، "تقريب التهذيب"[٢١١٤].

(٣) انظر: "طبقـات الحنابلـة"(٤١١/١)، "تـاريخ بغـداد"(١٩١/١٤)، "تـاريخ مدينـة دمشـق"(٦٢/٦٤)، "الكاشف"(٣٦١/٢).

(٤) انظره في (ص٥٠-٦٣).

والشكلة، وما معه نسخة، كان أبوه أبو محمد حفظه إياها في اللوح، توفي بمصر سنة **اثنتين وعشرين وثلاثمائة** [١].

٢- عبيد الله بن عبد الرحمن بن محمد بن عيسى السكري.

قال الخطيب البغدادي عنه: كان ثقة، وقال الدارقطني: شيخ نبيل، توفي سنة ثلاث وعشرين وثلاثمائة[٢].

٣- إبراهيم بن محمد بن أيوب بن بشير أبو القاسم الصائغ.

روى عن ابن قتيبة مصنفاته، وكان ثقة، مات في جمادى من سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة[٣].

٤- عبد الله بن جعفر بن درستويه الفارسي، النحوي، أبو محمد، صاحب يعقوب الفسوي صاحب التاريخ، كان فسوياً سكن بغداد إلى حين وفاته، ولازم ابن قتيبة، وحمل عنه من علوم الأدب **، كان عالماً فاضلاً، وتصانيفه** في **غاية الجودة والإتقان.** مات في صفر، سنة سبع وأربعين وثلاث مائة[٤].

٥- عبيد الله بن أحمد بن عبد الله بن بكير أبو القاسم التميمي[٥].

كان ثقة، مات في ذي الحجة من سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة.

٦- أبو سعيد الهيثم بن كليب بن شريح بن معقل الشاشي:

الحافظ المحدث الثقة الأديب محدث ما وراء النهر، ومؤلف المسند الكبير، أصله من مرو، توفي سنة خمس وثلاثين وثلاث مائة[٦].

---

(١) انظر ترجمته في: "معجم الأدباء"(٣٩٤/١)، "الوافي بالوفيات"(٥٢/٧)، "الديباج المذهب"لابن فرحون(ص٣٥)، "رفع الإصر عن قضاة مصر"(ص٥٤).

(٢) "تاريخ بغداد"(٣٥١/١٠)، وهو ممن أخذ عن ابن قتيبة، فهو راوي كتاب" المسائل والأجوبة" لأبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة". انظر: "المعجم المفهرس"(ص١٥٩)، وانظر: "تلبيس إبليس"(ص٣٦٣) فقد ذكر له حديثاً يرويه عن ابن قتيبة، وهكذا الخطيب في "الفقيه والمتفقه"(١٥٦/٢).

(٣) انظر ترجمته في :"تاريخ بغداد"(١٥٧/٦).

(٤) انظر ترجمته في: "تاريخ بغداد"(٤٢٨/٩)، **"طبقات المفسرين" للداودي(ص٧٤)**،"لسان الميزان"(٢٦٧/٣).

(٥) "تاريخ بغداد"(٣٥٣/١٠).

(٦) انظر ترجمته في: "التقييد"لأبي بكر البغدادي(ص٤٧٩)، "تذكرة الحفاظ"(٨٤٩/٣)،"الوافي بالوفيات"(٢٣٩/٢٧).
بالوفيات"(٢٣٩/٢٧).

٧- قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطاء مولى الوليد بن عبد الملك بن مروان:

من علماء الأندلس، كان ثبتاً صادقاً حليماً مأموناً بصيراً بالحديث والرجال، نبيلاً في النحو والغريب، طال عمره، فلحق الأصاغر فيه الأكابر، وشارك الآباء فيه الأبناء، وكانت الرحلة إليه بالأندلس ، معدود في علماء المالكية، توفي سنة أربعين وثلاثمائة، وكان قد تغير ذهنه آخر عمره[1].

٨- أحمد بن مروان بن محمد المعروف بالمالكي، أبو بكر، من أهل مصر المالكي، الدينوري، ا مه الدارقطني، ومشاه غيره، من أروى الناس عن ابن قتيبة، له "المجالسة وجواهر العلم"[2]، وقد نقل فيها أشياء عن شيخه[3]، مات سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة، وقيل: سنه ثمان وتسعين ومائتين[4].

٩- إبراهيم بن موسى بن جميل الأموي، مولاهم، أبو إسحاق الأندلسي ، نزيل مصر، كان ثقة، مات في جمادى الأولى، سنة ثلاث مئة بمصر[5].

هذه بعض أسماء من أخذ عن ابن قتيبة ~ [6].

المبحث السادس: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

نال إمامنا ابن قتيبة ثناء عاطراً من الأئمة، وحظي بم لة رفيعة عندهم، إلا أن هذا لم يكن عند الجميع، بل -كغيره من العلماء- نالته ألسنة القدح، ووجهت إليه سهام النقد، إلا أنه

---

(1) انظر ترجمته في: "معجم الأدباء"(٥٨١/٤)، "تاريخ العلماء بالأندلس"(٤٠٥/١)، "طبقات الحفاظ"(٣٥٤/١)، "الديباج المذهب"(ص٢٢٢).

(2) وقد طبعته دار ابن حزم-لبنان، عام ١٤٢٣هـ.

(3) انظر: (ص٣٥٦،ص٤١٧،ص٤٢٩،ص٤٦٨،ص٥٤٠،ص٥٥٧).

(4) انظر ترجمته: "ميزان الاعتدال"(٣٠٢/١)،"لسان الميزان"(٣٠٩/١)،"الديباج المذهب"(ص٣٢).

(5) انظر ترجمته في: " ذيب الكمال"(٢١٨/٢).

(6) وقد استقصاهم الشيخان الدكتور: السيد أحمد صقر في مقدمة تحقيقه لمشكل القرآن"(ص٣٥)، والدكتور: علي العلياني في:"عقيدة الإمام ابن قتيبة"(ص٩٧).

عند النظر في حجة المادح، وحجة القادح يتبين لنا أي الحجج أقوى، وهل هـو مسـتحق للمدح أو الذم.

قال أبو الحسن القطان[1]: رأيته في أول رحلتي ببغداد، ولم يتبين لي محله، فلم أكتب عنه، فلما رجعت من اليمن، ورأيت كتبه، ندمت على ذلك، فكتبتها عـن أبي بكـر المفسـر عنه"[2].

قال الخطيب البغدادي:

"وكان ثقةً ديناً فاضلاً، وهو صاحب التصانيف المشهورة، والكتب المعروفة"[3].

يقول ابن الجوزي:

"وكان عالما ، ثقة ، دينا ، فاضلاً وله التصانيف المشهورة"[4].

قال ابن النديم:

"وكان صادقاً فيما يرويه، عالماً باللغة والنحو وغريب القرآن ومعانيه والشعر والفقـه، كثير التصنيف والتأليف، وكتبه بالجبل مرغوب فيها"[5].

وقال ابن حزم: "كان ثقة في دينه وعلمه"[6].

قال ابن خلكان:

"وتصانيفه كلها مفيدة"[7].

قال الذهبي:

"وكان عالماً في اللغة العربية والأخبار وأيام الناس"[8].

---

(1) أبو الحسن: علي بن إبراهيم بن سلمة بن بحر القزويني، محدث قزوين وعالمها، وارتحل في شأن الحديث والرواية، فكتب الكثير، توفي سنة خمس وأربعين وثلاثمائة.

انظر ترجمته في: "تذكرة الحفاظ"(٨٥٧/٣)، "الوافي بالوفيات"(٥/٢٠).

(2) ذكره الخليلي في "الإرشاد في معرفة علماء الحديث"(٦٢٧/٢).

(3) "تاريخ بغداد"(١٧٠/١٠).

(4) "المنتظم"(٢٧٦/١٢).

(5) "الفهرست"(ص١١٥).

(6) نقله عنه ابن حجر في:"لسان الميزان"(٣٥٧/٣).

(7) "وفيات الأعيان"(٤٢/٣)، وانظر: "الأنساب"(٤٥٢/٤)، "مرآة الجنان"(١٩١/٢).

(8) "تاريخ الإسلام"(٣٨٢/٢٠).

وقال: "صاحب التصانيف، صدوق، قليل الرواية"[1].

قال ابن العماد:

"وكان فاضلاً ثقةً، سكن بغداد وحدث ا عن ابن راهويه وطبقته"[2].

فهذه بعض أقوال من أثنى عليه ~ ووصفه بالصدق والأمانة والإحاطة في اللغة وأخبـار الناس، وأما المنتقدون، فخلاصة انتقادهم يرجع إلى أمور ثلاثة، هي:

- أولها: الكذب في الخبر، فقد نقل الذهبي عن الحاكم أنه قال: "أجمعت الأمـة علـى أن القتيبي كذاب"[3].

وهذه نقلها يغني عن نقدها، فما أقوال المثنين إلا تزكية ودفع لدعوى الإجماع.

قال الذهبي:

"وهذه مجازفة بشعة من الحاكم، وما علمت أحداً اتهم ابن قتيبة في نقل، مع أن أبـا بكـر الخطيب قد وثقه.

وما أعلم أحداً اجتمعت الأمة على كذبه إلا مسيلمة والدجال، غير أن ابن قتيبة كثير النقل من الصحف كدأب الإخباريين، وقل ما روى من الحديث"[4].

وقال أيضاً لما ذكر قول الحاكم السابق:

"قلت: هذه مجازفة قبيحة، وكلام من لم يخف الله"[5].

هذا، على فرض صحة نسبة هذا القول إلى الحاكم، يقول الدكتور محمود الميرة:

"وأما التهمة الثالثة المتعلقة بالقتيبي، هذه اللفظة وردت في سـؤالات مسـعود السـجزي للحاكم،:"القيقي"، ولا يمكن أن تقرأ بشكل من الأشكال:"القتبي" وقد قال ابن الجـزري:

---

(1) "ميزان الاعتدال"(١٩٨/٤).

(2) "شذرات الذهب"(١٦٩/٢)، وانظر: "طبقات المفسرين" للداودي (ص٤٤).

(3) انظر: "سير أعلام النبلاء"(٢٩٩/١٣).

(4) "تاريخ الإسلام"(٣٨٣/٢٠).

(5) "ميزان الاعتدال"(١٩٨/٤).

سألت شيخنا[1] عن هذه اللفظة، فقال: لم يرد الحاكم "القتيبي" وإنما هو "العتبي" بالعين، وهو مجمع على ضعفه"[2].

- والثاني: أنه كان يرى رأي الكرامية، وهو التشبيه: تشبيه صفات الباري بصفات عبيده.

قال البيهقي : كان يرى الكرامية.

ونقل صاحب "مرآة الزمان" عن الدارقطني أنه قال : كان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه[3].

لكن هذا القول غير صحيح، كيف والإمام له رد على المشبهة، فقد صنف كتابه "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" في الرد عليهم، وكيف نقول: إنه يعتقد هذا المذهب وهو القائل مبيناً عن المعتقد الحق:

" وعدل القول في هذه الأخبار: أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي وإنه يعجب وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى وبالنفس واليدين، من غير أن نقول في ذلك بكيفية، أو بحد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غداً إن شاء الله تعالى"[4].

وقوله هذا سائر على طريق أهل السنة والجماعة، ماض على دستورهم، موافق لمعتقدهم الحق.

وقال أيضاً:

"فإن قالوا لنا -يعني المعطلة-: كيف ذلك النظر والمنظور إليه؟

قلنا: نحن لا ننتهي في صفاته ﷻ إلا إلى حيث انتهى إليه رسول الله ﷺ ولا ندفع ما صح عنه؛ لأنه لا يقوم في أوهامنا، ولا يستقيم على نظرنا، بل نؤمن بذلك من غير أن نقول فيه بكيفية، أو حد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، ونرجو أن يكون في ذلك من القول والعقد سبيل النجاة والتخلص من الأهواء كلها غداً- إن شاء الله تعالى-"[5].

---

(1) يعني ابن كثير.

(2) "الحاكم النيسابوري ومستدركه"(ص٢٣)، وانظر: مقدمة تحقيق"تأويل مختلف الحديث"للشيخ الهلالي(ص٢٢-٢٣).

(3) قاله الذهبي في "تاريخ الإسلام"(٣٨٣/٢٠).

(4) "الاختلاف في اللفظ"(ص٥٣).

(5) "تأويل مختلف الحديث" (ص٢٠٨).

وقال أيضاً:

"ولا نقول: أصبع كأصابعنا، ولا يد كأيدينا، ولا قبضة كقبضاتنا؛ لأن كل شيء منه ﷻ لا يشبه شيئا منا"(١).

وهذا نص واضح، وكلام بين على رد هذه الفرية عن معتقد هذا الإمام الجبل.

وقد عاب على المشبهة فقال:

"ولما رأى قوم من الناس إفراط هؤلاء في النفي عارضوهم بـالإفراط في التمثيـل، فقـالوا بالتشبيه المحض، وبالأقطار والحدود، وحملوا الألفاظ الجائية في الحديث على ظاهرها، وقالوا بالكيفية فيها"(٢).

فكيف يصدر هذا القول من مشبه، أم كيف يتفوه به ممثلٌ. والذين رموه بهذا لم يأتوا علـى دعواهم ببينة، ولم يسوقوا حجة، وما كان كذلك، فلا يلتفت إليه، ولا يأبه به، سيما مـع وجود ما يدفع، وإثبات ما يرد.

يقول الذهبي:

" والذي قيل عنه في التشبيه لم يصح، وإن صح فالنار أولى به. فما في الدين محاباة"(٣).

وقد نقل ابن حجر عن السلفي(٤) قوله:

"كان ابن قتيبة من الثقات وأهل السنة، ولكن الحاكم بضده من أجل المذهب".

ثم قال ابن حجر:

"وفسر الصلاح العلائي(١) كلام السلفي أنه أراد بالمذهب، ما نقل عن البيهقي: أنه كـان كرامياً، وما نقل عن الدارقطني مما تقدم، قال العلائي: وهذا لا يصح عنه، وليس في كلامه ما يدل عليه، ولكنه جار على طريقة أهل الحديث في عدم التأويل"(٢).

---

(١) "تأويل مختلف الحديث" (ص٢١٠).

(٢) "الاختلاف في اللفظ"(ص٥٢).

(٣)"تاريخ الإسلام"(٣٨٣/٢٠).

(٤) أحمد بن محمد بن إبراهيم، سلفة، الحافظ الكبير المعمر، أبو طاهر السلفي الأصبهاني، وإنما قيل له: السلفي لجده إبراهيم سلفة؛ لأنه كان مشقوق إحدى الشفتين، وكان له ثلاث شفاه، فسمته الأعاجم لذلك، وكان شافعي المذهب، توفي سنة: ست وسبعين وخمسمائة، بثغر الإسكندرية.

انظر ترجمته في:"سير أعلام النبلاء"(٥/٢١)، "البداية والنهاية"(٣٠٨/١٢).

فهذه تبرئة لابن قتيبة ~ ورد لما نسب إليه.

- وأما الأمر الثالث: فهو قول بعضهم: إن فيه نصباً.

وهذا القول ينسب للدارقطني.

ولردها، نقول: لا يثبت قول عالم في عالم إلا بإحضار البينة، وإثبات الحجة على الـدعوى، وإلا، فقل من العلماء من سلم من غائلة الجرح، وبرئ من وصمة الطعن، وعليه؛ فلن يسلم لنا من علمائنا أحد، وما كان هذا سبيل المؤمنين، ولا طريق المتقين، إنما طـريقهم طلـب الحجة والبرهان. وإذا ما عرضنا ما قيل في ابن قتيبة لم نجد من أطلق تلك السبة قـد ذكـر دليلاً يصدق زعمه، ويقوي إدعاءه، فسقط قوله، والأصل في أهل الإسلام السلامة، فكيف بعلمائهم والأخيار منهم، بل وكيف إذا جئنا بما ينقض ذاك القول، ويثبت بطلانه؟!!.

يقول ابن قتيبة عائباً على النواصب:

" وقد رأيت هؤلاء أيضاً حين رأوا غلو الرافضة في حب علي وتقديمه على ما قدمه رسول الله ﷺ وصحابته عليه، وادعاءهم له شركة النبي ﷺ في نبوته، وعلم الغيب للأئمة من ولده، وتلك الأقاويل والأمور السرية، التي جمعت إلى الكذب والكفر، إفراط الجهل والغباوة، ورأوا شتمهم خيار السلف، وبغضهم وتبرأهم منهم، قابلوا ذلك أيضاً بالغلو في تأخير علي كرم الله وجهه، وبخسه حقه، ولحنوا في القول، وإن لم يعرضوا إلى ظلمه، واعتدوا عليه بسفك الدماء بغير حق، ونسبوه إلى الممالأة على قتل عثمان رضي الله عنه، وأخرجوه بجهلهم من أئمة الهدى إلى جملة أئمة الفتن، ولم يوجبوا له اسم الخلافة؛ لاختلاف الناس عليه، وأوجبوها ليزيد بن معاوية؛ لإجماع الناس عليه، وا موا من ذكره [بغير][3] خير.

([1]) خليل بن كيكلدي بن عبد الله، صلاح الدين، أبو سعيد، العلائي، الدمشقي، ثم المقدسي، الإمام البارع المحقق، بقية الحفاظ، فاق أهل عصره في الحفظ والإتقان، كان إماما في الفقه والنحو والأصول وفي علم الحديث، ومصنفاته تنبئ عن إمامته، سنة إحدى وستين وسبعمائة.

انظر ترجمته في:"طبقات الشافعية"قاضي شهبة(٩٢/٣)، "طبقات الشافعية الكبرى"(٣٥/١٠).

([2]) "لسان الميزان"(٣٥٨/٣).

([3]) لعل الصواب حذفها.

وتحامى كثير من المحدثين أن يحدثوا بفضائله كرم الله وجهه أو أن يظهروا ما يجب له، وكل تلك الأحاديث لها مخارج صحاح، وجعلوا ابنه الحسين عليه السلام خارجياً شاقاً لعصا المسلمين حلال الدم...

والسلامة لك أن لا لك بمحبته، ولا لك ببغضه، وأن لا تحتمل ضغناً عليه بجناية غيره، فإن فعلت، فأنت جاهل مفرط في بغضه، وأن تعرف له مكانه من رسول الله ﷺ بالتربية والأخوة والصهر، والصبر في مجاهدة أعدائه، وبذل مهجته في الحروب بين يديه، مع مكانه في العلم والدين والبأس والفضل، من غير أن تتجاوز به الموضع الذي وصفه به خيار السلف، لما تسمعه من كثير من فضائله، فهم كانوا أعلم به وبغيره، ولأن ما أجمعوا عليه هو العيان الذي لا يشك فيه"[1].

فحسبك ذا، لينبيك ويدلك على اعتدال الرجل، وسلوكه الصراط السوي في علـي رضي الله عنه، فهو ينقم على فرقتين كلاهما أخطأت وجه الصواب فيه: فرقة غلـت، وأخـرى جفـت، وطريق الحق بينها، فيحب بلا غلو، ويـ ل م لته التي أنزله الله إياها بلا جفاء، وتذكر محاسنه وفضائله، ويشهد لها ا، ويتقرب إلى الله في حبه ويدان لله ذا، من غير إفراط ولا تفريط.

وقد ألقى الأستاذ السيد صقر باللائمة في إلقاء هذه المفتريات على ابن قتيبة على أبي بكـر محمد بن القاسم بن الأنباري، فإنه كان شديد العداوة لابن قتيبة، وهو أستاذ الـدارقطني، وكان الدارقطني أستاذاً للحاكم، والحاكم أستاذاً للبيهقي[2].

وهذا تحليل منطقي، إلا أننا لا نملك البينة عليه، إذ لا نجد هذه التهم في كـلام الأنبـاري، وأظنها لو جدت لنقلت، كما نقل لنا ا امه لابن قتيبة بالغباوة والغفلة وقلة المعرفـة[3]. ولا نجد هذه التهمة أيضاً، في كلام الحاكم، فإن الحاكم قد نسبه إلى الكذب- إن صـح عنـه هذا- ولم ينسب إليه ما يوجب الطعن في عقيدته.

---

(1) "الاختلاف في اللفظ"(ص٥٤-٥٦).

(2) انظر مقدمة تحقيق " تأويل مشكل القرآن" (ص٧٠).

(3) نقله عنه الأزهري في : " ذيب اللغة"(٢٧/١).

والمذكورون أئمة لا يأخذون هذا القول إلا ببينة، هذا هو الظن م، هب أ ا انطلت علـى الدارقطني، فكيف تنطلي على الحاكم؟ ثم بعده البيهقي؟ ألا يرد أن يقال: أين عقل البيهقي وهو من أئمة الاعتدال عن نقدها، وطلب البينة عليها؟ وقبله الحاكم أينه عن نقدها؟!!.

إذاً، فما وجه ما نقل؟ أغلب الظن أنه لا يصح ما نسب عنهم من رميهم ابن قتيبة، فأول من نقلها عنهم صاحب:"مرآة الزمان"[1] ولم يسندها لهم، ولم يذكر مصدرها الذي أخذها منه، مما يجعل الظن وارداً في عدم صحة ما نقل إليهم. كما أنه متهم في النقـل، يقـول الإمـام الذهبي عنه:

"وألف كتاب مرآة الزمان، فتراه يأتي فيه بمناكير الحكايات، وما أظنه بثقة فيما ينقله، بـل يجنف ويجازف، ثم إنه ترفض"[2].

والعجب من الحافظ ابن حجر، حيث أثبت هذا الطعن، ولم يسق حجة على قوله[3].

المبحث السابع: آثاره العلمية ومؤلفاته .

يعد ابن قتيبة ~ من الأئمة المكثرين في التصنيف، المتفنـيين في التـأليف، المـودين في التدوين، له مؤلفات عدة، كثير منها، بل أكثرها مفقود، يقول ابن النديم:

"كثير التصنيف والتأليف" [4].

---

(1) هو سبط ابن الجوزي: يوسف بن قزغلي، بالقاف والزاي والغين المعجمة واللام، ابن عبد الله، الإمـام المـؤرخ الواعظ، شمس الدين، أبو المظفر التركي، ثم البغدادي، العوني، الحنفي، سبط الإمام جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي، وكان إماماً فقيهاً واعظاً وحيداً في الوعظ علامة في التاريخ والسير، متهم بالرفض، توفي سنة ثلاث وخمسين وستمائة بدمشق.

انظر ترجمته في "الوافي بالوفيات"(١٢١/٢٩)، "ميزان الاعتدال" (٣٠٤/٧)، "أبجد العلوم"(٩٤/٣) لصـديق حسـن خان.

(2) "ميزان الاعتدال" (٣٠٤/٧)، وقال الصفدي أيضاً في: "الوافي بالوفيات"(١٢٢/٢٩):

"إلا أن في المرآة-يعني كتابه- صدأ ا لـازفة منه رحمه الله تعالى في أماكن معروفة".

(3) انظر: "لسان الميزان"(٣٥٨/٣).

(4) "الفهرست"(ص١١٥).

وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عن صاحب كتاب: "التحديث بمناقب أهل الحديث" قوله: "وهو أحد أعلام الأئمة والعلماء والفضلاء، أجودهم تصنيفاً، وأحسنهم ترصيفاً، له زهـاء ثلاثمائة مصنف "[1].

ولعل هذا العدد مبالغ فيه، وفي مقابل هذا من حدها بواحد وعشرين مصنفاً، فلمـا ذكـر بعض أهل العلم تحديث أحمد -ولد ابن قتيبة- بمصر بكتب أبيه، ذكروا أن عددها واحـد وعشرون كتاباً، يقول الذهبي-رحمه الله تعالى-:

" قاضي مصر أبو جعفر أحمد بن عبد الله بن مسلم بن قتيبة: حدث بكتب أبيه كلها مـن حفظه بمصر، ولم يكن معه كتاب، وهي أحد وعشرون مصنفاً"[2].

وأما الإمام النووي، فقد ذكر أ ا تزيد على ستين كتاباً، لكنه قال هذا ظناً، ولم يكن عـن يقين، يقول ~ :

"وله مصنفات كثيرة جدا، رأيت فهرستها، ونسيت عددها، أظنها تزيد على ستين مصـنفًا في أنواع العلوم"[3].

وقد قام الأستاذ السيد صقر بدراسة وافية لهذه الكتب، وإعطاء نبذة مختصرة عنها، فأنا أذكر ما ذكر- على وجه الاختصار- مضيفاً إليها ما تلزم إضافته.

١- كتاب الوزراء:

لم يذكره أحد ممن ترجم له، وقد ذكره ابن منظور في "اللسان".

٢- كتاب آلة الكاتب.

٣- كتاب صناعة الكتابة.

٤- كتاب الوحش:

ذكره ابن قتيبة في كتاب"الأنواء".

٥- كتاب "الصيام:

---

(1) "مجموع الفتاوى"(٣٤/١٧).

(2) "العبر في خبر من غبر"(١٩٩/٢).

(3) " ذيب الأسماء"(٥٥٥/٢).

ذكره ابن قتيبة في كتاب"الأنواء".

٦- غريب الحديث:

وهو من أعظم ما صنف[١].

٧- إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث.

استدرك فيه ابن قتيبة على أبي عبيد في نيف وخمسين موضعاً[٢].

٨- غريب القرآن:

وهو كتاب مستقل عن "تأويل مشكل القرآن"[٣].

٩- كتاب الأنواء:

وقد صنف هذا الكتاب في علوم النجوم[٤].

١٠- كتاب فضل العرب والتنبيه على علومها:

ذكره ابن قتيبة في كتاب الشعر والشعراء[٥].

١١- كتاب الميسر والقداح[٦]:

١٢- كتاب المعارف[٧].

١٣- الشعر والشعراء[٨].

١٤- عيون الأخبار[٩].

١٥- أدب الكاتب[١٠].

---

(١) وقد طبع في مطبعة العاني - بغداد - ١٣٩٧، الطبعة: الأولى، بتحقيق : د. عبد الله الجبوري.

(٢) طبع بتحقيق عبد الله الجبوري، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

(٣) طبع" تفسير غريب القرآن" بعناية إبراهيم رمضان، ونشرته دار الهلال ببيروت، وهي النسخة التي اعتمد ا، وطبع بتحقيق السيد أحمد صقر.

(٤) ذكره ابن خير في فهرسه (ص٣٣٦) وساق سنده إلى مؤلفه، وذكره الصفدي في "الوافي بالوفيات "(٣٢٦/١٧).

(٥) (٦٥/1).

(٦) ذكره ابن النديم في "الفهرست"(ص١١٥).

(٧) وقد طبع في دار المعارف - القاهرة ، تحقيق : دكتور ثروت عكاشة.

(٨) طبع بتحقيق الشيخ الأستاذ أحمد شاكر، وقد طبعته دار الحديث- القاهرة .

(٩) طبع بتحقيق الدكتور محمد الإسكندراني، نشر دار الكتاب العربي، في مجلدين.

(١٠) طبع بتحقيق محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية: ١٤٢٠هـ.

١٦- المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير[١]:
١٧- كتاب اختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة[٢]:
١٨- تأويل مختلف الحديث[٣]:
١٩- الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها [٤]:
٢٠- المعاني الكبير في أبيات المعاني[٥]:
٢١- عيون الشعر[٦]
٢٢- كتاب التقفية[٧]
٢٣- كتاب العلم
قال ابن النديم:"نحو خمسين ورقة"[٨].
٢٤- كتاب جامع النحو الكبير[٩].
٢٥- جامع النحو الصغير[١٠].
٢٦- الحكاية والمحكي[١١].
٢٧- الخيل[١٢].
٢٨- كتاب إعراب القرآن[١].

---

(١) طبع بتحقيق مروان العطية ومحسن خرابة، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
(٢) طبع بتحقيق: عمر بن محمود، دار الراية- الرياض، ١٤١٢هـ.
(٣) طبع بتحقيق سليم الهلالي، دار ابن عفان- القاهرة، ١٤٢٧هـ.
(٤) طبع بتحقيق الدكتور حسام البهنساوي، مكتبة زهراء الشرق- القاهرة.
(٥) طبع بتحقيق المستشرق الدكتور: كرنكو، وقدم له العلامة عبد الرحمن المعلمي، ونشرته دار الكتب العلمية- لبنان.١٤٠٥هـ.
(٦) ذكره ابن النديم في "الفهرست"(ص١١٥) وباشا في "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون"(١٣٤/٤).
(٧) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥)، وقال: "كتاب التقفية: هذا كتاب رأيت منه ثلاثة أجزاء، نحو ستمائة". وذكره ابن خلكان "وفيات الأعيان"(٤٢/٣).
(٨) "الفهرست"(ص١١٥).
(٩) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥).
(١٠) ذكره الصفدي في:"الوافي بالوفيات "(٣٢٦/١٧).
(١١) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥).
(١٢) ذكره ابن خلكان "وفيات الأعيان"(٤٢/٣).

٢٩- ديوان الكتاب[٢].
٣٠- فرائد الدر[٣].
٣١- خلق الإنسان[٤].
٣٢- القراءات.
وقد أشار إليه في "تأويل مشكل القرآن"[٥]، وذكره ابن النديم[٦].
٣٣- كتاب دلائل النبوة[٧] .
٣٤- جامع الفقه[٨].
٣٥- حكم الأمثال[٩].
٣٦- آداب العشرة[١٠].
٣٧- كتاب التفسير.
٣٨- معجزات النبي ﷺ.

---

(١)ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥)، وذكره ابن خلكان "وفيات الأعيان"(٤٢/٣) باسم إعراب القراءات.
(٢) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥).
(٣) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥).
(٤) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥)، "الوافي بالوفيات "(٣٢٦/١٧).
(٥) (ص٤٥).
(٦) في "الفهرست"(ص٥٣).
(٧) ذكره ابن خير في فهرسته(ص١٢٨)، باسم "كتاب أعلام النبوة"وذكر سنده إلى مؤلفه، وكذا ذكره الحافظ ابن حجر ضمن الكتب المروية له، وساق إسناد إليه في "المعجم المفهرس"(ص١١٣). وذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥)، ونقل منه القزويني في "التدوين في أخبار قزوين"(٨١/١).
(٨) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥)، وباشا في "إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون"(٣٥٦/٣)، قال الذهبي في "سير أعلام النبلاء"(٣٠١/١٣): "قال قاسم-يعني: ابن أصبغ- وله في الفقه كتاب، وله عن ابن راهويه شيء كثير. قيل لابن اصبغ: فكتابه في الفقه، كان ينفق عنه؟ قال: لا والله، لقد ذاكرت الطبري وابن سريج، وكانا من أهل النظر، وقلت: كيف كتاب ابن قتيبة في الفقه؟ فقالا: ليس بشيء، ولا كتاب أبي عبيد في الفقه، أما ترى كتابه في الأموال، وهو أحسن كتبه، كيف بني على غير أصل، واحتج بغير صحيح، ثم قالا: ليس هؤلاء لهذا بالحري، أن تصح لهما اللغة، فإذا أردت الفقه، فكتب الشافعي وداود ونظرائهما".
(٩) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥).
(١٠) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥).

٣٩- تعبير الرؤيا[١]:

ذكره ابن قتيبة في مقدمة عيون الأخبار.

٤٠- استماع الغناء بالألحان .

٤١- الرد على القائل بخلق القرآن .

٤٢- آداب القراءة .

٤٣- الجوابات الحاضرة .

٤٤- تأويل مشكل القرآن[٢] .

٤٥- كتاب الجراثيم .

٤٦- كتاب معاني القرآن[٣] .

٤٧- كتاب التسوية بين العرب والعجم[٤].

المبحث الثامن: عقيدة الإمام ابن قتيبة:

إن من أعظم الأمور شأناً، وأشد خطراً: الحكم على شخص من جهة عقيدته، والجزم بأنه سلفي المعتقد، أو بدعيه؛ لأن هذا يلزم منه أمور عظيمة، وخطوب جليلة، ولولا أن الحاجة تستدعي هذا، لما خضته، بل ولا خاضه أسلافنا قبلنا، ذلك؛ لأن العباد مصيرهم إلى الله جل شأنه، ولم نأمر بالحكم على العباد، لكن، لما كان هذا العلم دين، وينبغي للآخذ أن يعرف عمن يأخذ دينه، كان التمحيص للموافق والبيان المخالف، مما تمس إليه الحاجة، وتستدعيه الضرورة، فمن هنا أحببت أن أبين عقيدة الإمام ابن قتيبة، وإن كان فيما سبق بيان لعقيدته رحمه الله تعالى، فأقول:

---

(١) طبع بتقديم مشهور حسن وعمر بن إبراهيم، دار غراس- الكويت، ١٤٢٢هـ، وذكره ابن خير في فهرسته(ص٢٣٣)، باسم "كتاب عبارة الرؤيا"وذكر سنده إلى مؤلفه.

(٢) وقد قام الأستاذ السيد صقر بتحقيقه، وإخراجه إخراجاً علمياً يشكر عليه.

(٣) ذكره الحافظ ابن حجر ضمن الكتب المروية له، وساق إسناد إليه في "المعجم المفهرس"(ص١١٣).

(٤) ذكره ابن النديم في الفهرست(ص١١٥)، والصفدي في:"الوافي بالوفيات "(٣٢٦/١٧).

إن الإمام ابن قتيبة ~ من الأئمة الذين ساروا على المعتقد الصحيح، وبالدليل نصـروه، وبالحجة أوضحه، وبالبرهان بين أوساط الناس بثوه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

" وهذا القول اختيار كثير من أهل السنة، منهم ابن قتيبة وأبو سليمان الدمشقي وغيرهمـا. وابن قتيبة، هو من المنتسبين إلى أحمد وإسحاق، والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة، وله في ذلك مصنفات متعددة، قال فيه صاحب كتاب: "التحديث بمناقب أهل الحديث":

"وهو أحد أعلام الأئمة والعلماء والفضلاء، أجودهم تصنيفاً، وأحسنهم ترصيفاً، له زهـاء ثلاثمائة مصنف، وكان يميل إلى مذهب أحمد وإسحاق، وكان معاصراً لإبـراهيم الحـربي ومحمد بن نصر المروزي، وكان أهل المغرب يعظمونه، ويقولون من استجاز الوقيعة في ابـن قتيبة يتهم بالزندقة، ويقولون: كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه، فلا خير فيه".

قلت: ويقال: هو لأهل السنة، مثل الجاحظ للمعتزلة، فإنه خطيب السنة، كما أن الجـاحظ خطيب المعتزلة"[١].

وحسبك حكماً من هذا الإمام البصير، والناقد الخبير، وتزكيته لابن قتيبة، ووصفه له بأنـه من أهل السنة والجماعة. ونحن نعلم أن ابن تيمية من أعلم الناس بمقالات الناس، ومن أكثر العلماء إحاطة بكتب العلماء.

وقد ساق شيخ الإسلام كلام ابن قتيبة ~ وامتدحه لموافقته قول أهل السنة، في مسألة هي من أدق المسائل، وهي مسألة اللفظ[٢].

وقد أوضح ابن قتيبة ~ عن عقيدته بقوله -وقد سبق نقله-:

" فإن قالوا لنا: كيف ذلك النظر والمنظور إليه؟

قلنا: نحن لا ننتهي في صفاته ﷻ إلا إلى حيث انتهى إليه رسول الله ﷺ ولا ندفع ما صـح عنه؛ لأنه لا يقوم في أوهامنا، ولا يستقيم على نظرنا، بل نؤمن بذلك من غير أن نقول فيه بكيفية، أو حد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، ونرجو أن يكون في ذلك من القـول والعقد سبيل النجاة والتخلص من الأهواء كلها غداً- إن شاء الله تعالى-"[٣].

---

(١) "مجموع الفتاوى"(٣٤/١٧).

(٢) انظر:"مجموع الفتاوى"(٤١٠/١٢)،(٣٤/١٧).

(٣) "تأويل مختلف الحديث" (ص٢٠٨).

وقال أيضاً:

" إن الواجب علينا: أن ننتهي في صفات الله إلى حيث انتهى في صفاته، أو حيـث انتـهى رسوله ﷺ ولا نزيل اللفظ عما تعرفه العرب، ونضعه عليه، ونمسك عما سوى ذلك"[1].

وهذه قاعدة السلف التي ساروا عليها في التعامل مع صفات الله تعالى.

وقد قام الشيخ علي العلياني بدراسة مفصلة لاعتقاد الإمام ابن قتيبة، في كتابه"عقيدة الإمام ابن قتيبة" وعقد باباً في "توضيحه لعقيدة السلف ورده على المخالفين" وقد جعل "المبحـث الأول" في "منهجه في توضيح العقيدة" وذكر فيه سبع قواعد، كلها على عقيـدة السـلف الصالح.

وختم بحثه بعد دراسة فاحصة بأن ابن قتيبة سلفي المعتقد.

المبحث التاسع: وفاته.

بعد عمر ملأه الإمام ابن قتيبة بالعلم طلباً وتحصيلاً ونشراً وتأليفاً، وفاه الأجل المحتوم.

وقد اختلف العلماء في تحديد تلك السنة التي مات فيها، وأكثر من ترجم له على أ ا سـنة ست وسبعين بعد المائتين، وكان هذا في أول ليلة من رجب[2]، وله ثلاث وستون سنة.

وذهب ابن النديم إلى أنه رحمه الله توفي سنة سبعين ومائتين[3]، وذكـره غـير واحـد ولم يرتضوه[4].

وقد كان موته فجأة، صاح صيحة سمعت من بعد، ثم أغمي عليه، ثم هدأ، فما زال يتشهد إلى وقت السحر، ثم مات عليه رحمة الله.

(1) "اختلاف اللفظ" (ص٤٤).

(2) انظر: "تاريخ بغداد"(١٧٠/١٠)، "الأنساب"(٤ /٤٥٢)، "المنتظم"(٢٧٦/١٢)، "الكامل في التاريخ"(٣٥٩/٦) ، "العبر في خبر من غبر"(٦٢/٢)، "ميزان الاعتدال"(١٩٨/٤)،"وفيات الأعيان"(٤٣/٣)، وذكر الأخير –الصفدي- أنه مات في منتصف رجب.

(3) "الفهرست"(ص١١٥).

(4) انظر:"الأنساب"(٤ /٤٥٢)، "المنتظم"(٢٧٦/١٢)، "الكامل في التاريخ"(٣٥٩/٦) ، "وفيات الأعيان"(٤٣/٣).

وكان سبب موته: أنه رحمه الله أكل هريسة حارة، حدث تلميذه أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن أيوب الصائغ أن ابن قتيبة أكل هريسة، فأصابه حرارة، فصاح صيحة شديدة، ثم أغمي عليه إلى وقت صلاة الظهر، ثم اضطرب ساعة ثم هدأ ، فما زال يتشهد إلى وقت السحر، ثم مات[١].

وقد قيل وهذا بعيد: توفي سنة اثنتين وثمانين ومائتين[٢].

---

(١) انظر: "المنتظم"(٢٧٦/١٢)، "وفيات الأعيان"(٣/ ٤٣).

(٢) ذكره الخليلي في "الإرشاد في معرفة علماء الحديث"(٦٢٧/٢).

القسم الثاني: الدراسة

[١] إثبات كون الفاتحة من القرآن الكريم، وتحقيق ما روي عن ابن مسعود من إنكارها.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأما فاتحة الكتاب، فإني أشك فيما روي عن عبد الله من تركه إثبا ا في مصحفه، فإن كان هذا محفوظاً، فليس يجوز لمسلم أن يظن به الجهل بأ ا من القرآن، وكيف يظن بـه ذلـك، وهو أشد الصحابة عناية بالقرآن، وأحد الستة الذين انتهى إليهم العلم، والـنبي ﷺ يقـول :"من أحب أن يقرأ القرآن غضاً كما أنزل، فليقرأه على قراءة ابن أم عبد"(١).

وعمر يقول فيه:"كنيف(٢) ملئ علماً"(٣).

وهو مع هذا متقدم الإسلام بدري لم يزل يسمع رسول الله ﷺ يؤم ا، وقال: "لا صلاة إلا بسورة الحمد"(٤)، وهي السبع المثاني(٥)، وأم الكتاب: أي أعظمه، وأقدم ما نزل منه، كمـا سميت مكة أم القرى؛ لأ ا أقدمها، قال الله عـز وجـل:﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا ﴾ (آل عمران:٩٦).

ولكنه ذهب فيما يظن أهل النظر إلى أن القرآن إنما كتب وجمع بين اللوحين، مخافة الشـك والنسيان والزيادة والنقصان، ورأى ذلك لا يجوز على سورة الحمد لقصرها، ولأ ا تثنى في كل صلاة وكل ركعة، ولأنه لا يجوز لأحد من المسلمين ترك تعلمها وحفظها، كما يجـوز ترك تعلم غيرها وحفظه، إذ كانت لا صلاة إلا ا.

فلما أمن عليها العلة التي من أجلها كتب المصحف، ترك كتابتها، وهو يعلم أ ا من القرآن.

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده(٧/١) وفي فضائل الصحابة(٨٤٤/٢)وابن ماجة (١٣٨) وابن حبان (٥٤٢/١٥) والطبراني(٧١/٩)من حديث أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

(٢) قال ابن منظور في "لسان العرب"(٣١٠/٩):

"أي: أنه وعاء للعلم، بم لة الوعاء الذي يضع الرجل فيه أداته، وتصغيره على جهة المدح له، وهو تصغير تعظيم للكنف".

(٣) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"(٣٤٩/٩)، وابن عساكر في "تاريخ مدينة دمشق"(١٤٤/٣٣).

(٤) أخرجه البخاري (٧٢٣)، ومسلم (٣٩٤) من حديث عبادة بن الصامت ﷺ .

(٥)كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴾(الحجر:٨٧).

ولو أن رجلاً كتب في المصحف سوراً، وترك سوراً لم يكتبها، لم نر عليه في ذلك وكفاً(١) إن شاء الله تعالى"(٢).

الدراسة:

ذكر الإمام ابن قتيبة عن بعض الطاعنين في كتاب الله تعالى احتجاجهم بما يروى عن ابن مسعود من أنه ترك كتابة الفاتحة في مصحفه، في حين أنها مثبتة في مصحف أبي بن كعب وغيره من مصاحف الصحابة ﷺ ؛ لينطلقوا من خلال هذا إلى الطعن في كتاب الله تعالى، وكبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً.

ومن النص السابق يفهم ما يلي:

أن الإمام لا يرى ثبوته عن ابن مسعود.

أن ابن مسعود لا ينكر كون الفاتحة من القرآن، ولكنه ينكر كتابتها. وفرق بين الأمرين. ولذلك فلو أراد شخص أن يكتب المصحف، فكتب بعض السور وترك بعضها لم يكن عليه إثم.

أن هذا الوارد عن ابن مسعود على فرض ثبوته، يحمله ابن قتيبة على أن ابن مسعود نظر إلى المقصود من كتابة القرآن الكريم، وهو خشية ضياعه، وهذه العلة منتفية في فاتحة الكتاب؛ إذ يجب على كل مسلم تعلمها وحفظها.

وللعلماء عما ذكر عن ابن مسعود أجوبة عدة، منها:

أن هذا باطل ولا يصح عن ابن مسعود، ومن أقدم من صرح بهذا من أهل العلم الإمام ابن حزم الظاهري حيث قال:

"وكل ما روي عن ابن مسعود: من أن المعوذتين، وأم القرآن لم تكن في مصحفه، فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتان"(٣).

قال الإمام النووي:

---

(١)يطلق الوكف على الإثم والعيب، ولعل الأول هو المراد ههنا، انظر:"النهاية"(٢١٩/٥)،"لسان العرب"(٣٦٣/٩).

(٢)"تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧-٤٩).

(٣) "المحلى"(٣٢/١).

"أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن، وأن من جحد شيئاً منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه"[1].

وهكذا قال الرازي في تفسيره[2].

لكن الحافظ ابن حجر لم يرتض هذا التضعيف، ورآه من الطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند، فقال:

"وأما قول النووي في شرح المهذب: أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وأن من جحد منهما شيئا كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل ليس بصحيح، ففيه نظر...والطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند لا يقبل بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل"[3].

وقال السيوطي:" قلت: وإسقاطه الفاتحة من مصحفه أخرجه أبو عبيد بسند صحيح"[4].

وعلى القول بصحته، فقد أجاب علماء الإسلام، وردوا كيد الطاعنين بكتاب الله تعالى من خلال الرواية المذكورة، فمن ذلك:

- قالوا: إن ابن مسعود لم ينكر كونها من القرآن إنما أنكر كتابتها، وقد أشار الإمام ابن قتيبة إلى هذا الوجه، كما أنه مروي عن ابن مسعود ﵁، وقد أبان في الرواية عن علة الإنكار، فقد روى أبو بكر الأنباري عن إبراهيم النخعي: قيل لعبد الله بن مسعود: لم لم تكتب فاتحة الكتاب في مصحفك؟ قال: لو كتبتها، لكتبتها مع كل سورة.

قال أبو بكر: يعني أن كل ركعة سبيلها أن تفتتح بأم القرآن قبل السورة المتلوة بعدها، فقال: اختصرت بإسقاطها ووثقت بحفظ المسلمين لها ولم أثبتها في موضع فيلزمني أن أكتبها مع كل سورة إذ كانت تتقدمها في الصلاة"[5].

---

(١)"المجموع"(٣٦٣/٣).

(٢) انظر: "تفسير الرازي"(١٧٨/١).

(٣) "فتح الباري" (٧٤٣/٨).

(٤)"الإتقان في علوم القرآن"(٢١٤/١)،وانظر: "الدر المنثور"(١٠/١)،"فتح القدير"(١٥/١).

(٥) انظر:" تفسير القرطبي"(٨١/١).

فهذا النص بين الدلالة على أنه لم ينكر كو ا قرآناً، إذ لو كان هذا هو الدافع له، لقـال: وكيف أكتب في القرآن ما ليس منه؟! لكنه علل بعلة أخرى، لا تدل البتة على أنه ينفـي سورة الفاتحة من القرآن.

وقيل: لم ينكر كو ا من القرآن ولكن لم يكتبها لشهر ا.

ذكر هذا الوجه الإمام السمعاني[1].

- وقيل: لم ينكر ابن مسعود كو ا من القرآن ولكنه أنكر كتابتها؛ لأنه كانت السنة عنده ألا يكتب في القرآن إلا ما أمر النبي ﷺ بكتابته، وهو لم ير ولم يسمع من النبي ﷺ شيئا فيه الأمر بكتابتها، وهذا تأويل منه وليس جحدا لكو ا قرآناً.

وهذا الوجه قد ذكره الإمام الباقلاني ~ [2].

الترجيح:

وبعد النظر في كلام أهل التحقيق لا يبقى -عند منصف- أدنى شك في بطلان ما ينسب إلى ابن مسعود من إنكاره الفاتحة، وكيف يسوغ عاقل لنفسه أن ينسب هذا إلى ابن مسـعود، وقد ثبت كون الفاتحة من كتاب الله تعالى من وجوه عديدة لا يخفى بعضها عمن هو دون ابن مسعود، فكيف بابن مسعود. وابن مسعود ممن سمع النبي ﷺ كثيرا يقرأ ا، والنبي ﷺ لا يقرأ في الصلاة إلا مما هو من كلام الله تعالى، فهذا الظن" لا تصلح إضافته إلى أدنى المؤمنين في عصرنا، فضلاً عن أضافته إلى رجل من الصحابة"[3] . بل من أكابرهم، ومن المعـدودين من القراء على لسان النبي ﷺ.

وما روي عنه لا يفهم منه إنكار كون الفاتحة من القرآن العزيز، ولكنه أنكر كتابتها، وفرق بين الأمرين -كما سبق- وجائز أن يكون سبب ذلك راجع لجميع ما ذكره أهل العلـم. والعلم عنده سبحانه وتعالى.

---

(١) انظر:"تفسير السمعاني"(٣١٠/٦).

(٢) انظر:"الانتصار للقرآن"(٣١٨/١)، و"البرهان في علوم القرآن"(١٢٨/٢).

(٣) من كلام الإمام الباقلاني، نقله عنه الزركشي في "البرهان في علوم القرآن"(١٢٧/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:٤).

---

[٢] وفيها مسألة واحدة، وهي: المراد بالدين في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"الدين : الجزاء. ومنه قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:٤)، أي: يوم الجزاء والقصاص، ومنه يقال : دنته بما صنع، أي جزيته بما صنع ،وكما تدين تدان"[١] .

الدراسة

فسر الإمام ابن قتيبة ~ الدين في آية الفاتحة بالجزاء، وهو شامل للجزاء على الخير والشر.

وقد ذهب إلى هذا التأويل أكثر المفسرين، فقد جاء عن ابن عباس وابن جريج(٢) وقتادة(٣).

قال ابن عباس :

"يوم الدين" يوم الحساب للخلائق، وهو يوم القيامة يدينهم بأعمالهم إن خيرا فخير، وإن شراً فشر، إلا من عفا عنه"[١].

---

(١)"تأويل مشكل القرآن" (ص٤٥٣).

(٢) أخرجه الطبري (٦٨/١).

(٣) أخرجه الطبري (٦٨/١).

واختاره ابن جرير وقال:
"وبما قلنا في تأويل قوله يوم الدين جاءت الآثار عن السلف من المفسرين"[٢].
ولما ذكر الإمام ابن كثير ما روي عن ابن عباس من تفسيره للدين بالجزاء، قال:
" وكذلك قال غيره من الصحابة والتابعين والسلف، وهو ظاهر"[٣].
و ـذا التفسير صدر كثير من المفسرين تفسيرهم للآية الكريمة[٤].
وفي معنى الدين أقوال أخرى مفرقة في كتب التفسير:
فقيل: معنى الدين ههنا: الحساب، حكاه الإمام ابن الجوزي في تفسيره قولاً مغايراً للقـول السابق، حيث قال:
"وفي الدين هاهنا قولان:
أحدهما: أنه الحساب. قاله ابن مسعود
والثاني: الجزاء. قاله ابن عباس"[٥].
وهذا القول- تفسير الدين بالحساب- منسوب أيضا: إلى الإمام مجاهد رحمه الله تعالى[٦].
وقيل: القضاء.
وينسب هذا القول إلى ابن عباس رضي الله عنه [٧].
وقيل: معنى الدين ههنا: الشريعة.
وقيل: الطاعة[٨].
وقيل : الدين: القهر، يقال دنته، فدان، أي: قهرته، فذل[١].

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره(٦٨/١).
(٢) "تفسير الطبري"(٦٨/١).
(٣) "تفسير ابن كثير"(٢٦/١).
(٤) انظر: "تفسير البيضاوي"(٥٧/١)، "تفسير ابن كثير"(٢٦/١)، "تفسير أبي السعود"(١٥/١)، "فتح القدير"(٢٢/١).
(٥) "زاد المسير"(١٣/١).
(٦) نسبه إليه الإمام ابن عطية في تفسيره(٧١/١)
(٧) انظر:"تفسير القرطبي"(١٠١/١)،و"البحر المحيط"(٣٨/١) .
(٨) حكى هذين القولين: الإمام البيضاوي في تفسيره (ج١/ص٥٩). وانظر: "تفسير البغوي"(٤٠/١)، و"حاشية الشهاب"(١٠٤/١)،"روح المعاني"(٨٥/١).

الترجيح:

لعل الراجح –إن شاء الله تعالى- من الأقوال السابقة هو ما ذهب إليه جمهور أهل التفسير، قال الإمام ابن عطية:

" وهذا النحو من المعنى، هو الذي يصلح لتفسير قوله تعالى:﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ أي: يوم الجزاء على الأعمال والحساب بها"[٢].

ويؤيد هذا التفسير: أنه قد جاء في القرآن الكريم ما يدل على تأويل الدين بالجزاء، كما في قوله تعالى:

﴿كَلَّا بَلۡ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴾ (الانفطار:٩) أي: بالجزاء.

وكذا في قوله سبحانه: ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٧ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ١٨ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗاۖ وَٱلۡأَمۡرُ يَوۡمَئِذٖ لِّلَّهِ ﴾ (الانفطار:١٧-١٩).

وقال تعالى:﴿ أَءِنَّا لَمَدِينُونَ ﴾ (الصافات:٥٣)، أي: لمجزيون بأعمالنا.

وقال تعالى:﴿ فَلَوۡلَآ إِن كُنتُمۡ غَيۡرَ مَدِينِينَ ﴾ (الواقعة:٨٦) أي: غير مجزيين بأعمالكم.

وأما القول الثاني والثالث: فهما قريبان من الجزاء، ولا ينبغي جعلهما قولين متغايرين، ولا أن نعدهما رأيين متباينين، فالجزاء والحساب والقضاء ألفاظ متقاربة، فالاختلاف بينها اختلاف لفظي، ولذا قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى:

" ومعاني هذه الثلاثة متقاربة"[٣] .

وقال الإمام ابن عطية لما ذكر قول مجاهد:

" وهذا عندي يرجع إلى معنى الجزاء"[٤].

---

(١) انظر:"تفسير البغوي"(٤٠/١)، "البحر المحيط"(٣٨/١) .

(٢) "المحرر الوجيز"(٧١/١).

(٣) "تفسير القرطبي"(١٠١/١).

(٤)"المحرر الوجيز"(٧١/١).

وأما الرابع وهو الشريعة، فيحتاج معه إلى تقدير، وهو: يوم لا ينفع فيه إلا الدين[1].

ولا شك أن التقدير لا يصار إليه إلا عند الحاجة إليه، ولا حاجة ههنا، وعليه؛ فالمعنى الأول أولى من هذا المعنى لما ذكرت.

وأما تفسير الدين بالطاعة، فالمعنى على هذا يكون:

مالك يوم الطاعة، والانقياد المطلق لله تعالى.

ولا شك أن يوم القيامة تكون الطاعة لله والانقياد لأمره، فليس لغيره سبحانه طاعة، فهو معناً حق، لكن لم نجد في القرآن الكريم وصف يوم القيامة بيوم الطاعة، فحمل ألفاظ القرآن على المعهود المألوف أولى. وليس كل معنى جاء في العربية يصح تفسير ألفاظ القرآن الكريم به.

كما أن في تفسير الدين بالجزاء معنى ليس في تفسيره بالطاعة، ألا وهو أن الجزاء يفيد رجوع الناس، وأ م مجزيون على أعمالهم، ومحاسبون عليها، فيلحق سامعه رهب من هذا اليوم.

وبالقاعدة التي ذكرت نرد تفسير من فسر يوم الدين بيوم القهر والذلة، كما أن يوم الدين ليس يوم قهر وذلة، فقط، بل هو أيضا يوم عزٍ لأهل الإيمان، وليس وصفه بالقهر والذلة بأولى من وصفه بالعز وإظهار شرف أهل الإيمان.

والعلم عنده سبحانه وتعالى.

---

(١)كما حكاه الإمام البغوي في تفسيره (١/٤٠).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ الٓمٓ ١ ﴾ (البقرة:١).

- -

- - - - - - - - - - - - - -

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٣] ما المراد بالأحرف المقطعة الواردة في أول بعض السور المكية.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"قد اختلف المفسرون في الحروف المقطعة :

فكان بعضهم يجعلها أسماء للسور، تعرف كل سورة بما افتتحت به منها.

وكان بعضهم يجعلها أقساماً.

وكان بعضهم يجعلها حروفا مأخوذة من صفات الله تعالى، يجتمع ا في المفتـتح الواحـد صفات كثيرة، كقول ابن عباس في ﴿ كٓهيعٓصٓ ﴾ (مريم:١):إن "الكاف"من كاف، و"الهاء" من هاد، و"الياء" من حكيم ،و"العين"من عليم ،و"الصاد"من صادق .

وقال الكلبي هو: كتاب كاف ،هاد، حكيم ،عالم ، صادق[1].
ولكل مذهب من هذه المذاهب وجه حسن ، ونرجوا ألا يكون ما أريد بالحروف خارجا منها، إن شاء الله.
فإن كانت أسماء للسور، فهي أعلام تدل على ما تدل عليه الأسماء من أعيان الأشياء وتفرق بينها . فإذا قال القائل : قرأت ﴿ الٓمٓصٓ ﴾ (الأعراف:١) ، أو قرأت ﴿ صٓ ﴾(ص:١).
أو ﴿ نٓ ﴾(القلم:١) دل بذاك على ما قرأ..
وإن كانت أقساماً، فيجوز أن يكون الله عز وجل أقسم بالحروف المقطعة كلها، واقتصر على ذكر بعضها من ذكر جميعها ،فقال: ﴿ الٓمٓ ﴾ (البقرة:١) وهو يريد جميع الحروف المقطعة، كما يقول القائل: تعلمت:"ا ب ت ث" وهو لا يريد تعلم هذه الأربعة الأحرف، دون غيرها من الثمانية والعشرين..
وإنما أقسم الله بحروف المعجم؛ لشرفها، ولأ ا مباني كتبه الم لة بالألسنة المختلفة، ومباني أسمائه الحسنى وصفاته العلى، وأصول كلام الأمم، ا يتعارفون، ويذكرون الله ويوحدون.
ووقع القسم ا في أكثر سور على القرآن، فقال:﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِ ﴾ (البقرة:١-٢) كأنه قال :وحروف المعجم لهو الكتاب لا ريب فيه..
وإن كانت حروفاً مأخوذة من صفات الله، فهذا فن من اختصار العرب، وقلما تفعل العرب شيئاً في الكلام المتصل الكثير، إلا فعلت مثله في الحرف الواحد المنقطع...
ومن ذهب إلى هذا المذهب فلا أراه أراد أيضاً إلا القسم بصفات الله..
وقد كان قوم من المفسرين يفسرون بعض هذه الحروف، فيقولون:
"طه" يا رجل، "ويس" يا إنسان، "ونون"الدواة، وقال آخر: الحوت.
"وحم" قضي والله ما هو كائن، "وقاف": جبل محيط بالأرض. "وصاد" بكسر الدال من المصاداة، وهي المعارضة.
وهذا ما لا نعرض فيه؛ لأنا لا ندري كيف هو، ولا من أي شيء أخذ، خلا "صاد"وما ذهب إليه فيها"[1].

---

(١) أخرجه الطبري(٤١/١٦).

الدراسة:

من خلال النص السابق يظهر أن الإمام ابن قتيبة ذكر ثلاثة أقـوال في تفسـير الحـروف المقطعة، ورأى رحمه الله أ ا كلها صواباً، وأن الحق لا يعدوها، ولا يخرج عنها. فجـائز أن تكون أعلاما للسور، وأن تكون أحرفا للقسم، وأن تكون حروفا مأخوذة من صفات الله.

وكأن الإمام رحمه الله تعالى يذهب إلى أن هذا الأقوال ليست مختلفة اختلاف تباين، فقـد يقال ا جميعها، ويدل على هذا إيراده لها دون غيرها، مع أن ثمة أقوال أخرى في تأويلـها. كما أنه لم يردها، بل كان يعبر لبعضها بالجواز، وقال: إن الحق لا يعدوها، في حين أنه رد القول الأخير الذي لم يرتضه. كما نص -رحمه الله تعالى- على أن من أراد ا الدلالة على الصفات قد أراد ا القسم. كما أن هذه الأقوال غير متناقضة. فهذا نقوله لكن الجزم بـه صعب.

وقد رد الإمام قول من فسر هذه الأحرف وعين لها معناً لا دليل عليه، كمن قال:"طه" يـا رجل، "ويس" يا إنسان.

ويفهم من هذا أيضاً أن الإمام يرى أن لها معنى، ولذلك صوب قول من قال: إ ا تدل على صفات الله تعالى.

وقد ذهب الإمام ابن أبي حاتم إلى ما ذهب إليه الإمام ابن قتيبة وأن الجمع ممكن، فهي أسماء للسور وهي من أسماء الله تعالى يفتتح ا السورة[2].

وقد اختلف العلماء في الحروف المقطعة على أقوال[3] ، منها:

أ ا من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، ومن المعلوم أن المتشابه لا يطلب تأويله ؛ لنـهي الله عن ذلك.

وقد حكى القرطبي وغيره هذا القول: عن أبي بكر الصديق وعمر وعثمان وعلـي و ابـن مسعود[1].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن" ص٣٠١-٣١٠، بتصرف يسير.

(٢) ذكره عنه الإمام ابن كثير في تفسيره(٣٧/١)، ولم أجده في المطبوع.

(٣) انظر: "زاد المسير"(٢٠/١).

وإليه ذهب ابن حزم والشوكاني والشنقيطي في أحد قوليه،ولعله الأول منهما[٢].
الثاني: أن الحروف المقطعة في القرآن اسم الله الأعظم إلا أنا لا نعرف تأليفه منها.
ويروى هذا القول عن ابن مسعود[٣] وابن عباس[٤].
وقريب من هذا القول قول من قال: إ ا من أسماء الله تعالى وصفاته، بل إن بعض أهل العلم يجعلهما قولاً واحداً، كما صنع ابن جرير الطبري وابن أبي حاتم وابن كثير[٥].
الثالث: أنه أشار بما ذكر من الحروف إلى سائرها، والمعنى: أنه لما كانت الحروف أصـولا للكلام المؤلف أخبر أن هذا القرآن إنما هو مؤلف من هذه الحروف، فهي حـروف هجـاء موضوع.
وهذا القول مروي عن الإمام مجاهد(٦).
الرابع: أ ا أسماء للسور.

وينسب هذا القول إلى: مجاهد وقتادة وابن جريج وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم[٧].
قال الزمخشري:" وعليه إطباق الأكثر"[٨] ونقل عن سيبويه أنه نص عليه.
وذهب إليه من المعاصرين محمد عبده[٩].
الخامس: أ ا حروف دالة على أسماء أخذت منها، وحذفت بقيتها، فالألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد(١٠).

---

(١) انظر: تفسير السمرقندي (٤٧/١)،"تفسير القرطبي"(١٠٨/١)،"زاد المسير"(٢٠/١)، و"تفسير ابن كثير"(٣٨/١).
(٢) انظر: "النبذة الكافية"(٥٥/١)، "فتح القدير"(٣٢/١)،و"أضواء البيان"(٢٧٠/١).
(٣) رواه ابن جرير في تفسيره(٨٧/١).
(٤) أخرجه الطبري(٨٧/١) وابن أبي حاتم (٣٢/١).
(٥) انظر: "تفسير ابن جرير"(٨٧/١)،وابن أبي حاتم(٣٢/١)، وتفسير ابن كثير(٣٨/١).
(٦) رواه عنه الإمام ابن جرير في تفسيره (٨٨/١)،وانظر: تفسير ابن كثير(٣٨/١).
(٧) انظر: "تفسير ابن جرير" (٨٧/١)، وتفسير ابن كثير(٣٨/١)،و"أضواء البيان"(١٦٥/٢).
(٨) "الكشاف"(١٣/١). ونقله الإمام ابن كثير ولم يتعقبه، وهكذا قال البيضاوي (٨٩/١)، وأبو السعود (١١٥/٤)، والقاسمي في تفسيره(٢٤٢/١).
(٩) انظر:"تفسير المنار"(١٢٢/١).
(١٠) حكاه السمرقندي في تفسيره(٤٧/١) ولم ينسبه لأحد، ونسبه القرطبي(١٥٥/١) إلى جماعة منهم ابن عباس.

السادس: أ ا قسم أقسم الله جل وعلا ا .
ويذكر هذا القول عن ابن عباس والكلبي(١).
السابع: أنه شامل لجميع المعاني المذكورة عدا القول الثالث المنسوب إلى مجاهد رحمه الله.
وهذا ما ذهب إليه ابن جرير رحمه الله تعالى، وابن أبي حاتم -وقد سبق ذكره- قـال ابـن جرير:
"والصواب من القول عندي في تأويل مفاتح السور التي هي حروف المعجم: أن الله جـل ثناؤه جعلها حروفا مقطعة، ولم يصل بعضها ببعض، فيجعلها كسـائر الكـلام المتصـل الحروف؛ لأنه عز ذكره أراد بلفظه الدلالة بكل حرف منه على معان كثيرة لا على معـنى واحد، كما قال الربيع بن أنس، وإن كان الربيع قد اقتصر به على معان ثلاثة دون مـا زاد عليها"(٢). ثم نص على استثناء القول المشار إليه.

التـرجيح:
لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- من الأقوال السابقة قول من قال: إن هذه أحرف ليس لها معنى، فهي حروف هجائية، ولكن لها حكمة بالغة، فليس في القرآن شيء لا فائدة فيه، ولا طائل من وراءه.
وهذا قول مجاهد رحمه الله تعالى، وقطرب من أهل العربية. وذهب إليه من المعاصرين الشيخ رشيد رضا والشنقيطي وابن عثيمين-رحمة الله تعالى عليهم أجمعين-[٣].
ودليل هذا القول أن الله سبحانه أنزل كتابه العزيز باللسان العربي، ونحن نجـد في اللسـان العربي أن الأحرف الهجائية ليس لها معنى في ذا ا، فكذلك فلتكن هذه الأحرف المقطعة.
قال الشيخ ابن عثيمين ~ :

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير (٨٧/١)، "تفسير السمرقندي"(٤٦/١)،"تفسير القرطبي"(١١٠/١)، "زاد المسير"(٢٠/١)،"فتح القدير"(٣٧/١).
(٢) "تفسير ابن جرير"(٩٣/١).
(٣) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٥٥/١-٥٦)، "البحر المحيط"(١٥٧/١)،"تفسير المنار"(١٢٢/١، ٢٩٦/٨)، "أضواء البيان"(١٦٦/٢)، "تفسير سورة (ص)" للشيخ ابن عثيمين(ص١١)، "تفسير سورة البقرة"لابن عثيمين(٢٢/١).

" وأصح الأقوال فيها القول الثاني، وهو: أ ا حروف هجائية ليس لها معنى على الإطـلاق؛ وهذا مروي عن مجاهد؛ وحجة هذا القول: أن القرآن نزل بلغة العرب؛ وهذه الحروف ليس لها معنى في اللغة العربية، مثل ما تقول: ألف؛ باء؛ تاء؛ ثاء؛ جيم؛ حاء...؛ فهـي كـذلك حروف هجائية"[1].

وأما الحكمة منها على هذا القول، فهي بيان إعجاز القرآن الكريم وأن هذا القرآن الـذي أعجز الفصحاء، إنما هو مركب من الأحرف التي تستعملو ا في النطق والبيان، فإن كنـتم صادقين بتحديه،فأتوا بمثله. ويؤيد هذا أنه -في الغالب- لا تبدأ السورة ذه الأحـرف وإلا يأتي بعدها ذكر القرآن الكريم.

يقول الشيخ الشنقيطي:

"أما القول الذي يدل استقراء القرآن على رجحانه، فهو أن الحروف المقطعـة ذكـرت في أوائل السور التي ذكرت فيها؛ بياناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون ا، وحكى هذا القول الـرازي في تفسيره عن المبرد وجمع من المحققين، وحكاه القرطبي عن الفراء وقطرب، ونصره الزمخشري في الكشاف، قال ابن كثير: وإليه ذهب الشيخ الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية وشـيخنا الحافظ المتهد أبو الحجاج المزي وحكاه لي عن ابن تيمية.

ووجه شهادة استقراء القرآن لهذا القول: أن السور التي افتتحت بالحروف المقطعة يذكر فيها دائماً عقب الحروف المقطعة الانتصار للقرآن وبيان إعجازه، وأنه الحق الذي لا شك فيـه، وذكر ذلك بعدها دائماً دليل استقرائي على أن الحروف المقطعة قصد ا إظهـار إعجـاز القرآن، وأنه حق"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴾ (البقرة:٩).

(١)"تفسير سورة البقرة"(٢٢/١)، وانظر:" تفسير سورة يس"(ص٨).

(٢) "أضواء البيان"(١٦٨/٢).

وفيها مسألة واحدة وهي:

[٤] بيان معنى مخادعة المنافقين لله تعالى.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ ﴾ يريد: إنهم يخادعون المؤمنين بالله، فإذا خادعوا المؤمنين، فكأنهم خادعوا الله، وخداعهم إياهم، قولهم لهم إذا لقوهم: آمنا"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى مخادعة المنافقين لله تبارك وتعالى على أقوال:

القول الأول: المراد أنهم يخادعون المؤمنين، فصاروا كأنهم يخادعون الله بمخادعتهم لأهل الإيمان.

وعلى هذا فاسم الله ههنا مقحم، من قولهم: أعجبني زيد وكرمه، أي: كرم زيد[٢].

وقريب من هذا القول: ما روي عن الحسن البصري[٣]، وقال به جمع من العلماء[٤]: المراد: يخادعون رسول الله. وعلى هذا ففي الآية محذوف.

وعلى كلا القولين: فقد جعل الله سبحانه خداعهم لرسوله خداعا له؛ لأنه دعاهم برسالته، وهذا كقوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ ﴾ (الفتح: ١٠).

وكذلك إذا خادعوا المؤمنين، فقد خادعوا الله، وفي هذا بيان لمكانة نبيه ﷺ ولأهل الإيمان وشدة صلتهم بربهم تبارك وتعالى، ولذا نسب سبحانه المخادعة له، وهو لا يخدع لكن؛ لأنها وقعت على رسول الله وعلى أهل الإيمان.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٤٢).

(٢) ونسبه ابن عادل في"اللباب"(٩٥/١) إلى الزمخشري، لكن الزمخشري حكاه وجهاً في معنى الآية مع وجوه أخرى.

(٣) ذكره عن الحسن ابن عطية في"المحرر الوجيز"(٩٠/١)، والسمعاني(٤٨/١)، وانظر:"تفسير القرطبي"(١٩٥/١).

(٤) منهم العز بن عبد السلام في تفسيره (١٠٣/١-اختصار النكت)، والنسفي في تفسيره(١٧/١)، والخازن في تفسيره (٣٣/١)، وانظر:"الكشاف"(٩٦/١)، "تفسير القرطبي"(١٩٥/١)، "البحر المحيط" (١٨٤/١).

القول الثاني:أن المعنى يخادعون الله بظنهم الباطل وبزعمهم الفاسد، فيفعلون ما يفعلون من إظهار الإيمان وإبطان الكفر، ظانين أنهم خدعوا الله وعباده المؤمنين، وهذا كما في قوله تعالى: ﴿وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ﴾ (طه:٩٧)أي: بزعمك الباطل.

وهو قول ابن زيد[١]، واختاره ابن جرير الطبري والواحدي وابن كثير وابن جزي الكلبي والشوكاني[٢]، قال القرطبي:

"قال علماؤنا: "معنى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ﴾ أي: يخادعونه عند أنفسهم، وعلى ظنهم"[٣].

قال ابن جرير:

"فإن قال قائل: وكيف يكون المنافق لله وللمؤمنين مخادعاً، وهو لا يظهر بلسانه خلاف ما هو له معتقد إلا تقية؟!! قيل: لا تمتنع العرب أن تسمي من أعطى بلسانه، غير الذي هو في ضميره تقية؛ لينجو مما هو له خائف، فنجا بذلك مما خافه، مخادعاً لمن تخلص منه بالذي أظهر له من التقية، فكذلك المنافق سمي مخادعا لله وللمؤمنين بإظهاره ما أظهر بلسانه تقية مما تخلص به من القتل والسباء والعذاب العاجل وهو لغير ما أظهر مستبطن"[٤].

القول الثالث[٥]:المعنى: أن صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الإيمان وهم كافرون صورة من يخادع، فالآية وصفت صورة فعلهم الصادر عنهم، فمخادعة المنافقين الله هو من حيث الصورة، لا من حيث المعنى.

قال الزجاج في معنى هذه الجملة: "يظهرون غير ما في أنفسهم"[٦].

وهذا قول مقاتل بن سليمان وابن عزيز السجستاني والماوردي وابن عادل والسيوطي[٧].

---

(١) أخرجه الطبري (١١٨/١).

(٢) انظر: "تفسير الطبري"(١١٨/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٣٧/١)، "الوجيز" للواحدي"(٩٢/١)،" تفسير ابن كثير"(٤٨/١)، "فتح القدير"(٤١/١)، وانظر:"تفسير السمعاني"(٤٨/١).

(٣) "تفسير القرطبي" (١٩٥/١).

(٤)"تفسير الطبري"(١١٨/١)، وانظر: "معاني القرآن"للزجاج(٨٥/١)، "معاني القرآن"للنحاس(٨٩/١).

(٥) انظر: "تفسير القرطبي"(١٩٥/١)، "تفسير الرازي"(٥٧/٢)،"البحر المحيط" (١٨٤/١)، "اللباب"(٩٥/١).

(٦) "معاني القرآن"للزجاج(٨٥/١).

(٧) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٢/١)،"غريب القرآن"لابن عزيز (ص٥٢٨)، "النكت والعيون"(٧٣/١)، "اللباب في علوم الكتاب" (٣٣٧/١)، "تفسير الجلالين"(ص٤).

وهذا في الحقيقة: ينتهي إلى القول السابق.

القول الرابع:أي: يخالفون الله ويكذبونه

وإليه ذهب جمع من المفسرين، منهم: السمرقندي والثعلبي والبغوي [1].

وهذا يكاد يلتقي مع القول الثالث؛ لأن مجرد المخالفة والتكذيب لا يطلق عليهـا مخادعـة، فهاهم الكفار المجاهرون بتكذيب الله وأنبيائه لا يطلق عليهم منافقون، لكنها تطلق على من خالف وكذب ثم لجأ إلى المخادعة بإظهار الإيمان المزعوم، وإبطان الكفر المستقر في القلب.

القول الخامس[2]:أن أصل الخداع عند العرب: الفساد، وأنشدوا:

أبيض اللون لذيذ طعمه   طيب الريق إذا الريق خدع[3] .

أي فسد. وعلى هذا، فالتأويل: يفسدون ما يظهرون من الإيمان بما يضمرون من الكفر.

الترجيح

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه الطبري ومن وافقه من أن المراد، هـو أنهـم يخادعون الله ظناً منهم، فالمخادعة: أن يظهر المخادع لمن يخادعه شيئاً، ويبطن خلافه، لكي يتمكن من مقصوده ممن يخادع، فهذا هو معنى المخادعة، فهي تتضمن فعلاً وقصداً، ففعلهم هو إظهار الإيمان وإبطان الكفر، ولنقص معرفة المنافقين بالله، وعدم تقديرهم لربهم وتعظيمه ظنوا أنهم يخدعونه بهذا الصنيع القبيح، فهذا هو قصدهم قاتلهم الله أنى يؤفكون.

---

(١) انظر: "تفسير السمرقندي"(٥٢/١)،"تفسير الثعلبي"(١٥٢/١)، "تفسير البغوي"(٤٩/١).

(٢) انظر:"زاد المسير"(٣٠/١).

(٣) البيت لسويد بن أبي كاهل اليشكري كما في"المفضليات"(١٩٠/١)، و"الأمالي"للقالي(٣٢١/٢)، وفي"اللسان"(٦٥/٨).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (البقرة:١٤-١٥).

---

[5] وفيها مسألة واحدة، وهي: بيان المراد بالاستهزاء من الله ﷻ .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومن ذلك(١): الجزاء عن الفعل بمثل لفظه، والمعنيان مختلفان:

نحو قول الله تعالى : ﴿ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ أي: يجـازيهم جـزاء الاستهزاء"(٢).

الدراسة:

يظهر من كلام الإمام السابق أن لفظة الاستهزاء لا يثبت معناها المتبادر منها، بل المعنى مغاير لظاهر اللفظ، كما صرح رحمه الله تعالى ـذا بإدراج هذه الآية الكريمة تحت "بـاب: مـا يخالف ظاهر اللفظ معناه". فلفظ الاستهزاء جيء به من أجل أن الفعل الصادر من المنافقين هو الاستهزاء، وفعل الله الذي هو عقاب هؤلاء وقع في مقابلة هذا الاستهزاء، فمـن هـذا الباب أطلق عليه استهزاء، ومفاد هذا عدم إثبات هذا الوصف لله تبارك وتعالى.

وقد ذهب إلى هذا القول الإمام البغوي ~ ، فقد قال في تفسيره:

" أي: يجازيهم جزاء استهزائهم، سمي الجزاء باسمه؛ لأنه في مقابلته، كما قال الله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ﴾ (الشورى: ٤٠)"(٣).

وذهب إليه من المتأخرين ابن عاشور(٤).

---

(١)أي مما يخالف ظاهر اللفظ معناه، فقد أدرجها ضمن هذا الباب.

(٢)"تأويل مشكل القرآن" (ص٢٧٧).

(٣) "تفسير البغوي"(١/ ٣٧).

(٤) "التحرير والتنوير"(١/٢٩٣).

وعزى الإمام ابن عطية والقرطبي هذا القول إلى جمهور العلماء[(١)].

كما أنه المختار عند أهل اللغة: قال ابن منظور:

" ويجوز، وهو الوجه المختار عند أهل اللغة، أن يكون معنى:"يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ" يجازيهم على هزئهم بالعذاب، فسمي جزاءُ الذنب باسمه"[(٢)].

وفي معنى الاستهزاء من الله تبارك وتعالى، اختلف المفسرون على أقوال عدة، وحاصها يدور على الأقوال الآتية:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة والبغوي وغيرهما من أهل العلم من أن المراد أنه يجازيهم على استهزائهم، ويـ ل م الحقارة والهوان، فقوبل اللفظ بمثله لفظاً، وإن خالفه معنى.

القول الثاني: استهزاؤه م: توبيخه إياهم، ولومه لهم على ما ركبوا من معاصي الله والكفر به، كما يقال : إن فلاناً ليهزأ منه منذ اليوم ويسخر منه، يراد به: توبيخ الناس إياه، ولومهم له، أو إهلاكه إياهم وتدميره لهم[(٣)].

القول الثالث: أن الله تعالى يفعل م أفعالا هي في تأمل البشر هزو حسبما يروى أن النـار تجمد كما تجمد الإهالة فيمشون عليها، ويظنو ا منجاة، فتخسف م، وما يروى أن أبواب النار تفتح لهم ، فيذهبون إلى الخروج[(٤)].

القول الرابع: أن استهزاؤه م هو استدراجهم من حيث لا يعلمون وذلك أ م بدرور نعـم الله الدنيوية عليهم يظنون أنه راض عنهم، وهو تعالى قد حتم عذا م، فهذا على تأمل البشر كأنه استهزاء[(٥)].

(١) انظر:"المحرر الوجيز"(٩٧/١)،"الجامع لأحكام القرآن"(٢٠٧/١)،"تفسير ابن أبي زمنين"(١٢٣/١)،"تفسير السمعاني" (٥١/١)،"فتح القدير"(٤٤/١).

(٢)"لسان العرب"(١/ ١٨٣)، وكذا عزاه لهم الزجاج في "معاني القرآن"(٩٠/١) .

(٣) ذكر هذا القول: ابن جرير الطبري في تفسيره(١٣٣/١) وابن الجوزي(٣٦/١)، وابن كثير (٥٢/١).

(٤) انظر:"الوسيط"للواحدي(٩١/١)،"الدر المنثور" (٧٩/١) " المحرر الوجيز"(٩٧/١)،"الجامع لأحكام القرآن"(٢٠٨/١)، "تفسير البيضاوي"(١٧٩/١)،"تفسير العز بن عبد السلام"(١٠٥/١).

(٥) ذكره:ابن عطية في" المحرر الوجيز"(٩٧/١)، وابن جرير الطبري في تفسيره(١٣٣/١) وابن الجوزي(٣٦/١)، والقرطبي في"الجامع لأحكام القرآن"(٢٠٨/١)، وابن كثير في تفسيره(٥٢/١).

القول الخامس: أن الاستهزاء م، أن يقال لأحدهم في النار، وهو في غاية الـذل: ﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾ (الدخان:٤٩)[١] .

القول السادس: أن استهزاء الله تعالى م، هو أن الله تعالى يظهر لهم من أحكامه في الـدنيا خلاف الذي لهم عنده في الآخرة، كما أظهروا للنبي ﷺ والمؤمنين في الدينا ما هـم علـى خلافه في سرائرهم[٢].

لكن الإمام الرازي لم يرتض هذا الوجه وضعفه، فقال:

"وهذا التأويل ضعيف؛ لأنه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا، فقد أظهر الأدلة الواضحة بمـا يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم، فليس في ذلك مخالفة لما أظهره في الدنيا"[٣] .

لكن هذا الاعتراض فيه نظر، إذ إن القائلين ذا لا يعنون خفاء الأحكام، ولكن يعنون نزول هذه الأحكام بمستحقها، وهم المنافقون، وهذا مما أخفاه الله تعالى عن أهل النفاق.

وتجتمع هذه الأقوال على نفي هذه الصفة عن الله تعالى، قال الألوسي:

" وذهب أكثر الناس إلى أنه لا يوصف به جل وعلا حقيقة؛ لما فيه من تقرير المسـتهزأ بـه على الجهل الذي فيه، ومقتضى الحكمة والرحمة: أن يريه الصواب، فإن كان عنده أنه ليس متصفاً بالمستهزأ به، فهو لعب لا يليق بكبريائه تعالى، فالآية على هذا مؤولة"[٤].

ثم ذكر بعض الأقوال السابقة.

وفي هذا النص بيانٌ لوجه من قال بتأويل صفة الاستهزاء، وليس ما ذكروه لازماً.

القول السابع:

---

(١) انظر: تفسير ابن الجوزي(٣٦/١)، "تفسير العز بن عبد السلام"(١٠٥/١).

(٢) ذكره ابن جرير الطبري(١٣٣/١)، والجصاص في"أحكام القرآن "(٣١/١)، والرازي(٦٤/٢)، وابن الجوزي(٣٦/١)، وابن كثير (٥٢/١).

(٣) "تفسير الرازي"(٦٤/٢).

(٤) "روح المعاني"(١٥٨/١).

أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهار المستهزئ للمستهزأ به من القول والفعـل، مـا يرضيه ويوافقه ظاهراً، وهو بذلك من قيله وفعله به، مورثه مساءة باطناً، وكـذلك معـنى الخداع والسخرية والمكر.

وهذا مذهب أهل الحديث، منهم الطبري[(١)]، قال الألوسي:

"حمل أهل الحديث وطائفة من أهل التأويل الاستهزاء منه تعالى على حقيقته، وإن لم يكـن المستهزئ من أسمائه سبحانه، وقالوا: إنه التحقير على وجه من شأنه أن من اطلـع عليـه يتعجب منه، ويضحك، ولا استحالة في وقوع ذلك منه عز شأنه"[(٢)] .

فالله تعالى يسخر منهم ويستهزئ م، ومن ذلك:

أن المنافقين لما أظهروا الإسلام جعل الله لهم في الدنيا -مع علمه سبحانه بكذ م- أحكـام المسلمين حتى ظنوا أ م في الآخرة في عداد أهل الإيمان، فسكنوا لهذه الحال ورضوا ا، لكن الله تبارك وتعالى قد أعد لهم من أليم عقابه، ونكال عذابه، ما أعده لأعدا أعدائـه، وشـر عباده، عدلا منه سبحانه.

فهذا من استهزاء الله م جزاء أفعالهم، ولا يظلم ربك أحداً.

وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة.

قال الطبري رحمه الله تعالى:

"وبنحو ما قلنا، فيه روي الخبر عن ابن عباس "ثم ساق بإسناده عن الضحاك، عن ابن عباس في قوله:﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ ﴾ (البقرة: ١٥) قال:" يسخر م للنقمة منهم"[(٣)].

<u>الترجيح:</u>

الراجح إن شاء الله تعالى هو ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، من إثبات الاستهزاء كصفة لله تعالى، لكنهم يثبتو ا على وجه المقابلة والمجازاة، فيقولون: يستهزأ الله تعالى بمن اسـتهزأ به وبأوليائه. والدافع لهذا الإثبات: أن أهل السنة والجماعة يثبتون لله ما أثبته لنفسـه، إذ إن

---

(١) انظر:"تفسير الطبري"(١٣٣/١)، و"نكت القرآن"للقصاب(١٠٠/١)،"تفسير القاسمي"(٢٥٣/١).

(٢) "روح المعاني"(١٥٨/١).

(٣) "تفسير الطبري"(١٣٤/١).

الله أحسن حديثاً، وأصدق قيلاً، فلما أثبت لنفسه هذه الصفة -صفة الاستهزاء- على تلـك الصفة -على وجه المقابلة- انتفى أن يكون فيها نقص أو عيب، ولو قال لنا قائل -كما ذكر الألوسي-: إن هذا يستلزم النقص، وهذا منتف عن ربنا تبارك وتعالى، قلنا له: ﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ﴾(البقرة: ١٤٠)، فلو كان لازمه نقصاً لما أضافه الله جـل وعـلا إلى ذاتـه المقدسة، فتوهم النقص جاء من الفهوم السقيمة، ثم إن الاستهزاء بهؤلاء على هذه الصفة دال على العلم والحكمة والقدرة، فهو صفة كمال، أما لو كان الإثبات لهذه الصفة إثباتاً مطلقاً، فلا شك أنه من النقائص التي يـ ه مولانا عنها، ولذلك خطأ العلماء من عد من أسمـاء الله تعالى المستهزئ، والماكر، والخادع، قال العلامة ابن القيم:

"ومن ظن من الجهال المصنفين في شرح الأسماء الحسنى أن من أسمائه تعالى الماكر المخـادع المستهزئ الكائد، فقد فاه بأمر عظيم، تقشعر منه الجلود، وتكاد الأسماع تصم عند سماعه، وغر هذا الجاهل أنه ﷻ أطلق على نفسه هذه الأفعال، فاشتق له منها أسماء، وأسماؤه تعـالى كلها حسنى، فأدخلها في الأسماء الحسنى، وقر ا بالرحيم الودود الحكيم الكريم، وهذا جهل عظيم، فإن هذه الأفعال ليست ممدوحة مطلقاً، بل تمدح في موضع، وتذم في موضع، فـلا يجوز إطلاق أفعالها على الله تعالى مطلقاً، فلا يقال: إنه تعالى يمكر ويخادع ويستهزئ ويكيد، فكذلك بطريق الأولى، لا يشتق له منها أسماء يسمى ا"[(١)].

ولهذا لم يأت في القرآن إثبات هذه الصفة إلا على وجه المقابلة؛ لأ ا ذه الحالة تعد كمالاً. ولعل منشأ الخطأ عند من أنكرها هو ظنه أ ا ثابتة لله على وجه الإطلاق كصـفة العلـم والحكمة[(٢)]، فنفاها لأجل هذا.

قال الشيخ العلامة ابن عثيمين ~ :

"والاستهزاء هنا في الآية على حقيقته؛ لأن استهزاء الله ؤلاء المستهزئين دال على كمالـه وقوته، وعدم عجزه عن مقابلتهم، فهو صفة كمال هنا في مقابل المستهزئين، مثـل قولـه تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴾ (الطارق:١٥-١٦) أي أعظـم منـه كيـداً؛

---

(١) "مختصر الصواعق المرسلة"(٧٤٥/٢).

(٢) انظر:"مختصر الصواعق المرسلة"(٧٤٠/٢).

فالاستهزاء من الله تعالى حق على حقيقته، ولا يجوز أن يفسر بغير ظاهره؛ فتفسيره بغير ظاهره محرم؛ وكل من فسر شيئاً من القرآن على غير ظاهره بلا دليل صحيح، فقد قال على الله ما لم يعلم؛ والقول على الله بلا علم حرام، كما قال تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ (الأعراف:٣٣) ؛ فكل قول على الله بلا علم في شرعه، أو في فعله، أو في وصفه غير جائز؛ بل نحن نؤمن بأن الله جل وعلا يستهزئ بالمنافقين استهزاءً حقيقياً؛ لكن ليس كاستهزائنا؛ بل أعظم من استهزائنا، وأكبر، وليس كمثله شيء.
وهذه القاعدة يجب أن يسار عليها في كل ما وصف الله به نفسه؛ فكما أنك لا تتجاوز حكم الله فلا تقول لما حرم: "إنه حلال"، فكذلك لا تقول لما وصف به نفسه: إن هذا ليس المراد؛ فكل ما وصف الله به نفسه يجب عليك أن تبقيه على ظاهره، لكن تعلم أن ظاهره ليس كالذي ينسب لك؛ فاستهزاء الله ليس كاستهزائنا؛ وقرب الله ليس كقربنا؛ واستواء الله على عرشه ليس كاستوائنا على السرير؛ وهكذا بقية الصفات نجريها على ظاهرها، ولا نقول على الله ما لا نعلم؛ ولكن ن ه ربنا عما نزه نفسه عنه من مماثلة المخلوقين؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١)"[1].
وقد يقال: إنه لا فرق بين هذا القول وبين قول الجمهور، فنقول: بلى، هناك فرق، وهو أ م لم يثبتوا هذه الصفة، ولذا يقولون: هي مؤولة. وهكذا من قال:إن استهزاء الله تعالى م، هو أن الله تعالى يظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلاف الذي لهم عنده في الآخرة، وقول من قال: إن الله تعالى يفعل م أفعالاً هي في تأمل البشر هزو، والقول الذي قال أصحابه: إن استهزاؤه م هو استدراجهم، هي من استهزاء الله تعالى م، لكن من دون نفي لهذا الوصف، فإن قصد أصحا ا هذا فهو صحيح، وإن أرادوا: أن هذا هو المراد من الاستهزاء من دون أن يثبت لله هذا الوصف، فغير مقبول منهم.

---

(١) "تفسير القرآن الكريم- تفسير سورة البقرة"(١/٥٧-٥٨)،وانظر:"معارج القبول"(١/١١٧-١١٨).

قَالَ تعَـالَىٰ:﴿ مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبۡصِرُونَ ﴾ (البقرة:١٧).

وفيها مسألتان اثنتان، وهما:

[٦] المسألة الأولى: ما معنى الذي في الآية الكريمة؟

[٧] المسألة الثانية: ما معنى المثل الذي ضربه الله تعالى؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتۡ مَا حَوۡلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبۡصِرُونَ ﴾

"ٱلَّذِى" ههنا بمعني: الذين استوقدوا ناراً، وربما جاءت مؤدية عن جميع. قال الشاعر[1] :

وإن الذي حانت بفلج دماؤهم   هم القوم كل القوم يا أم خالد

أراد: مثل المنافقين كمثل قوم كانوا في ظلمة، فأوقدوا ناراً ،فلما أضاءت النار ما حولهم، أطفأها الله وتركهم في ظلمات لا يبصرون.

فالظلمة الأولى التي كانوا فيها : الكفر.

واستيقادهم النار قولهم: " لا إله إلا الله، وإن محمداً رسول الله".

فلما أضاءت لهم ما حولهم، واهتدوا، وآمنوا: خلوا إلى شياطينهم، فنافقوا ، وقالوا : ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴾ (البقرة:١٤) فسلبهم نور الإيمان ، وتركهم في ظلمات الكفر لا يبصرون"[2] .

الدراسة:

في هذا الفصل من كلام ابن قتيبة مسألتان، هما:

الأولى: ما معنى الذي في الآية الكريمة؟

الثانية: ما معنى المثل الذي ضربه الله تعالى؟

أما الأولى، فقد قال رحمه الله تعالى: إن معنى الذي: الذين، لتكون الآية الكريمة تتحدث عن جملة من المنافقين، ويؤيد هذا سياق الآية الكريمة، فإن الله تعالى قال: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ

---

(١) البيت من شواهد سيبويه، ونسبه لأشهب بن رميلة، كما في "الكتاب"له(١٨٦/١).وكذا نسبه ابن سيده في "المحكم والمحيط الأعظم"(١٠٨/١٠)، وكذا البكري في "اللآلي في شرح أمالي القالي"(٣٥/١)،وابن عطية في"المحرر الوجيز"(١٠٠/١)، وابن منظور في"لسان العرب"(٣٤٩/٢) والزبيدي في "تاج العروس"(١٥٥/٦).

(٢)"تأويل مشكل القرآن" (ص٣٦١).

﴿ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا ﴾ وهـذا مفـرد، ثم قـال: ﴿ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمۡ وَتَرَكَهُمۡ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبۡصِرُونَ ﴾ وهذا جمع، مما يدل على أن المراد بالذي الجمع، وليس رجلاً واحداً.

فحمل أول الآية على اللفظ، فأفرد، وآخرها على المعنى، فجمع.

وهذا أسلوب معهود عند العرب، وقد أورد -رحمه الله تعالى- شاهداً من لسا م على هذا.

وقد ذهب جمع من المفسرين إلى ما ذهب إليه ابن قتيبة، منهم: البغوي والزمخشري والقرطبي والبيضاوي والشوكاني وصاحب "تفسير المنار"[(١)]، وبه قال الأخفش[(٢)] من أهل العربية[(٣)].

قال الزمخشري: "فإن قلت: كيف مثلت الجماعة بالواحد؟ قلت: وضع الذي موضع الـذين كقوله : ﴿ وَخُضۡتُمۡ كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ ﴾(التوبة:٦٩) "[(٤)].

قال البغوي ~ :

"الذي: يعني الذين، بدليل سياق الآيـة، ونظـيره:" ﴿ وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدۡقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ﴾ (الزمر:٣٣)"[(٥)].

وفي هذا وجه بلاغي، فـ"التفنن في إرجاع الضمائر متفرعة، ضرب من استعمال البلغـاء، يقرر المعنى في الذهن، ويهبه فضل تمكن وتأكيد، بما يحدث فيه مـن الرويـة والتوجـه إلى الإحاطة بمعاني المختلفات"[(٦)].

---

(١) انظر:" تفسير البيضاوي"(١٨٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢١٢/١)،"تفسير النسفي"(٢١/١)، "فتح القدير"(٤٦/١)، "تفسير المنار"(١٦٩/١).

(٢) الأخفش: سعيد بن مسعدة الـاشعي مولاهم، أحد أئمة البصريين النحاة، قرأ النحو على سيبويه، وكان أسن منه، وهو أعلم من أخذ عنه، يذهب إلى رأي المعتزلة، صنف كتاب"معاني القرآن" بأمر من سيبويه، توفي سنة خمس عشرة ومائتين.

انظر: "معجم الأدباء"(٣٨٥/٣)، "البلغة"(ص١٠٥).

(٣) انظر: "معاني القرآن"للأخفش(ص١٧٧)،حكاه عنه النحاس في "معاني القرآن"(١٠١/١).

(٤) "الكشاف"(١٠٩/١).

(٥) "تفسير البغوي"(١/ ٥٢).

(٦) قاله محمد عبده كما في: "تفسير المنار"(١٦٩/١).

وقيل: إن المراد تشبيه حال هؤلاء بحال من استوقد، فالمراد ضرب المثل للفعل، لا للأعيـان، وهذا سائغ في اللغة العربية، فيكون المعنى: كإيقاد الذي استوقد نارا، وإنما جمع في قولـه:" بِنُورِهِمْ "؛ لأنه عائد على المنافقين، لا على المستوقد.

وإليه ذهب الإمام الطبري وابن عاشور، ومن أهل العربية: الفراء وظاهر صنيع ابن الجوزي وابن القيم والألوسي اختياره[1]، وعزاه الإمام العز بن عبد السلام إلى الجمهور[2].

قال الإمام الطبري:

"أما في الموضع الذي مثل ربنا جل ثناؤه جماعة من المنافقين بالواحد الذي جعله لأفعـالهم مثلا، فجائز حسن، وفي نظائره: كما قال جل ثناؤه في نظير ذلك:﴿ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ ﴾(الأحزاب:١٩) يعني: كدوران عين الذي يغشى عليه من المـوت، وكقوله: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ (لقمـان: ٢٨) بمعـنى: إلا كبعث نفس واحدة"[3] .

ويؤيد هذا القول: أن بقاء الكلمة على معناها الأصلي أولى من نقلها إلى معنى آخر فرعـي، إلا بدليل يسوغ هذا، فكلمة "الذي" تستعمل استعمالا أصليا في المفرد، فلا ننقلها إلى الجمع من غير حاجة تقتضي هذا النقل، كما في الآية الكريمة، وقد وجدت الإمام الطبري يـذكر هذه الحجة ويعتمد عليها في ترجيح قوله[4].

ويؤيده أيضاً: أن المستوقد للنار واحد، والمستضيئون جماعة، قال الشيخ ابن عاشور:

"و﴿ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾ مفرداً، مراد به مشبه واحد؛ لأن مستوقد النار واحد، ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار، ولا يريبك كون الحالة المشبه حالة جماعة المنافقين ،كـأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة ا، لا بكو ا على وزن الهيئة المشبهة، فإن

---

(١) انظر:"معاني القرآن"للفراء(١٥/١)، "تفسير الطبري"(١٤٠/١)، "معاني القرآن"للنحاس(١٠١/١)،"زاد المسير"(٣٩/١)، "بدائع التفسير"(٢٧٠/١)، "التحرير والتنوير"(٣٠٢/١)، "روح المعاني"(١٦٣/١).

(٢) انظر:" تفسير القرآن- اختصار النكت للماوردي" (١٠٦/١).

(٣)"تفسير الطبري"(١٤٠/١).

(٤) انظر: :"تفسير الطبري"(١٤١/١).

المراد: تشبيه حال المنافقين في ظهور أثر الإيمان ونوره، مع تعقبه بالضلالة، ودوامه بحال من استوقد ناراً"[1] .

وأما المسألة الثانية التي تضمنها كلام إمامنا، فهي: معنى المثل الذي ضربه الله تعالى.

هذا المثل الذي ضربه الله تعالى، هو للمنافقين، كما نص على هذا الإمام ابن قتيبة، وهو مذهب جمهور المفسرين، وسياق الآيات كله في المنافقين؛ لكن البعض ذهب إلى أنها نزلت في شأن اليهود الذين هم حوالي المدينة، وينسب هذا إلى ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[2] .

والمشهور عن ابن عباس أنها في المنافقين،كما في صحيفة علي بن أبي طلحة، وكما أخرجه عنه الطبري وابن أبي حاتم وغيرهم[3]. وهذا هو المشهور عند أهل التأويل، ولذا لم يذكر ابن الجوزي رحمه الله تعالى في تفسيره خلافاً في المراد بهذه الآية، وعادته ذكر الخلاف إن وجد. ثم إن سياق الآيات إنما هو في المنافقين، وليس في اليهود.

ويرى ابن قتيبة: أنها في قوم من المنافقين آمنوا، ثم كفروا، أي دخلوا في الإيمان، فهذا معنى:"ٱسْتَوْقَدَ نَارًا " فلما أضاء له هذه النار، وانتفع بضوئها، كفر بعد إيمانه،فانطفأت النار، وخمد ضوؤها المشتعل، وهذا معنى قوله جل شأنه:"ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ".

فهي في قوم ثبت لهم الإيمان وانتفعوا به، كما يدل على هذا قول الله تعالى في طائفة منهم: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ (المنافقون:٣).

قال الرازي:" والتشبيه ههنا في نهاية الصحة؛ لأنهم بإيمانهم أولاً، اكتسبوا نوراً ثم بنفاقهم ثانياً، أبطلوا ذلك النور، ووقعوا في حيرة عظيمة، فإنه لا حيرة أعظم من حيرة الدين"[4] .

---

(١) "التحرير والتنوير"(٣٠٧/١).

(٢) نقله السمرقندي في تفسيره (٥٧/١)عن ابن عباس ، ولم أره لغيره.وكأن الشيخ محمد عبده يذهب إلى أن المثل يشمل اليهود، انظر:"تفسير المنار"(١٧٠/١).

(٣) انظر:"صحيفة علي بن أبي طلحة"(ص٧٩)، و"تفسير الطبري" (١٤٢/١)، "تفسير ابن أبي حاتم"(٥٠/١)، "الدر المنثور" (٨١/١).

(٤)"تفسير الرازي"(٦٧/٢).

وقد قال ـذا القول: ابن مسعود[١] وابن عباس في رواية[٢]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابـن تيمية والإمام ابن كثير[٣].

وذهب جمع من أهل العلم إلى أن هذا المثل في قوم لم يدخلوا في الإسلام أصلاً، فـأظهروه، وأبطنوا الكفر، ولم يدخل الإيمان في قلو ـم، وأرباب هذا القول يؤيدون هذا التفسير بـأن المثل لقوم ذكر الله صفا ـم في أول السورة، فكان منها، عدم الإيمان، فقـال: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴾ (البقرة:٨).

وعلى هذا يكون معنى الآية، كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما:

" هذا مثل ضربه الله للمنافقين، كانوا يعتزون بالإسلام، فيناكحهم المسلمون، ويوارثـو ـم، ويقاسمو ـم الفيء ، فلما ماتوا سلبهم الله العز، كما سلب صاحب النار ضوءه"[٤] .

وعلى هذا يكون محل سلب النور يوم القيامة، قال الإمام الواحدي:

"ومعنى ذهب الله بنورهم"، وهو: أن الله تعالى يسلب المنافقين ما أعطوا مـن النـور مـع المؤمنين في الآخرة، وذلك قوله تعالى فيما أخبر عنـهم:﴿ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا ﴾ (الحديد:١٣)"[٥].

وقد ذهب إلى هذا القول: ابن عباس في رواية ومجاهد والحسن وقتادة[٦]، وهو اختيار الإمام ابن جرير الطبري والواحدي والشوكاني[٧].

---

(١) أخرجه الطبري(١٤٢/١).

(٢) أخرجه الطبري(١٤٢/١).

(٣) انظر: "مجموع الفتاوى"(٥٣/١٣)، و"تفسير ابن كثير"(٥٤/١).

(٤) أخرجه الطبري(١٤٢/١) وابن أبي حاتم في تفسيره (٥٠/١). وهو في صحيفة علي بن أبي طلحة(ص٧٩).

(٥) "الوجيز" للواحدي(٩٤/١)، وانظر :"تفسير القرطبي"(٢١٣/١)،"فتح القدير"(٤٦/١).

(٦)انظر أقوالهم في :" تفسير الطبري(١٤٢/١)، "الدر المنثور" (٨١/١)، "تفسير ابن أبي حاتم"(٥٠/١)، "تفسير الصنعاني" (٣٩/١)، "تفسير الثعالبي"(٣٥/١).

(٧)انظر:"تفسير الطبري"(١٤٣/١)، "الوجيز" للواحدي(٩٤/١)، "فتح القدير"(٤٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢١٣/١). القرطبي"(٢١٣/١).

الترجيح:

من خلال الدراسة السابقة يتبين لي أن ما اختاره الإمام ابن قتيبة من أن "الذي" من قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ بمعنى الذين، فيه نظر؛ لأن الأصل في الألفاظ حملها على معانيها الأصلية، فيحمل معنى الذي على المفرد؛ لأنه معناه الأصلي، والجمع على هذا؛ لإرادة بيان الهيئة، فحال هؤلاء المنافقين، كحال من أوقد ناراً. والخلاف في هذا لا يترتب عليه خلاف في معنى الآية.

والذي يظهر لي: أنه لا تنافي بين القولين، وأن الآية الكريمة تحتمل كلا القولين؛ وذلك لأن الوصف جاء مبيناً لحال قوم ادعوا الإيمان، وهم بخلافه، وأظهروا الإسلام وهم منه براء، ولم تأت لتصف من أسلم، ثم كفر وأبطن كفره فحسب، وتترك الطائفة الأخرى التي أبطنت كفرها، ولم تدخل في الإسلام، أو العكس، مع استواء كلتا الطائفتين في النتيجة السيئة والثمرة المرة.

وما ذكره ابن جرير الطبري من أن الآيات تتحدث عن طائفة لم تدخل في الإيمان أصلاً، كما يدل عليه قوله سبحانه: : ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾(البقرة:٨)، فيجاب عنه: بأن الآية الكريمة تتحدث عن حال هذه الفرقة وقت نزولها، فتنفي عنها الإيمان في هذا الوقت، ولا تنفيه عنها في زمن مضى، كما أفاد هذا المعنى الإمام ابن كثير ~ [(١)].

فإن قيل: فلماذا لا يرجح قول ابن كثير إذاً؟

قيل: لأن من المنافقين من ثبت له الإيمان، ثم ارتد على عقبيه، وأخفى هذا الكفر، ومنهم من لم يدخل فيه أصلاً، وكتم هذا الكفر، ولم يظهره، بل أظهر الإسلام.

وعلى هذا يكون الوصف القرآني، والمثل الرباني شاملاً لكلا الطائفتين.

---

(١) انظر:"تفسير ابن كثير"(١/٥٤).

ثم إن الوصف المذكور في الآية الكريمة صادق على كلا طائفتي النفاق، من آمن منـهم، ثم كفر وأبطن كفره، فقد أضاء له نور انتفع به، ثم ذهب بسبب كفره، وهكذا من آمن ظاهرا وكفر باطناً، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلۡبَرۡقُ يَخۡطَفُ أَبۡصَٰرَهُمۡۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ وَإِذَآ أَظۡلَمَ عَلَيۡهِمۡ قَامُواْۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمۡعِهِمۡ وَأَبۡصَٰرِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٢٠﴾ ﴾ (البقرة:١٩-٢٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٨] المسألة السابعة: بيان المراد بالمثل المضروب في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ثم ضرب لهم مثلا آخر شبيها ـذا المثل، فقـال: ﴿ أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ ﴾.

فالصيب :المطر، والظلمات: ظلمة الليل، وظلمة السحابة، والرعد: دليل على شدة ظلمـة الصيب وهوله.

أراد: أو مثل قوم في ظلمات ليل ومطر، فضرب الظلمات لكفرهم مثلا، والبرق لتوحيـدهم مثلا، فقال: إذا قالوا: لا إله إلا الله اهتدوا، كما يهتدي هؤلاء القوم بالبرق إذا لمع فيمشون. وجعله يكاد يخطف الأبصار لشدة ضوئه.

وإذا نافقوا، فاستهزءوا وخلوا بشياطينهم، فتابعوهم، عموا وصموا ، كما يظلم على هؤلاء إذا سكن لمعان البرق، فيقومون"[1].

الدراسة

هذا مثل آخر ضربه الله تعالى لحال أولئك القوم المنافقين، وهو مثل مائي، كما أن الأول مثل ناري، ففي هذا المثل شبه الله حالهم بحال أهل الصيب. والصيب: قال ابن قتيبة: المطر. وهو فيعل، مأخوذ من قولهم: صاب يصوب، إذا نزل من علو إلى سفل[2].

قال الإمام الطبري:

"وهو في الأصل: صيوب، ولكن الواو لما سبقتها ياء ساكنة، صيرتا جميعاً ياءً مشددةً، كما قيل: سيد من ساد يسود، وجيد من جاد يجود. وكذلك تفعل العرب بالواو إذا كانت متحركة، وقبلها ياء ساكنة، تصيرهما جميعاً ياءً مشددةً"[3] .

وهذا قول جمهور المفسرين، قال ابن كثير:

---

(١) "تأويل مشكل القرآن" ص٣٦٢.

(٢) انظر:" لسان العرب"(٥٣٤/١)، "تاج العروس"(٦٦٨/١)، "غريب الحديث"للخطابي (٤٩٢/١)، " الفائق"(٣١٩/٢).

(٣) "تفسير الطبري"(١٤٨/١)،، وانظر: "المحرر الوجيز"(١٠١/١)، "تفسير القرطبي"(٢١٦/١)، "فتح القدير"(٤٨/١).

" والصيب:المطر، قاله ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة وأبو العالية ومجاهد وسعيد بن جبير وعطاء والحسن البصري وقتادة وعطية العوفي وعطاء الخرساني والسدي والربيع بن أنس"[1] .

وقال الضحاك: هو السحاب[2].

وجعله ابن عبد العز والبيضاوي احتمالاً في معنى الآية[3].

والأشهر: الأول، كما قال ابن كثير رحمه الله تعالى[4].

واستبعد الألوسي حمل الصيب على السحاب فقال:

"ثم حمل الصيب هنا على السحاب، وإن كان محتملا غير أنه بعيد بعد الغمام"[5] .

لكن، قال أبو السعود:

"ولعل الأول هو المراد ههنا، لاستلزامه الثاني"[6].

وقد فسر الظلمات: بأ ا جمع ظلمة، وهي ظلمة الليل، وظلمة السحاب، وظلمة المطر. فهذه الثلاثة هي الظلمات المراد ا في المثل، قال الإمام الواحدي رحمه الله تعالى:

"ظلمات" جمع ظلمة، والمطر لا يخلو من ظلمة؛لأنه يأتي من السحاب، والسحاب يغشى الشمس بالنهار، والنجوم بالليل فيظلم الجو"[7].

وعلى هذا فيكون معنى "فيه ظلمات"أي: معه ظلمات ، قاله الشهاب وكذا الألوسي[8]والعلامة ابن عثيمين، يوضح هذا: أن ظلمة الليل ليست في المطر، وفي تأتي بمعنى

---

(١) "تفسير ابن كثير"(٥٥/١)، وهكذا قال ابن أبي حاتم في تفسيره (٥٤/١).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٥٤/١)، وانظر: "النكت والعيون"للماوردي(٨١/١).

(٣) انظر:"تفسير العز- اختصار النكت للماوردي"(١٠٧/١)،"تفسير البيضاوي"(٢٠٠/١).

(٤) "تفسير ابن كثير"(٥٥/١).

(٥) "روح المعاني"(١٧٢/١).

(٦)"تفسير أبي السعود" (٥٢/١).

(٧) "الوسيط"(٩٤/١).

(٨)انظر:"حاشية الشهاب على البيضاوي"(٣٩٤/١)، و"روح المعاني"(١٧٢/١)، و"تفسير القرآن الكريم- سورة البقرة" لابن عثيمين (٦٦/١).

مع ، قالوا: كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٍ﴾ (الأعراف: ٣٨). وهذا وجه حسن في معنى الآية الكريمة.

ويجوز أن تكون في على با ا -الظرفية- لكن قال الألوسي:

"وإذا حملت "في" على الظرفية، كما هو الشائع في كلام المفسرين، احتيج إلى حمل الملابسة التي تقتضيها الظرفية على مطلق الملابسة الشاملة للسببية والـاورة وغيرهما، ففيه بذلك المعنى، ظلمات ثلاث: ظلمة تكاثفه بتتابعه، وظلمة غمامه، مع ظلمة الليل التي يستشعرها الـ ـذوق من قوله تعالى: "كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوۡاْ فِيهِ" وكذا فيه "وَرَعۡدٌ وَبَرۡقٌ "؛لأ ما في منشئه ومحـ ـل ينصب منه"[(١)].

ويظهر الإمام أبو السعود وجها بلاغياً رائعاً، وسراً بديعاً في جعل المطر ظرفاً لتلك الظلمات، مع أن بعض الظلمة لغيره-المطر-، كظلمتي الغمام والليل، وذلك" مبالغة في شدته و ـ ـويلاً لأمره، وإيذاناً بأنه من الشدة والهول بحيث تغمر ظلمته ظلمات الليل والغمام، وهو السر في عدم جعل الظلمات هو الأصل المستتبع للبواقي، مع ظهور ظرفيتها للكل، إذ لـ ـو قيـ ـل: أو كظلمات فيها صيب الخ، لما أفاد أن للصيب ظلمة خاصة به، فضلاً عن كو ا غالبة علـ ـى غيرها"[(٢)] .

فهذا الوجه البلاغي الرائع لا يظهر عند تفسيرنا لفي بمع، مع أن القرآن جاء ليؤكـ ـد شـ ـدة الظلمات التي فيها المنافقون.

وأما المراد ا في حال المنافقين: فهي كفر هؤلاء المنافقين.

وفسر البرق، بإيما م وقولهم: لا إله إلا الله، بجامع أن البرق فيه إضاءة للسالك، وكذا شهادة التوحيد، فيها إضاءة ونور لقائلها.

ويلاحظ من هذا: أن الإمام ابن قتيبة يجعل هذه الأمور كلها وصف في حال أهل النفـ ـاق، وبيان شأ م مع الإيمان، وحينئذ نحتاج إلى تقدير، فنقول: كأصحاب صيب، ويدل المعـ ـنى على هذا المقدر.

---

(١)"روح المعاني"(١٧٢/١) .

(٢) "تفسير أبي السعود"(٥٣/١).

وما قاله الإمام قد وافقه عليه جمع من أهل العلم بكتاب الله تعالى، منهم شيخ المفسرين الإمام الطبري رحمه الله تعالى، حيث قال في تفسيره:

" فالصيب: مثل لظاهر ما أظهر المنافقون بألسنتهم من الإقرار والتصديق، والظلمات التي هي فيه، لظلمات ما هم مستبطنون من الشك والتكذيب ومرض القلوب"[1].

وهكذا قال الإمام السمعاني والقرطبي[2].

ويؤيد هذا الوجه: أن هذا المثل مضروب ابتداء لبيان إيمان المنافقين، ولكشف حقيقة إسلامهم، فضرب المثل لهذا. وأيضاً: أن الضمير في قوله:"فيه" عائد على الصيب، فتفسيره بإسلامهم هم لا إشكال فيه.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المراد بالصيب: القرآن الكريم وقد عزى الإمام ابن عطية هذا القول إلى جمهور المفسرين[3]، واختاره الإمام الواحدي والزمخشري وابن القيم والشوكاني والشنقيطي[4].

ويؤيد هذا الوجه: أن المطر فيه حياة الأرض، وكذا القرآن فيه حياة القلوب،فبينهما شبه واضح، ولذا قال تعالى لما حث أهل الإيمان على أن تخشع قلوبهم للقرآن الكريم، قال: ﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ قَدۡ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ (الحديد:١٧).

وكثيرا ما يأتي تشبيه القرآن بالمطر النافع، في القرآن وفي السنة كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "إن مثَلَ ما بعثَنِي الله بِهِ عز وجل من الْهدى والْعلْمِ، كَمثَلِ غَيث أَصاب أَرضا، فَكَانت منها طَائفَةٌ طَيبةٌ قَبِلَت الْماءَ، فَأَنبتت الْكَلأَ والْعشب الْكَثير، وكَانَ منها أَجادب أَمسكَت الْماءَ، فَنفَع الله بِها الناس، فَشربوا منها، وسقَوا ورعوا، وأَصاب طَائفَةً منها أُخرى إِنما هي قيعانٌ، لَا تمسِك ماءً، ولَا تنبِت كَلَأً، فَذَلك مثَلُ من فَقُه في دينِ الله، ونفَعه بِما

---

(١) " تفسير الطبري"(١٥٦/١).

(٢) انظر:"تفسير السمعاني"(٥٥/١)، "تفسير القرطبي" (٢١٩/١).

(٣) انظر:"المحرر الوجيز"(١٠٢/١).

(٤) انظر:"الوسيط"(٩٦/١)، " الكشاف"(١١٤/١)، "تفسير السمرقندي"(٥٨/١)، "الوابل الصيب"(ص١٢٨)، "فتح القدير"(٤٩/١)، "أضواء البيان"(١٣/١).

بعثني الله به، فعلم وعلم، ومثلُ من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبلْ هدى الله الذي أُرسلْت به"[1].

وعلى هذا يكون معنى الظلمات: ما يعتري الكفار والمنافقين من الشبه والشكوك في القرءان الكريم.

وأما الرعد: فهو ما في القرآن من الزواجر التي تقرع الآذان، وتزعج القلوب.

وأما البرق: فهو مثل لما في القرآن من نور الأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة(٢).

وللسلف عبارات متقاربة تدور في معنى ما ذكرناه. إلا أنه مما ينبغي أن يورد ههنا ما رآه العلامة ابن القيم رحمه الله تعالى حيث جعل الصيب، وهو القرآن يشمل الظلمات والرعد والبرق، فقال:

" فشبه الهدى الذي هدى به عباده، بالصيب؛ لأن القلوب تحيا به، حياة الأرض بالمطر، ونصيب المنافقين من هذا الهدى، بنصيب من لم يحصل له نصيب من الصيب، إلا ظلمات ورعد وبرق، ولا نصيب له فيما وراء ذلك مما هو المقصود بالصيب من حياة البلاد والعباد والشجر والدواب،وإن تلك الظلمات التي فيه، وذلك الرعد والبرق مقصود لغيره، وهو وسيلة إلى كمال الانتفاع بذلك الصيب"[3].

وهذا في الحقيقة أوجه مما ذكرته آنفاً؛ لأن الضمير في قوله تعالى:"فِيهِ ظُلُمَٰتٌ "عائد على الصيب. ولا يستوحش القارئ من هذا، فإن ابن القيم رحمه الله تعالى لم يرد بقوله: أن في القرآن ظلمات مطْلقاً لهذه الكلمة، معاذ الله، وإنما أراد بالنسبة للمنافقين، فالأوامر التي فيها مشقة على النفوس كالجهاد والإنفاق والمداومة على الصلاة، وكذا الإخبار بالغيبيات التي لا تقبلها تلك النفوس الخاطئة، هي ظلمة عليها، ويشبه هذا قول الله تعالى رادا على المنافقين :

﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتۡهُمۡ رِجۡسًا إِلَىٰ رِجۡسِهِمۡ وَمَاتُواْ وَهُمۡ

---

(١) أخرجه البخاري(٧٩) ومسلم(٢٢٨٢) من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه .

(٢) انظر: "الوسيط"(٩٦/١)، "المحرر الوجيز"(١٠٢/١)،"تفسير القرطبي"(١٥٣/١)،"أضواء البيان"(١٣/١).

(٣) "اجتماع الجيوش الإسلامية"(ص٦٨).

كَـٰفِرُونَ ﴾ (التوبة:١٢٥).

الترجيح:

من خلال ما سبق ذكره وبعد النظر في أقوال أهل العلم نستخلص:أن الصيب يراد به في الآية الكريمة: المطر. والمثل مضروب لبيان حال المنافقين، ولإيضاح حقيقة ما يدعون، ولذا جـاء معطوفاً على المثل السابق، والمثل السابق له فيه التصريح بصفتهم وبيان حالهم، فقال تعالى:" مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسۡتَوۡقَدَ نَارًا "(البقرة: ١٧).

فإن قيل: يلزم على هذا: التقدير، فتقول مفسرا هذا المثل: أو كمثل أصحاب صيب، وقـد تقرر عند أهل العلم أن عدم التقدير أولى، فإذا دار المعنى بين معنيين أحدهما لابد فيـه مـن تقدير والآخر بخلافه، قدم المعنى الذي لا يحتاج إلى تقدير، وعلى هذا؛ فيقدم مـا اختـاره الجمهور- كما نسبه لهم ابن عطية-.فالجواب: أن يقال: هذه القاعدة صحيحة، ولولا أنه قد عارضها معارض لرجحنا قول الجمهور، وهذا المعارض هو: أن الآيات الكريمة –السابقة لهذه الآية- كلها تتحدث عن حال المنافقين، فكان من المستحسن أن نختار قولاً يكون فيه الحديث ابتداء عن حالهم، ويرجح هذا: العطف، وقد أشرت إليه آنفاً. فهذا ما أدى إليـه نظـري القاصر، والله المسئول ألا يؤاخذنا بما زل فيه الفهم، وشط به القلم، إنه جواد كريم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُواْ هَـٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٢٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٩] تفسير قوله تعالى:" وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأصل التشابه: أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان. قال الله جل وعز في وصف ثمر الجنة "وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا" أي: متفق المناظر، مختلف الطعوم... ومنه يقال: اشتبه علي الأمر، إذا أشتبه غيره، فلم تكد تفرق بينها"(١).

الدراسة:

يرى ابن قتيبة ~ أن معنى التشابه الوارد في الآية الكريمة، هو أن ثمار الجنة يشبه بعضها بعضاً في المنظر، غير أنها مختلفة الطعم والمذاق، فالمعنى: أن ثمار الجنة تتشابه في الشكل والهيئة، لكنها في الطعم مختلفة، وفي المذاق متباينة. وهذا القول الذي ذهب إليه الإمام مبني على تأويل الجملة السابقة لهذه الجملة في الآية الكريمة، وهي قوله تعالى:"كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٠١). وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٤٥).

ثَمَرَةٖ رِّزۡقٗا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُ " ثم قال: "وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗا" فهـذه الجملـة اعتراضية مقررة للجملة السابقة لها، ومؤكدة لها[1].

وقد اختلف أهل العلم في معنى قوله تعالى:"مِن قَبۡلُ " على قولين اثنين:

قيل:من قبل أي في الدنيا. والمعنى على هذا القول:

كلما رزق أهل الجنة رزقا قالوا: قد رزقنا هذا قبل في الدنيا.

قال به ابن مسعود، وابن عباس وقتادة[2].

واختاره ابن جرير الطبري،وابن جزي الكلبي والزمخشري والبيضاوي وأبو السعود[3].

وقيل: من قبل: أي في الجنة.

وبه قال عكرمة والربيع بن أنس[4]، واختاره الإمام الواحدي، والسمرقندي، وهـو ظـاهر كلام ابن القيم[5] .

ولقد ساق العلامة ابن القيم ~ حجج الفريقين، وجمع فأوعى[6] ، وأنا أوردها على وجه الاختصار، مع إضافة ما يمكن إضافته من أقوال أهل العلم:

أما أصحاب القول الأول:فقد أبان ابن جرير عن حجته، فقال ما حاصله:

---

(١) انظر:"تفسير أبي السعود"(٧٠/١)، "تفسير البيضاوي"(٢٥٠/١)، "روح المعاني"(٢٠٤/١).

(٢) أما أثر ابن مسعود وابن عباس : فقد أخرجه عنهما الإمام الطبري (١٧١/١)

عن السدي في خبر ذكره عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مرة، عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ قالوا: " قَالُواْ هـذَا الذي رزِقْنا من قَبلُ" قال: إ م أتوا بالثمرة في الجنة، فلما نظروا إليها، قالوا: هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا.

وأما أثر قتادة: فأخرجه الطبري(١٧١/١)، وعزاه في "الدر المنثور" (٩٦/١) إلى عبد بن حميد وابن الأنباري في كتاب الأضداد.

(٣) انظر: "الكشاف"(١٣٧/١)، "تفسير البيضاوي"(٢٤٩/١)، "تفسير أبي السعود"(٧٠/١)، "تفسير النسفي"(٣١/١)، "التسهيل لعلوم التنـزيل"(٤٢/١).

(٤) نسبه إليهم ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسيره(٦٤/١). وأثر الربيع :أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٦٦/١)، وأما أثر عكرمة، فقد عزاه في "الدر المنثور"(٩٦/١) إلى عبد بن حميد.

(٥) انظر:"الوسيط"(١٠٤/١)،"تفسير السمرقندي"(٦٣/١)،"حادي الأرواح"(ص١١٦).

(٦) انظر:"حادي الأرواح"(ص١١٦-١١٧).

إن هذا إخبار من الله جل شأنه عن قيل أهل الجنة كلما رزقوا ثمرة، فيدخل في هذا: قـولهم هذا القول عند أول ثمرة يطعمو ا، ولم يتقدم ذلك أن طعموا من ثمار الجنة، فيتعين حينئـذ: أن يكون المراد بقولهم: "مِن قَبۡلُ" أي: في الدنيا[١].

ومن حجة هذا القول: أن في كونه من ثمار الدنيا ادعى لميل النفس إليه أول ما يرى، فـإن الطباع مائلة إلى المألوف، نافرة عن غيره.

وأيضاً: في كونه من جنس ثمار الدنيا بيان لمزيته وإظهار لفضله، إذ كانوا يعرفونه في الدنيا، إلا أنه ليس ذا الفضل وتلك المزية، فتظهر لهم عظمة نعمة الله تعالى عليهم.

قال البيضاوي:"ويتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه، إذ لو كان جنساً لم يعهد، ظن أنه لا يكون إلا كذلك"[٢].

وأما القول الثاني: فمن حجته:

أن المشا ة التي بين ثمار الجنة، أعظم من المشا ة التي بينها وبين ثمار الدنيا، ولشدة المشـا ة قالوا هذا.

الحجة الثانية: أن ثمار الجنة كلما نزع منها شيء، عاد مكانه آخر مثله.

الحجة الثالثة: قوله: "وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهٗا" وهذا كالتعليل والسبب الموجب لقـولهم: "هَٰذَا ٱلَّذِي رُزِقۡنَا مِن قَبۡلُ".

الحجة الرابعة: أن من المعلوم، أنه ليس كل ما في الجنة من الثمار قد رزقوه في الدنيا، وكثير من أهلها لا يعرفون ثمار الدنيا ولا رأوها.

ويؤيد هذا الوجه: أن غالب أهل الجنة الفقراء، كما صح الخبر ذا عن النبي ﷺ [٣].

---

(١) انظر:"تفسير الطبري"(١٧١/١).

(٢) "تفسير البيضاوي" (٢٤٩/١)، "تفسير أبي السعود" (٧٠/١).

(٣) كما في الخبر الذي أخرجه البخاري (٤٥٦٩) ومسلم (٢٨٤٦) من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال النبي ﷺ:"تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم".

وأخرجه أحمد(٢٧٦/٢) بلفظ:" فقالت الجنة: يا رب، مالي لا يدخلني إلا فقراء الناس وسقطهم".

لكن يناقش هذا الوجه: بأن الفقراء في الدنيا، وإن لم يكونوا تناولوها وطعموها، إلا أ ـم يعرفو ا.

الحجة الخامسة: ما قاله أبو حيان:

"ظاهر الكلام يقتضي أن يكون الضمير عائدا على مرزوقهم في الآخرة فقط؛لأنه هو المحدث عنه"[١].

وهذا القول هو الراجح إن شاء الله تعالى، ويكون قول أهـل الجنـة"هَـٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ" عاماً عند كل ثمرة عدا الرزق الأول، ودليل هذا التخصيص ما ذكر من أن كثيراً من أهل الجنة لم يرزق، جميع ثمرات الدنيا التي لها نظير في الجنة. فهذا دليل بين على التخصيص؛ ولا يستغرب التخصيص ؛ لأن التخصيص لازم أيضاً على القول الأول، إذ يلـزم أن هـذا القول-قول أصحاب الجنة- لا يقوله إلا من طعم من ثمار الجنة ما يماثله من ثمار الدنيا.

ويؤيد التخصيص: أن كثيراً من ثمار الجنة، وهي التي لا نظير لها في الـدنيا، لا يقـال لهـا ذلك[٢].

وإذا تقرر ذلك: فما معنى: "وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا" قال ابن قتيبة: أي في المنظر، مع اختلافه في الطعم.

والظاهر من عبارة ابن قتيبة أنه يرى القول الثاني،فإنه قال:

" قال الله جل وعز في و صف ثمر الجنة "وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا" أي: متفق المنـاظر، مختلـف الطعوم". فكلامه رحمه الله تعالى منصب على ثمر الآخرة، ولا ذكر لثمر الدنيا عنده، ولـو كان يرى القول الأول لذكر أن التشابه بين ثمر الدنيا والآخرة كـان في الشـكل والهيئـة فحسب.

وقد اختلف في معنى هذه الجملة-"وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا" على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ما ذكره الإمام ابن قتيبة، وهو قول الإمام مجاهد وأبـو العاليـة والضـحاك والسدي ومقاتل[١] والثوري[٢] واختاره ابن جرير والواحدي [٣].

---

(١) "البحر المحيط"(٢٥٨/١).

(٢) وانظر:"حادي الأرواح"(ص١١٧)، فقد أفاد فيه وأجاد.

القول الثاني: أنه متشابه في جودته وحسنه ولذته. قاله الحسن وابن جـريج[٤]، واختـاره العلامة الشينقيطي[٥] وقال الشيخ السعدي:

"ولعل هذا هو الصحيح"[٦].

القول الثالث: أنه يشبه ثمار الدنيا في الخلقة والاسم، غير أنه أحسن في المنظر والطعم.

قاله قتادة(٧) وابن زيد(٨).

وهذا القول مبني على القول الأول من الخلاف السابق في معنى قوله تعـالى: "هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ" وهو قول مرجوح كما سبق.

<u>الترجيح</u>

الذي يترجح لي: أن الآية الكريمة تشمل كلا القولين السابقين، فيكون المراد بقوله سبحانه: "وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا" أي: بعضه يشبه بعضاً في الكمال والجمال والحسن والمنظر، غـير أن طعمه مختلف، فليس بين القولين تضاد، فتحمل الآية عليهما، لما تقرر عند أهـل العلـم أن

---

(١) عزاه لهم ابن الجوزي في "زاد المسير"(٥٣/١)، وابن كثير"(٦٤/١). وانظر: "تفسير الصنعاني" (٤١/١)، "تفسير مجاهد" (٧١/١)، "الدر المنثور"(٩٦/١).

(٢) انظر:"تفسير الثوري" (ص٤٢).

(٣) انظر: "تفسير الطبري" (١٧٤/١)، "تفسير السمعاني" (٦٠/١)، ،"الوسيط"(١٠٥/١)،"الوجيز" للواحدي(٩٦/١).

(٤) عزاه لهما: ابن الجوزي في "زاد المسير"(٥٣/١)، وانظر:"تفسير الصنعاني"(٤٠/١)،"تفسير الطبري"(١٧٣/١)، "تفسير السمعاني"(٦٠/١)،"الدر المنثور"(٩٦/١).

(٥)"أضواء البيان"(٢٥٤/٧).

(٦) "تفسير السعدي" (ص٤٦).

(٧) أخرجه الطبري (١٧٢/١).

(٨) أخرجه الطبري (١٧٢/١).

المعاني إذا لم يكن بينها تضاد، وليس ثمة مرجح لبعضها، كان الأولى حمل الآية على جميـع المعاني، فليس بعض المعاني أولى بالترجيح من بعض.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾ (البقرة:٢٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠] ما المراد بـ"فوق" في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وجعلت"فوق بمعنى: "دون" في قول الله عز وجل :﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ أي: فما دو ا؛ لأن "فوق" قد تكون "دون" عند ما هو فوقهـا، و"دون" قد تكون "فوق" عند ما هو دو ا"(١).

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى "فوق" على قولين اثنين، وقبل أن أذكر هذا الخلاف، لابد مـن بيان أن كلام ابن قتيبة ~ مما انتقد عليه، ولم يوافقه عليه جمع من أهل العلم، ولعل مـن أولهم الإمام ابن عطية الأندلسي حيث قال:

" وقال ابن قتيبة: فوق في هذه الآية بمعنى دون، وهذا خطأ بين" ثم بين سبب هذا الـوهم، فقال:

"وإنما دخل عليه اللبس من قوله تعالى:﴿ مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ أي: فما دو ا.

قال القاضي أبو محمد: وليست فوق هنا بمعنى دون، وإنما المراد: فما فوقها في القلة والصغر، فأشبه المعنى دون"(٢).

وقال الفيروزآبادي: "وليس فوق من الأضداد، كما توهم بعض المصنفين"(٣).

وإيضاح هذا: أن المراد بما فوقها في الصغر، أي، دو ا في الحجم، فالمعنى واحد، لكن ليست فوق بمعنى دون، وإنما جاء هذا من معنى الجملة، "فما فوقها في الصغر" (٤).

ولاشك أن "فوق" على قول ابن قتيبة تكون من الأضداد.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن" (ص١٩٠)، وانظر:"أدب الكاتب"(ص٢١١).

(٢) "المحرر الوجيز"(٥٠٨/٢).

(٣) "بصائر ذوي التمييز"(٢٢٠/٤).

(٤) انظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص ٣٨٨)،" عمدة الحفاظ"(٢٥٨/٣).

إلا أن عبارة ابن قتيبة هذه قد قالها جمع من العلماء، منهم أبو عبيدة والسمعاني والقـرطبي [(١)].

وقد اختلف أهل العلم في معنى الجملة الكريمة من الآية على قولين اثنين[(٢)]:

القول الأول: ما ذكره ابن قتيبة من أن معنى فوق: دون، وهو ما يعبر عنه بعض أهل العلـم بـ: ما فوقها في المعنى

الذي أريد بالتمثيل أعني الصغر والحقارة.

ونسبه الرازي وابن كثير إلى المحققين، وبه قال: الكسائي وأبو عبيدة والسمعاني [(٣)].

ولهذا القول من الحجة:

أولاً: أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الأوثان، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً[(٤)].

وثانيها: أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لا يمتنع من التمثيل بالشيء الحقير، وفي مثل هذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانياً أشد حقارة من الأول[(٥)].

ولم يرتض ابن جرير هذا القول بل إنه قال:"وهذا قول خلاف تأويل أهـل العلـم الـذين ترتضى معرفتهم بتأويل القرآن"[(٦)].

وهذا القول من الإمام ابن جرير غير مقبول، فقد قال به علماء فضلاء شهد لهم بمعرفة معاني كلام الله جل وعلا، وبمعرفة اللسان العربي، وعلى رأسهم الإمام أبو عبيـدة والكسـائي. والأقوال لا ترد بمثل هذه الدعاوى، بل بالحجة الظاهرة، والآية النيرة.

---

(١) انظر:"مجاز القرآن"(٣٥/١)،"تفسير السمعاني"(٦١/١)، "تفسير القرطبي"(٢٤٣/١)، "تفسير ابن كثير"(٦٥/١)، "لسان العرب" (٣١٥/١٠)، "مختار الصحاح"(ص٢١٥).

(٢) انظرهما في: "المحرر الوجيز" (١١١/١)، "زاد المسير"(٥٥/١)، "الكشاف"(١٤٤/١)، " التفسير الرازي"(١٢٥/٢). "تفسير القرطبي"(٢٤٣/١)، "تفسير السمرقندي"(٦٣/١) ، "تفسير البيضاوي"(٢٥٨/١)،" تفسير أبي السعود"(٧٣/١)، "تفسير ابن كثير" (٦٥/١)، "أضواء البيان"(٢٤٦/٢)، "فتح القدير" (٥٧/١)، روح المعاني"(٢٠٧/١).

(٣) انظر: "المحرر الوجيز"(١١١/١)، "تفسير ابن كثير" (٦٥/١).

(٤) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(١٠٤/١).

(٥) انظر:" التفسير الرازي"(١٢٥/٢).

(٦)"تفسير الطبري"(١٨٠/١) .

القول الثاني: المراد بما فوقها في الحجم قالوا: ولهذا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت.
واختار هذا القول جماعة من أهل العلم منهم:
الفراء والطبري والبغوي والواحدي والسيوطي، بل عزاه ابن الجوزي إلى أهل التفسير[1].
قالوا: البعوضة أضعف خلق الله، فهي اية في القلة والضعف، وإذ كانت كذلك، فلا شك أن ما فوق أضعف الأشياء لا يكون إلا أقوى منه، فوجب أن يكون المعنى على ما ذكرناه.

التَّرجيح:

الذي يظهر لي رجحانه من القولين: هو القول الأول، وهو ما ذهب إليه الإمام ابـن قتيبـة رحمه الله تعالى، ويجاب على ما احتج به أصحاب القول الثاني بأن يقال:
المراد بالآية – والعلم عند الله تعالى- : ضرب المثل بما حقر وصغر- لا تحقيـق القـول في الصغر والحقارة، وهل يوجد ما هو أصغر من البعوضة أم لا؟ فالآية لم تسق لهذا- وأنـه لا حجة للكفار في هذا الإنكار، فلله جل شأنه أن يضرب المثل بما شاء.
وأيضاً يقال:إن هناك ما هو أضعف وأحقر من البعوضة، وكم من مخلوقات الله ما هو أصغر بمراحل وأضعف من البعوضة، كما يثبت هذا علماء العصر. بل جاء في السنة ضرب المثل بما هو أقل من البعوضة، وهو جناحها، فقد ضربه رسول الله ﷺ مثلاً للدنيا[2].

---

(١) انظر: معاني القرآن"للفراء(٢٠/١)، "تفسير الطبري"(١٨٠/١)،"تفسير البغوي"(٥٨/١)، "الوجيز" للواحدي(٩٧/١)، "نزهة الأعين النواظر" (ص٤٧٣)، "تفسير الجلالين"(ص٧).
(٢) أخرجه الترمذي (٢٣٢٠) وابن ماجه(٤١١٠) والحاكم(٣٤١/٤) ، والطبراني(١٥٧/٦) من حديث سهل بن سعد بلفظ:"لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء"
قال الترمذي: "هذا حديث صحيح غريب من هذا الوجه".
وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.
وصححه العلامة الألباني في صحيح الترمذي وابن ماجة وفي السلسلة الصحيحة حديث رقم:(٦٨٦)(٩٤٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:٣٠).

وفيها مسألتان اثنتان،هما:

[١١] المسألة الأولى: بيان معنى "إذ" في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وإذ قد تزاد[١]، كقوله: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ "(البقرة:٣٠) "[٢].

الدراسة:

رأى ابن قتيبة أن"إذ" قد تأتي زائدة، ومثل لها بقول سبحانه في سورة البقـرة: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ " أي: وقال ربك للملائكة.

وعلى هذا تكون الواو عاطفة على الجملة السابقة لها، وهي قوله ﷻ: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة:٢٩).

وقد سبقه إلى هذا الإمام أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه:"مجاز القرآن"[٣]، ووافقه الإمام البغوي والسمعاني في تفسيريهما، وقدمه العز ابن عبد السلام، ومال إليه ابن عاشور، وإليه أشار الخازن والزركشي في البرهان بصيغة التمريض[٤].

---

(١) الأولى أن يجتنب التعبير بلفظ "الزائد" في تفسير كلام الله ﷻ لما يشعره هذا اللفظ من عدم وجود الفائدة فيما ادعي في حقه الزيادة، فيستعمل التعبير بـ"صلة"، فيقال: هذا الحرف صلة.

(٢) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٥٢).

(٣) "مجاز القرآن"(٣٦/١).

(٤) انظر:"تفسير البغوي"(٦٠/١)، "تفسير السمعاني"(٦٣/١)،" تفسير العز-اختصار النكت"(١١٣/١)، "تفسير الخازن" (٤٤/١)، "البرهان"(٢٠٨/٤)، "التحرير والتنوير"(٣٩٧/١).

وخالفهم جمهور المفسرين، ورأوا أ ا لا تأتي زائدة، وردوا على ابن قتيبة في هذا الموضع من كتب التفسير، وبينوا معناها ههنا. وكان من هؤلاء الذين ردوا عليهم الإمام أبو حيان حيث قال:

"فذهب أبو عبيدة وابن قتيبة إلى زياد ا، وهذا ليس بشيء، وكان أبو عبيدة وابن قتيبة ضعيفين في علم النحو"[(١)].

وقال الزجاج: " هذا إقدام من أبي عبيدة؛ لأن القرآن العزيز ينبغي أن لا يتكلم فيه إلا بغاية تجري إلى الحق"[(٢)].

وقال القرطبي: "وأنكر هذا القول الزجاج والنحاس وجميع المفسرين، قال النحاس: وهذا خطأ؛ لأن إذ اسم وهي ظرف زمان ليس مما تزاد، وقال الزجاج: هذا اجترام من أبي عبيدة"[(٣)].

ففي هذا بيان لسبب الإنكار عليهما، فلم تعتد العرب زيادة الاسم، ويرد دعوى الزيادة: أن الأصل عدم الزيادة، ولذا لا يلجأ لذكرها المحققون من أهل العلم.

ويقول الطبري موضحا سبب رد هذا القول:

" قال أبو جعفر: والأمر في ذلك بخلاف ما قال، وذلك: أن إذ حرف يأتي بمعنى الجزاء، ويدل على مجهول من الوقت، وغير جائز إبطال حرف كان دليلا على معنى في الكلام"[(٤)].

وأما الزجاج ، فقال:

" وإذ معناها: الوقت، وهي اسم، فكيف يكون لغواً ومعناها: الوقت؟! والحجة في "إذ" أن الله تعالى خلق الناس وغيرهم، فكأنه قال: ابتداء خلقكم:إذ "قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً"[(٥)].

ثم اختلف أهل العلم في معناها على أقوال:

---

(١) "البحر المحيط"(٢٨٦/١).

(٢) "معاني القرآن"للزجاج(١٠٨/١).

(٣) "تفسير القرطبي"(٢٦٢/١).

(٤) " تفسير الطبري(١٩٦/١).

(٥)"معاني القرآن"للزجاج(١٠٨/١).

فذهب كثير من العلماء إلى أ ا منصوبة بفعل مقدر، هو: اذكر، فيكون المعنى: اذكر إذ قال ربك. وهذا وجه معروف في العربية، وقد عده ابن هشام من وجوه معاني "إذ"، ثم قال:
" والغالب على المذكورة في أوائل القصص في التـ يل، أن تكون مفعولاً به بتقدير:اذكر نحو: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ "[1].
قال الخازن:"أي: واذكر يا محمد إذ قال ربك، وكل ما ورد في القرآن من هذا النحو، فهذا سبيله"[2].
وحجة هذا القول ما أوضحه الإمام الرازي، حيث قال:
"فأضمر هذا-الفعل:اذكر- لأمرين: أحدهما: أن المعنى معروف، والثاني: أن الله تعالى قـد كشف ذلك في كثير من المواضع، كقوله: ﴿وَٱذْكُرْ أَخَا عَادٍ﴾ "(الأحقاف:٢١)، وقال: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ﴾ (ص:١٧)، ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱثْنَيْنِ﴾ (يس: ١٣- ١٤) والقرآن كله كالكلمة الواحدة، ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة، فلا جرم ترك ذلك ههنـا اكتفـاء بذلك المصرح"(٣).
وزاد ابن جرير وجهاً، وهو أن الآية جاءت معطوفة على ما سبقها من الآيات التي يذكر الله جل وعلا فيها الكفـار بنعمـه، فيقـول: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ۖ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة:٢٨) ففيها معـنى: اذكروا نعمتي عليكم، إذ خلقتكم،ولم تكونوا شيئا،وخلقت لكم ما في الأرض، ثم عطـف بقوله: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ".

---

(١)"مغني اللبيب"(ص١١١).
(٢) "تفسير الخازن"(٤٤/١)، وانظر:"تفسير الثعلبي"(١٧٤/١).
(٣) "تفسير الرازي"(١٤٧/٢).

ورجح هذا جمع من أهل العلم منهم: ابن جرير والزمخشري وابن عطية وابن كثير والعكبري وأبو السعود والشوكاني[1].

وذهب الزجاج إلى أ ا ظرف والمعنى: ابتداء خلقكم وإذ قال ربك للملائكة إني جاعـل في الأرض خليفة"[2].

وفيه نظر بين، إذ لم يكن خلقنا وقت قول ربنا للملائكة:" لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً".

وذهب الإمام أبو حيان إلى مذهب لعله لم يسبق إليه فقال:

" والذي تقتضيه العربية نصبه بقوله: "قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ " أي: وقت قول الله للملائكـة: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ " كما تقول في الكلام: إذ جئتني أكرمتك، أي وقت مجيئك أكرمتك، وإذ قلت لي كذا، قلت لك كذا. فانظر إلى حسن هذا الوجـه السـهل الواضح، وكيف لم يوفق أكثر الناس إلى القول به، وارتكبوا في دهيـاء، وخبطـوا خـبط عشواء"[3].

واختاره ابن عادل الحنبلي، وقال: عن هذا الوجه:" وهذا أسهل الأوجه"[4].

وفي هذا القول نظر، ذلك؛ لأن قول الله تعالى كان قبل قول الملائكة، ووقع قول الملائكـة استغراباً لما أعلمهم الله تعالى به، فهذا غريب من هذا الإمام، ولكن الكمال عزيز.

وفي الآية أقوال أخرى[5] لم يرتضها أهل العلم:

أ ا بمعنى قد، أي:وقد قال ربك.

وقيل: هو متعلق بخلق لكم[1].

---

(١) انظر: "تفسير الطبري"(١٩٦/١)، "تفسير ابن كثير"(٧٠/١)، " تفسير أبي السعود"(٧٩/١)،"التبيان في إعراب القرآن" (٤٦/١)،" فتح القدير"(٦٢/١).

(٢)"معاني القرآن"للزجاج(١٠٨/١).

(٣) "البحر المحيط"(٢٨٧/١).

(٤) "اللباب في علوم الكتاب"(٤٩٤/١).

(٥) انظرها في:"فتح القدير"(٦٢/١)، "تفسير الثعالبي"(٤٢/١)، "تفسير السمرقندي"(٦٧/١)، "تفسير أبي السعود"(٧٩/١).

وقيل: ليس انتصابه على المفعولية، بل على تأويل، اذكر الحادث فيه، بحـذف المظـروف، وإقامة الظرف مقامه[٢].

التـرجيح

الراجح إن شاء الله تعالى ما ذهب إليه الكثير من العلماء من أن "إذ" منصوبة بفعل تقديره: اذكر، وهذا معنى واضح وسهل، ولذا ذهب إليه الكثير من العلماء، مع أنه وجه مألوف في العربية كما ذكر ذلك أهلها، كما أنه منسجم مع سياق الآية الكريمة،ولا يلزم منه لـوازم ليست صحيحة كما هو الحال في الأقوال المذكورة في قسم الدراسة، وأيضـاً:ورود هـذا الوجه كثيراً في القرآن الكريم، حتى قال العلامة الشنقيطي ~ :"وقد بينا مراراً أن الـدليل على عمل هذا العامل الذي هو "اذكر" في "إذ" أنه مفهوم من استقراء القرآن؛ لكثرة إعمال "اذكر" في "إذ" ﴿وَٱذۡكُرۡ أَخَا عَادٍ إِذۡ أَنذَرَ قَوۡمَهُۥ بِٱلۡأَحۡقَافِ﴾ (الأحقاف:٢١)﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ أَنتُمۡ قَلِيلٞ مُّسۡتَضۡعَفُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ (الأنفال:٢٦)﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡ﴾(الأعراف:٨٦)"[٣].

[١٢] المسألة الثانية: ما المراد بتقديس الملائكة لر ا تبارك وتعالى؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومن صفاته:"قدوس"، وهو حرف مبني على فعول، من القدس، وهو الطهارة، ومنه قيل: الأرض المقدسة، يراد: المطهرة بالتبريك، ومنه قوله حكاية عن الملائكة، "وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ "أي: ننسبك إلى الطهارة، "ونقدسك ونقدس لك" و"نسبح لك، ونسبحك"بمعنى واحد"[٤].

الدراسة

---

(١) قال الشوكاني في "تفسيره"(٦٢/١):"وليس بظاهر".

(٢) رده ابن هشام في "المغني"(ص١١١) وقال :" وهذا وهم فاحش؛ لاقتضائه حينئذ الأمر في ذلك الوقت، مع أن الأمر للاستقبال، وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق الخطاب بالمكلفين منا، وإنما المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه" .

(٣) "العذب النمير"(٨٨/١-٨٩).

(٤) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤).

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى تقديس الملائكة لله تبارك وتعالى: نسبته تعالى إلى الطهارة.

وهذا قول ابن عباس[(١)] والضحاك[(٢)].

واختاره الطبري والواحدي والسمعاني والبغوي والزمخشري والخازن والسمين الحلبي - في أحد قوليه - والسيوطي وأبو السعود والشوكاني وابن عاشور[(٣)].

ووجه هذا القول: أن التقديس بمعنى التطهير، يقول ابن عطية:

"والتقديس: التطهير بلا خلاف، ومنه الأرض المقدسة، أي: المطهرة، ومنه: بيت المقدس ومنه: القَدس الذي يتطهر به"[(٤)].

قال ابن فارس:

" القاف والدال والسين: أصل صحيح، وأظنه من الكلام الشرعي الإسلامي، وهو يدل على الطهر"[(٥)].

قال ابن القيم:

"فالقدوس: الم ه من كل شر ونقص وعيب، كما قال أهل التفسير: هو الطاهر من كل عيب، الم ه عما لا يليق به، وهذا قول أهل اللغة، وأصل الكلمة من الطهارة وال اهة"[(٦)].

فهذا معنى التقديس، لكن أرباب هذا القول ربطوه بتقديس الله، أي بت يه الله تعالى عن كل ما نسبه إليه الملحدون، بل وعن كل ما لا يليق به ﷻ.

يقول ابن منظور:"التقديس: ت يه الله عز وجل"[(٧)] .

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (٧٩/١).

(٢) أخرجه الطبري(٢١٢/١).

(٣) انظر:"تفسير الطبري"(٢١٢/١)، "تفسير الواحدي"(٩٩/١)، "تفسير السمعاني"(٦٤/١)، "تفسير البغوي"(٦١/١)، "الكشاف"(١٥٤/١)، "تفسير الخازن"(٤٥/١)،"عمدة الحفاظ"(٢٨١/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٨)، "تفسير أبي السعود"(٨٣/١)، "فتح القدير"(٦٣/١)، "التحرير والتنوير"(٤٠٦/١).

(٤) "المحرر الوجيز"(١١٨/١).

(٥) "مقاييس اللغة"(٦٣/٥)، وانظر: "لسان العرب"(١٦٨/٦)، "عمدة الحفاظ"(٢٨١/٣)،"القاموس المحيط"(ص٧٢٨).

(٦) "شفاء العليل"(ص ١٧٩).

(٧) "لسان العرب"(١٦٨/٦)، وانظر: "العين"للخليل(٧٣/٥)، "تاج العروس"(٣٥٨/١٦).

ولعل وجه هذا: أن الملائكة أضافت التقديس لله، فقالت:"وَنُقَدِّسُ لَكَ"، وعليه؛ فالأولى: أن يكون المراد: تطهير الله عما نسبه إليه الجاحدون.

وعلى هذا؛ فاللام من"لك": صلة، فيكون معنى: نقدسك، ونقدس لك واحد.

لكن يعارض هذا القول ويناقش: بأن إدعاء الزيادة غير وارد، قال السمين الحلبي:

"وهو ضعيف إذ لا تزاد إلا مع تقديم المعمول، أو يكون العامل فرعاً"[(١)].

وأيضاً: أنه على هذا القول يكون التسبيح والتقديس بمعنى واحد، ولاشك أن حمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التأكيد، ولهذا بعض من ذهب إلى هذا القول تخلص من هذا الإيراد بأن قال:التسبيح تعظيم وتـ يه بالقول والعمل، والتقديس باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية، فلا يتوهم التكرار بين" نسبح" و"نقدس"[(٢)].

وجاء الشيخ ابن عثيمين ~ بوجه حسن من التفريق بين الكلمتين، فقال:

"التقديس: معناه التطهير، وهو أمر زائد على "التنزيه"؛ لأن "التـ يه" تبرئة، وتخلية؛ و"التطهير" أمر زائد... فيجمع الإنسان بين تنزيه الله عز وجلّ عن كل عيب ونقص، وتطهيره: أنه لا أثر إطلاقاً لما يمكن أن يعلق بالذهن من نقص"[(٣)].

وقال بعضهم: المراد: نقدس أنفسنا لك، يعني: نطهر من أجلك أنفسنا عن الشرك وعن المعصية.

واختاره هذا المذهب: الزجاج والأزهري والثعلبي والحميدي والراغب الأصفهاني والبيضاوي والسمين الحلبي - في أحد قوليه - والنسفي والفيروزآبادي[(٤)].

وقدمه السمرقندي[(٥)].

ووجه هذا القول:

---

(١) "الدر المصون"(٢٥٧/١).

(٢) قال هذا ابن عاشور في "التحرير والتنوير"(٤٠٦/١)، ولم يجب الشوكاني بجواب شاف في "فتح القدير" (٤٩/١).

(٣) "تفسير سورة البقرة"(١١٥/١).

(٤) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(١١٠/١)، " ـذيب اللغة"(٣٠٣/٨)، "تفسير الثعلبي"(١٧٦/١)، "تفسير غريب مـا في الصحيحين"(ص٥٣٩)، "المفردات في غريـب القـرآن"(ص٣٩٦)، "تفسـير البيضـاوي"(٢٨٤/١)، "الـدر المصون"(٢٥٧/١)، "تفسير النسفي"(٣٦/١)، "بصائر ذوي التمييز"(٢٤٧/٤).

(٥) انظر:"تفسير السمرقندي"(٦٧/١).

- أن الملائكة "كأ م قابلوا الفساد- المفسر بالشرك عند قوم- بالتسبيح، وسفك الدماء الذي هو أعظم الأفعال الذميمة، بتطهير النفوس عن الآثام"[1].
- أن الملائكة جمعت بين التسبيح والتقديس، وكلاهما يشتركان في التطهير، فدفعاً للتكرار، يكون التسبيح ت يه الله، والتقديس تطهير الذات لله[2].
- أن الله تعالى قال عنهم: "وَنُقَدِّسُ لَكَ "أي: نقدس أنفسنا لك، ولم يقل: نقدسك.

وقد ذكر الشيخ السعدي ~ هذين القولين كمعنى محتمل للآية الكريمة، فقال: "وَنُقَدِّسُ لَكَ" يحتمل أن معناها: ونقدسك، فتكون اللام مفيدة للتخصيص والإخلاص، ويحتمل أن يكون: ونقدس لك أنفسنا أي: نطهرها بالأخلاق الجميلة، كمحبة الله وخشيته وتعظيمه، ونطهرها من الأخلاق الرذيلة "[3].

فهذان قولان في معنى الآية الكريمة.

القول الثالث: أن معنى:"وَنُقَدِّسُ لَكَ ": نعظمك ونكبرك.

قاله مجاهد[4] والثوري[5].

وهذا القول لا ينافي القول الأول، فتعظيمه الله وتكبيره داخل في تطهيره عن النقائص.

القول الرابع: المعنى: ونصلي لك.

و ذا قال قتادة[6].

وضعف ابن عطية قول قتادة هذا، ولم يبين رحمه الله وجه تضعيفه له[7]، وكأنه لأجل أن الصلاة ليست بمعنى الطهارة التي هي معنى التقديس، ولم يرتض هذا التضعيف الإمام القرطبي، فقال:

---

(١) قاله البيضاوي في تفسيره (٢٨٤/١).
(٢) قلت هذا، ثم وجدت الشهاب قد نص عليه في حاشيته على البيضاوي(١٢٣/٢).
(٣) "تفسير السعدي"(ص٤٨).
(٤) انظر:"تفسير مجاهد"(٧٢/١) و"تفسير الطبري"(٢١١/١).
(٥) انظر: "تفسير الثوري"(ص٤٤).
(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٤٢/١) والطبري(٢١١/١) وابن أبي حاتم (٧٩/١).
(٧) "المحرر الوجيز "(١١٨/١).

"قلت: بل معناه صحيح، فإن الصلاة تشتمل على التعظيم والتقديس والتسبيح، وكان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده:"سبوح قدوس رب الملائكة والروح"[(1)]"[(2)].

وصدق القرطبي، فالصلاة مما يتطهر به العبد، وهي لا تنافي القول الثاني؛ فهي طهارة لفاعلها.

والحقيقة أننا نستطيع القول: أن الخلاف يرجع إلى قولين اثنين، هما:

نطهرك، وتكون اللام صلة، والثاني: نتطهر لك من الذنوب والمعاصي.

الترجيح

الذي يترجح لي- والله تعالى أعلم- قول من قال: المراد: أنا نطهر أنفسنا من أجلك، نطهرها من الشرك ومن الوقوع في الآثام، ويدل على هذا: أ م قالوا: "وَنُقَدِّسُ لَكَ "أي: نطهر لك، أي: نطهر ذواتنا لك، وعلى هذا، فاللام ليست زائدة، وأيضاً: أن ت يه الله ﷻ قد دل عليه قولهم :"نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ "والتسبيح هو الت يه والتبرئه، وهو وإن كان بينه وبين التقديس فرق، إلا أ ما يشتركان في أصل المعنى، وربما أن أحدهما أغنى عن الآخر، وهذا بخلاف ما إذا ما حملنا"وَنُقَدِّسُ لَكَ "على ما ذكرنا، فقد حصلنا معنى جديداً، ولا شك أن حمل المعاني على التأسيس أولى، ويؤيده أيضاً: أن الملائكة ذكرت أن هذا المستخلف يفسد في الأرض، وذلك بفعل أنواع المعاصي، فناسب حينما تثني على أنفسها أن تذكر طهارة هذه الأنفس، وبعدها عن الوقوع في الفساد، وهو معصية الله ﷻ. والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَى:﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (البقرة:٣٦).

---

(١) أخرجه مسلم (٤٨٧) وأحمد (٩٤،٢٦٥/٦) وأبو داود (٨٧٢) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٢) "تفسير القرطبي"(٢٧٧/١)، وهكذا قال الطبري في تفسيره (٢١١/١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٣] تفسير المتاع في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"المتاع: المدة، قال الله تعالى:﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ وقال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَدْرِى لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (الأنبياء:١١١).

ومنه يقال: متع النهار، ويقال: أمتع الله بك" [١].

الدراسة:

فسر ابن قتيبة -رحمه الله تعالى- المتاع بالمدة، وعلى هذا؛ فيكون المعنى: ولكـم في الأرض مستقر ومدة حتى يأتي الحين الذي تنتهي به هذه المدة.

وما ذكره رحمه الله من أن المتاع يأتي بمعنى المدة، مذكور ومعروف عند أهل العلم[٢]، إلا أن هذا المعنى غير مراد ههنا، فالمعنى المراد- إن شاء الله تعالى- في الآية الكريمة: لكم في الأرض متعة تستمتعون ا وتنتفعون. هذا هو الأصل في معنى المتعة: قال الإمام الأزهري:

" فأما المتاع في الأصل: فكل شيء ينتفع به، ويتبلغ به، ويتزود"[٣].

قال الإمام ابن قتيبة:

"وكل من نفعته أو أرفقته، فقد متعته"[٤].

قال الإمام الطبري:

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٥١٢).

(٢) انظر:" النهاية"(٢٩٣/٤)،"تاج العروس"(٥٥٣٦/١)،"الفائق"(٣٤٣/٣).

(٣) " ذيب اللغة"(١٧٣/٢)، وانظر:"تاج العروس"(٥٥٣٦/١).

(٤) "غريب الحديث"(٢١٣/١).

" والمتاع في كلام العرب: كل ما استمتع به من شيء: من معاش استمتع به، أو رياش، أو زينة، أو لذة، أو غير ذلك"(١).

وهكذا قال القرطبي(٢).

ومنه المتعة: وهو التمتع بالمرأة إلى أجل محدد، وسميت متعة الحجة بذا؛ لأن المرء يستمتع مدة بما أباح الله تعالى له.

ومنه متعة المطلقة، وهو ما تعطاه من مال ونحوه تنتفع وتستمتع به (٣).

فهي دائرة على الانتفاع والاستمتاع، ومواطن ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم جـاءت على هذا المعنى، كما في قوله تعـالى:﴿ وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ (يـونس:٩٨). وقولـه: ﴿ نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴾ (لقمان:٢٤)، وقولـه: ﴿ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ ﴾(هود:٣).

وما ذكره المصنفون في "علم الوجوه والنظائر" من معاني هذه اللفظة، هي في حقيقتها راجعة إلى هذا المعنى(٤).

وقد فسر هذه اللفظة من الآية الكريمة بما ذكرت جمع من أهل العلم منهم الإمـام الطـبري رحمه الله تعالى، وقد سبق نقل كلامه. ومنهم الزمخشري حيث قال:

" ومتاع إِلَى حينٍ": وانتفاع بعيش إلى انقضاء آجالكم"(٥).

وقال البغوي:"ومتاع": بلغة ومستمتع"(٦).

وهكذا فسرها الإمام الواحدي والسمرقندي والنسفي وابن الجوزي والبيضاوي والشوكاني وغيرهم(١).

---

(١) "تفسير الطبري"(٢٤٢/١)، وانظر: "تفسير الطبري" (١٤٥/٨)

(٢) "تفسير القرطبي"(٣٢١/١).

(٣) انظر:"نزهة الأعين النواظر"(ص٥٥٨)، "النهاية"(٢٩٢/٤).

(٤) انظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص٥١٢)، حيث عقد باباً لهذا النوع من علوم القرآن، و"نزهة الأعين النواظر"(ص٥٥٨).

(٥) "الكشاف"(٩٣/٢).

(٦) "تفسير البغوي"(٦٥/١)، وانظر:"تفسير البيضاوي"(٢٩٩/١)،

ويمكن أن يكون مراد ابن قتيبة رحمه الله ما ذكرت، وذلك بأن يحمل كلامه على أنه أراد أن المدة زمن للانتفاع، فكل شيء تنتفع فيه، فهو في مدة معينة، وزمن مؤقت، والعلم عند الله تعالى، ولهذا قال البعض في تفسير هذه اللفظة:

"يعني بلاغاً إلى منتهى آجالكم الموت"[٢].

ولهذا قال الراغب الأصفهاني:

"وقوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ تنبيهاً: أن لكل إنسان في الدنيا تمتعاً مدة معلومة"[٣].

لكن يشكل على هذا الفهم، أن الزمن والمدة للانتفاع مفهوم من قوله: «إِلَىٰ حِينٍ».

ولم يذكر الماوردي ولا ابن الجوزي خلافاً[٤].

---

(١) انظر: "الوجيز" للواحدي(١/١٠٠)، "تفسير السمرقندي" (١/٥٢٤)، "تفسير النسفي"(١/٣٩)، "زاد المسير"(١/٦٩)،

"تفسير البيضاوي" (١/٢٩٩)، "تفسير أبي السعود"(٦/٨٩)، "فتح القدير"(١/٦٨).

(٢) قاله مقاتل بن سليمان، كما في تفسيره (١/٤٣).

(٣) "المفردات في غريب القرآن"(ص٤٦١).

(٤) "النكت والعيون"(٢/٢١٢)، "زاد المسير"(١/٦٩).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ (البقرة:٤٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤] ما المراد بالبلاء في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" قال الله عز وجل :﴿وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ أي: نعمة عظيمة".

﴿ وَءَاتَيْنَٰهُم مِّنَ ٱلْءَايَٰتِ مَا فِيهِ بَلَٰٓؤٌا۟ مُّبِينٌ ﴾ (الدخان:٣٣) أي: نعم بينة عظام" [(١)].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالبلاء في الآية الكريمة، على أقوال ثلاثة، هي:

القول الأول: البلاء: النعمة والمنة، وعليه فيكون المعنى: وفي ذلكم نعمة من ربكم عظيمة.

والمشار إليه حينئذ هو: إنجاؤهم من فرعون.

وذهب إلى هذا: ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[(٢)]، ومجاهد والسدي[(٣)] وابن جرير والزجاج وابن أبي زمنين والثعلبي والقاضي عياض وابن الجوزي وابن سعدي[(٤)].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧٠).

(٢) أخرجه الإمام الطبري(٢٧٤/١)، و"ابن أبي حاتم"(٢٧٤/١).

(٣) أخرجه عنهما الإمام الطبري (٢٧٤/١)، وحكاه عنهما ابن أبي حاتم ولم يذكر سنده.

(٤) انظر: "تفسير الطبري"(٢٧٤/١)، "معاني القرآن"للزجاج(١٣٢/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٣٩/١)، "تفسير الثعلبي"(١٩٢/١)، "مشارق الأنوار"(٨٩/١)، "نزهة الأعين النواظر"(ص١٩٠)،"تفسير السعدي"(ص٥٢).

وحجة هذا القول: أن البلاء يطلق على الخير، كما يطلق على الشر، قال الإمـام الطـبري ~ :

"وأصل البلاء في كلام العرب: الاختبار والامتحان، ثم يسـتعمل في الخـير والشـر؛ لأن الامتحان والاختبار، قد يكون بالخير، كما يكون بالشر، كما قـال الله جـل ثنـاؤه: ﴿ وَبَلَوْنَاهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (الأعراف:١٦٨).

يقول: اختبرناهم.

وكما قال جل ذكره: ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾(الأنبياء:٣٥).

ثم تسمي العرب الخير بلاء والشر بلاء، غير أن الأكثر في الشر أن يقـال: بلوتـه، أبلـوه، بلاء،وفي الخير: أبليته، أبليه، إبلاءً وبلاءً. ومن ذلك: قول زهير بن أبي سلمى[١]:

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذي يبلو

فجمع بين اللغتين؛ لأنه أراد: فأنعم الله عليهما، خير النعم التي يختبر ا عباده"[٢].

وإذا كان ذلك كذلك، فذكر البلاء في الآية الكريمة، كان في نسق تعداد نعم الله على بـني إسرائيل، فالأولى حينئذ، حمل معنى البلاء على النعمة والفضل والإحسان.

القول الثاني: المراد البلاء ههنا: الشر، أي: في سومهم إياكم سوء العذاب وذبحهم أبنـاءكم واستحيائهم نساءكم محنة عظيمة.

وقد عزى ابن عطية والقرطبي والشوكاني هذا القول إلى الجمهور[٣].

وممن قال به مقاتل بن سليمان[٤] والراغب الأصفهاني[٥].

ولعل دليل هذا القول: القاعدة المشهورة، وهي : عود الضمير إلى أقرب مذكور، فإذا نظرنا إلى الآية نجد أقرب ما ذكر هو العذاب الذي نزل ببني إسرائيل على يد فرعون، كما أن في

---

(١) البيت معزو لزهير، انظر:" ذيب اللغة"(٢٨٠/١٥)، "لسان العرب"(٨٤/١٤)، "تفسير ابن كثير"(٩١/١).

(٢) "تفسير الطبري"(٢٧٥/١)، وانظر: "مشارق الأنوار"(٨٩/١)،"العذب النمير"(٧٨/١-٧٩).

(٣) انظر:"المحرر الوجيز"(١٤١/١)، "تفسير القرطبي" (٣٨٧/١)، "الوجيز" للواحدي(١٠٤/١)، "فتح القدير"(٨٣/١).

(٤) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٤١٣/١).

(٥) انظر:"المفردات في غريب القرآن"(ص٦١).

إظهار العذاب وإبرازه ووصفه ذا الوصف بيان لعظم نعمة الله تعالى عليهم، فكأن هذا القول مشتملاً على القول الأول وزيادة.

القول الثالث: أن الآية تحتمل كلا المعنيين السابقين، قال ابن كثير ~ بعد أن ذكر القولين السابقين: "ويحتمل أن يكون المراد هذا وهذا، والله أعلم، كقوله تعالى: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف:١٦٨)"[١].

وهكذا قال الألوسي رحمه الله تعالى، ونحوه للشنقيطي[٢].

قال أبو السعود:" وقيل: يجوز أن يشار بـ"ذَٰلِكُم" إلى الجملة، ويراد بالبلاء: القدر المشترك الشامل لهما"(٣) .

وقد أشار إلى هذا القول السمعاني والبيضاوي والنسفي وغيرهم[٤]. واختاره الشيخ محمد عبده، حيث قال:

"أي: وفي ذلكم العذاب وفي التنجية منه - في كل منهما- بلاء وامتحان عظيم لكم من ربكم، كما قال في آية أخرى: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الأعراف:١٦٨)"[٥] .

ولعل دليل هذا القول، هو: القاعدة التفسيرية النافعة: أن الجمع بين الأقوال مع الإمكان وعدم المرجح أولى.

الترجيح

لعل الراجح من الأقوال السابقة هو القول الثالث؛ إذ فيه جمع بين القولين السابقين، مع عدم التعارض بينهما، فالمشار إليه متعدد، فيكون المشار إليه جميع ما سبق من ذكر المنحة والمحنة.

---

(١) "تفسير ابن كثير"(٥٢٤/٢).

(٢) انظر: "روح المعاني"(٢٥٤/١)، "العذب النمير"(٧٨/١-٧٩).

(٣)"تفسير أبي السعود"(١٠٠/١).

(٤) انظر: "تفسير السمعاني" (٧٨/١، ١٠٥/٣)، "معاني القرآن" للنحاس (٥١٧/٣)، "تفسير البيضاوي"(٥٦/٣)، "تفسير النسفي"(٤٣/١).

(٥) انظر:"تفسير المنار"(٣٠٩/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (البقرة:٥٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥] تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (البقرة:٥٧).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ويكون الظلم: النقصان، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ أي: ما نقصونا"[(١)].

الدراسة:

يرد الظلم في القرآن الكريم على معان، ومن هذه المعاني ما ذكره الإمام ابن قتيبة من أن الظلم يأتي بمعنى النقص، كما في آية سورة البقرة. وما ذكره رحمه الله هو قول عامة المفسرين، وإن اختلفت ألفاظهم.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن" (ص٤٦٧-٤٦٨).

والظلم بمعنى النقص قد جاء في كتاب الله تعالى، قال الله تعالى:﴿ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ﴾(الكهف:٣٣).

قال أهل العلم: ولم تنقص منه شيئاً[١]، بل إن بعض علماء اللغة يرى أن الظلـم في أصـل اللغة: النقص، ثم استعمل في كلام الشارع لمعان عدة[٢].

وعلى هذا؛ فتفسير ابن قتيبة جار على أصل معنى اللفظة في اللغة.

ونقل ابن الجوزي رحمه الله تعالى في تفسيره عن ابن عباس أنه قال في تفسير الآية:

"ما نقصونا، وضرونا، بل ضروا أنفسهم"[٣].

وقريب من هذا المعنى ما قاله الإمام البغوي ~ :

"﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ أي: وما بخسوا بحقنا"[٤].

وقال الإمام السمعاني:"فالظلم، بمعنى البخس والنقص"[٥].

وبعض أهل العلم عبر بمعنى مقارب، وفسر الظلم في الآية الكريمة على معناه المشهور:وضـع الشيء في غير موضعه، منهم الإمام الطبري حيث قال:

"ويعني بقوله:" وَمَا ظَلَمُونَا " وما وضعوا فعلهم ذلك وعصيا م إيانا، موضع مضرة علينـا، ومنقصة لنا، ولكنهم وضعوه من أنفسهم، موضع مضرة عليها، ومنقصة لها".

ثم ساق بإسناده عن ابن عباس أنه قـال:﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ قال: يضرون"[٦].

قال ابن عطية:

---

(١) انظر:" لسان العرب"(٣٧٥/١٢)، "المفردات في غريب القرآن"(٣١٦/١).

(٢) انظر:"تاج العروس"(٧٨٠٣/١).

(٣) انظر: "زاد المسير"(٨٤/١)، وتفسير ابن عباس هذا موجود في :" تنوير المقباس من تفسير ابن عباس"(ص٩).

(٤) "تفسير البغوي"(٧٥/١).

(٥) "تفسير السمعاني"(٨٣/١).

(٦) "تفسير الطبري" (٢٩٨/١).

" والمعنى: وما وضعوا فعلهم في موضع مضرة لنا، ولكن وضعوه في موضع مضرة لهم، حيث لا يجب.

وقال بعض المفسرين: ما ظلمونا ما نقصونا والمعنى يرجع إلى ما لخصناه"(١).

وعندي أن تأويل الآية بمعنى واضح أولى، وهو مقدم على معنى آخر يعتريه شيء من الغموض أو التطويل في العبارة، وعلى هذا؛ فما ذكره ابن قتيبة رحمه الله تعالى من المعنى هو المعتمد –إن شاء الله تعالى-.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نَّصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَٰحِدٍ فَٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلْأَرْضُ مِنۢ بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا ۖ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ ۚ ٱهْبِطُوا۟ مِصْرًا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ ﴾ (البقرة: ٦١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٦] بيان المراد بـ "وَفُومِهَا" في الآية الكريمة.

---

(١) "المحرر الوجيز"(١٤٩/١).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والفوم فيه أقاويل، يقال: هو الحنطة والخبز جميعاً، قال الفراء: هي لغة قديمة، يقول أهلها: فوموا، أي:اختبزوا، ويقال: الفوم: الحبوب.

ويقال: هو الثوم، والعرب تبدل الثاء بالفاء، فيقولون:جدث وجدف، والمغـاثير والمغـافير، وهذا أعجب الأقوال إلي؛ لأ ا في مصحف عبد الله:"وثومها"[1].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في المراد بالفوم في الآية الكريمة، فذكر ابن قتيبة ~ ثلاثـة أقـوال في معناه،وهكذا ذكر غيره من أهل العلم:

القول الأول: المراد بالفوم: الثوم.

وذهب إلى هذا جمع من أهل العلم، وهو قول مجاهد[2] والربيع[3] ومقاتل بـن سـليمان[4] واختاره: النضر بن شميل[5] والكسائي والفراء وابن جزي الكلبي والسعدي[6].

وحجة هذا القول –كما ذكر ابن قتيبة، وغيره من المفسرين-:

- أن العرب تبدل الثاء بالفاء، فيقولون:جدث وجدف للقبر، والمغاثير والمغافير[7].
- أن هذا التفسير موافق لقراءة عبد الله بن مسعود، ففي مصحفه:"وثومها"[8].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٥٠-٥١).

(٢) أخرجه الطبري(٣١٢/١).

(٣) أخرجه الطبري(٣١٢/١).

(٤) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٥٣/١).

(٥) النضر بن شميل بن خرشة بن زيد بن كلثوم النحوي البصري، شيخ مرو ومحدثها، ثقة إمام صاحب سنة، عالم باللغة، وكان أروى الناس عن شعبة، مات سنة ثلاث ومائتين، روى له الجماعة.انظر ترجمته في " ذيب الكمال"(٣٨٣/٢٩)، "الكاشف"(٣٢٠/٢).

(٦) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٤١/١)، "تفسير الثعلبي"(٢٠٥/١)،"تفسير القرطبي"(٤٢٥/١)، "التسهيل لعلوم الت يل" (٤٩/١)، "فتح القدير"(٩١/١)، "تفسير السعدي"(ص٥٣).

(٧) قال الطبري(٣١٢/١):"والمغافير شبيه بالشيء الحلو، يشبه بالعسل، ي ل من السماء حلواً، يقع على الشجر ونحوها".

(٨) أخرجه ابن أبي داود في كتاب المصاحف (ص١٦٨).

عزى هذه القراءة غير واحد لابن مسعود منهم الماوردي في"النكت والعيون"(١٢٩/١) والسمعاني في تفسيره (٨٦/١) والرازي(٩٣/٣)، وعزاها السمعاني أيضاً إلى أبي بن كعب، وقال الرازي في تفسيره(٩٣/٣): "وهي قراءة ابن عباس".

- أن موسى قال كما حكى الله عنه: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾ والحنطة أشرف الأطعمة، فلا يمكن أن تكون هي الفوم.
- أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الحنطة[1].

لكن قال الزجاج عن هذا القول:"وهذا ما لا يعرف أن الفوم الثوم"[2].

ويقال: إن المثبت من أئمة العربية، وهم مقدمون على النافي؛ لأن المثبت معه زيادة علم، نعم يدل على أنه معنى غير مشهور، وإلا ما خفي على عالم كبير كالزجاج.

القول الثاني: المراد بالفوم: الحنطة.

قاله ابن عباس[3] والسدي [4] والحسن[5] وقتادة[6]، وعزاه ابن عطية والسمعاني والقرطبي[7] والقرطبي[7] إلى أكثر المفسرين، واختاره ابن هشام صاحب السيرة والأخفش والزجاج والنحاس والواحدي والراغب الأصفهاني وابن عطية والزمخشري والبيضاوي والجلال السيوطي ومحمد عبده[8].

وعبر بعضهم بقوله: هي الحنطة وسائر الحبوب التي تختبز.

قال ابن عباس: الفوم الحنطة بلسان بني هاشم[9].

قال الواحدي:"وهو الحنطة بلا اختلاف بين أهل اللغة"[1].

---

(١) ذكر هذين الوجهين الرازي في تفسيره (٩٣/٣)، وذكر الفراء في"معاني القرآن" (٤١/١)، وابن حيان (٣٩٥/١) والسمين الحلبي في"عمدة الحفاظ"(٢٥٩/٣) الوجه الثاني.

(٢)"معاني القرآن"للزجاج(١٤٣/١).

(٣) أخرجه الطبري(٣١١/١).

(٤) أخرجه الطبري(٣١١/١).

(٥) أخرجه الطبري(٣١١/١).

(٦) أخرجه الطبري(٣١١/١).

(٧) انظر: "المحرر الوجيز" (١٥٣/١)، "تفسير السمعاني"(٨٦/١)،"تفسير القرطبي"(٤٢٥/١)،"فتح القدير"(٩١/١).

(٨) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(١٤٣/١)، "الوجيز" للواحدي"(١٠٩/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٣٨٨)، "المحرر الوجيز" (١٥٣/١)، "الكشاف" (١٧٤/١)،"تفسير البيضاوي" (٣٣١/١)، "تفسير الجلالين" (١٣/١)،"تفسير المنار"(٣٣٠/١)، "السيرة النبوية"لابن هشام (٧٢/٣)، " تهذيب اللغة"(٤١٢/١٥) ،"تاج العروس" (٢٢٢/٣٣).

(٩) أخرجه الطبري (٣١١/١)، وتفسيره للفوم بالحنطة، أخرجه أيضاً ابن أبي داود في كتاب المصاحف (ص١٦٨) وابن أبي حاتم(١٢٣/١).

وهكذا قال الزجاج، وسيأتي نقل كلامه.

قال الفراء: "فإن الفوم - فيما ذكر- لغة قديمة، وهي الحنطة والخبز جميعاً قد ذكـرا، قـال بعضهم: سمعنا العرب من أهل هذه اللغة يقولون: فوموا لنا، بالتشديد لا غـير، يريـدون: اختبزوا لنا"[٢].

قال أبو إسحاق الزجاج: وههنا ما يقطع هذا-يعني القول بأنه الثوم- محال أن يطلب القوم طعاماً لا بر فيه، والبر أصل الغذاء..ولا خلاف عند أهل اللغة أن الفوم الحنطة"[٣].

القول الثالث[٤]: هو الحبوب كلها.

القول الرابع[٥]: أنه الحمص في لغة أهل الشام.

الترجيح

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- هو ما ذهب إليه أكثر المفسرين من أن الفوم هو الحنطـة؛ لأنه هكذا معناه في لغة العرب، ولذا نقل الزجاج والواحدي -كما سلف- أن هـذا هـو معناه عند أهل العربية دون نزاع بينهم. وأما ما ذكر من أن العرب تبدل الثاء فاء، فإنه وإن كان صحيحاً، إلا أنه خلاف الأصل، وأما قراءة ابن مسعود، فلعلها من قبيل التفسـير، إذ جل قراءة ابن مسعود كذلك، فلا تعدو أن تكون قولاً لابن مسعود، وقد خولف فيه، والله تعالى أعلم.

---

(١) "الوسيط"(١٤٦/١).

(٢) ذكره عنه ابن منظور في "لسان العرب"(٤٦٠/١٢).

(٣) "معاني القرآن"للزجاج(١٤٣/١).

(٤) ذكره البخاري في صحيحه (١٦٢٥/٤)، وانظر: "تفسير ابن كثير" (١٠٢/١)، "زاد المسير" (٨٩/١)، "تفسير الثعالبي"(٧٠/١).

(٥) ذكره القرطبي في تفسيره (٤٢٥/١)،وابن حيان في تفسيره (٣٩٥/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (البقرة:٦٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧] ما المراد بالذين آمنوا في الموضعين الواردين في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ ﴾ ثم قال: ﴿ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ ﴾ فإن هؤلاء قوم آمنوا بألسنتهم، فقال تعالى: ﴿ مَنْ ءَامَنَ ﴾ منهم بقلبه: ﴿ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ ﴾ كأنه قال: إن المنافقين والذين هادوا" [(١)].

الدراسة:

هذه الآية قد استشكلها كثير من أهل العلم، ولأجل هذا؛ أوردها الإمام شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه: " تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء" [(٢)].

وسبب هذا الإشكال، هو قوله في آخر الآية: ﴿ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ ﴾ وقد ذكر في ابتداء الآية: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ (٣).

وبناء على هذا؛ فقد اختلف المفسرون في معنى " ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ " في الآية الكريمة على أقوال:

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٨٢)، وانظر: "المسائل والأجوبة"(ص٢٥٦).

(٢) انظر: "تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء"(٢٣٩/١).

(٣) انظر: "تفسير البغوي" (٧٩/١)، "تفسير السمعاني"(٨٨/١)، "تفسير الرازي"(٩٧/٣)، "روح المعاني"(٢٧٨/١)، "جواهر الأفكار"(ص٢١٥).

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن المراد م: المنافقون، وذهب إليه الإمـام سفيان الثوري[1]، ومال إليه الألوسي، واختاره الزمخشري والنسفي[2] وأبو السعود، واستدل له بقوله:

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ أي: بألسنتهم فقط، وهم المنافقون، بقرينـه انتظـامهم في سـلك الكفرة، والتعبير عنهم بذلك دون عنوان النفاق؛ للتصريح بأن تلك المرتبة، وإن عبر عنـها بالإيمان، لا تجديهم نفعاً أصلاً، ولا تنقذهم من ورطة الكفر قطعاً"[3].

ويكون المعنى على هذا القول: إن الذين آمنوا بألسنتهم، والـذين هـادوا، والنصـارى، والصابئين من آمن من هؤلاء الكفرة، إيمانا خالصاً، ودخل في ملة الإسلام دخولا أصـيلاً، وعمل صالحاً، فلهم أجرهم عند ر م جل وعلا ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

ويكون في الآية محذوف تقديره: من آمن منهم، يعود على من تقدم.

وواضح أن هذا القول يعني: أن الآية نازلة في طوائف الكفرة الذين بعث فيهم النبي ﷺ.

القول الثاني: أ م قوم كانوا مؤمنين بعيسى قبل أن يبعث محمد ﷺ .

وقد عزى ابن الجوزي والسمرقندي وابن حيان هذا القول إلى ابن عباس رضي الله تعـالى عنهما(٤).

الثالث: أ م الذين آمنوا بموسى، وعملوا بشريعته، إلى أن جاء عيسى، فآمنوا به، وعملـوا بشريعته، إلى أن جاء محمد ﷺ .

وهذا قول السدي عن أشياخه(٥).

---

(١) نسبه إلى الإمام الثوري: الإمام ابن عطية في "المحرر الوجيز"(١٥٦/١)، وابن الجوزي في:"زاد المسير"(٩١/١)، وابن بدران في "جواهر الأفكار"(ص٢١٥).

(٢) انظر: "روح المعاني"(٢٧٨/١)، "الكشاف"(١٧٥/١)، "تفسير النسفي"(٤٨/١).

(٣) "تفسير أبي السعود"(١٠٨/١)، وهذه الحجة قد ذكرها ابن قتيبة في"المسائل والأجوبة"(ص٢٥٦)، وانظر: "المحرر الوجيز"(١٥٦/١)، "فتح القدير"(٩٣/١).

(٤) انظر:"زاد المسير"(٩١/١)، "تفسير السمرقندي" (٨٥/١)،"البحر المحيط"(٣٨٩/١)، ولم أجده فيما بين يدي من المصادر المسندة.

(٥) نسبه إليه ابن الجوزي في تفسيره"زاد المسير"(٩١/١)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٣٨٩/١).

الرابع: أنهم الذين كانوا يطلبون الإسلام كقس بن ساعدة وبحيرا وورقة بن نوفل وسلمان(١).

الخامس: أنهم المؤمنون من هذه الأمة.

واختار هذا الإمام الطبري والقرطبي وشيخ الإسلام ابن تيمية والشوكاني والسعدي والشيخ محمد رشيد رضا وابن عثيمين(٢)، قال الشوكاني:

"والأولى أن يقال: إن المراد الذين صدقوا النبي ﷺ وصاروا من جملة أتباعه، وكأنه سبحانه أراد أن يبين: أن حال هذه الملة الإسلامية، وحال من قبلها من سائر الملل، يرجع إلى شيء واحد، وهو: أن من آمن منهم بالله واليوم الآخر، وعمل صالحاً، استحق ما ذكره الله من الأجر، ومن فاته ذلك، فاته الخير كله، والأجر دقه وجله"[٣].

ويكون حينئذ معنى:﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ أي: داوم وثبت على إيمانه(٤).

السادس: المراد بمن آمن: من آمن ظاهراً وباطنا، ومن آمن ظاهراً فحسب، فيشمل المؤمن حقيقة والمنافق.

وقد ذهب إلى هذا القول البيضاوي في تفسيره، وابن بدران(٥).

وقد بين ابن بدران وجه هذا القول، فقال بعد أن اختياره له:

" ثم إنه تعالى فصل في آخر هذه الآية، فأخبر أن من آمن منهم إيماناً حقيقياً، له أجر إيمانه عند ربهم، ومن لا، فلا ، ويشهد لهذا التأويل قوله:"منهم"[٦] الدالة على التبعيض، وهذا التأويل يضم إليه جميع الأقوال التي مضت عن المفسرين"[١].

---

(١) ذكره ابن الجوزي في "زاد المسير"(٩١/١) ولم يعزه لأحد، وانظر :" تفسير الطبري" (٣٢١/١) .

(٢) انظر:"تفسير الطبري"(٣١٧/١) "تفسير القرطبي"(٤٣٢/١)، "تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء"(٢٣٩/١)، "تفسير السعدي"(ص٥٤)، "تفسير المنار"(٣٣٥/١-٣٣٦)، "تفسير القرآن الكريم" لابن عثيمين(٢٢١/١).

(٣) "فتح القدير"(٩٣/١)، وانظر ما قاله محمد رشيد رضا في بيان وجه هذا القول فهو نافع ماتع.

(٤) انظر: "تفسير الطبري"(٣٢٠/١)، "المحرر الوجيز"(١٥٦/١)، "تفسير الثعالبي" (٧٢/١)،"البحر المحيط"(٣٨٩/١)، "تفسير أبي السعود" (١٠٨/١).

(٥) انظر:" تفسير البيضاوي"(٣٣٣/١)، "جواهر الأفكار"(ص٢١٥).

(٦) ليست في الآية، ولكنها مقدرة.

التَرجيح:

الذي يظهر لي رجحانه من الأقوال ما ذهب إليه شيخ المفسرين ومن وافقه من أن المراد بالذين آمنوا: المؤمنون من هذه الأمة على الحقيقة، وما ذكره الشوكاني -وقد سبق- دليل بين وبرهان واضح في ترجيح هذا القول على غيره.

ويؤيد هذا أن لفظ الإيمان إذا أطلق لم يشمل إلا من يستحقه على الحقيقة، فلا يدخل فيه أهل النفاق؛ لأنهم ليسوا من أهله. ويؤيده أيضاً: أن الله سبحانه قرنهم مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى، والصابئين- على قول من قال: هم من النصارى[٢]- وهي أديان سماوية أصلها صحيح، مما يدل على أنه أراد - والعلم عنده- أهل الإيمان من هذه الأمة؛ لأن الاقتران والعطف يدل على التغاير، أي أن أهل الإيمان غير اليهود، وغير النصارى، وغير الصابئين، فتعين أن يكون المراد بهم أهل الإيمان من هذه الأمة.

ويؤيد هذا الوجه أيضاً: أن الله تعالى أراد بيان وصف أهل السعادة والنجاة من الأولين والآخرين، ولا شك أن أهل الإيمان على الحقيقة من هذه الأمة داخلون فيه دخولاً أولياً، ولذا لما ذكر الله سبحانه الأديان الستة في سورة الحج، قال: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ﴾ (الحج:١٧).

فأخبر أنه يفصل بينهم، ولم يجعل في المشركين والمجوس من هو من أهل السعادة في الآخرة، كما جعل ذلك في الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين، في هذه الآية، مما يبين أن الآية سيقت لبيان حال أهل السعادة؛ وحينئذ يدخل فيه المؤمنون الصادقون، ولهذا جاء تقديمهم على غيرهم[٣].

---

(١)"جواهر الأفكار"(ص٢١٥)، وانظر: "حاشية الشهاب على البيضاوي"(١٧٢/١).

(٢) كما هو قول الشيخ ابن سعدي في تفسيره(ص٥٤)، وغيره من أهل العلم.

(٣) أشار إلى هذا الوجه أبو العباس ابن تيمية شيخ الإسلام رحمه الله رحمة واسعة في "تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء"(٢٣٩/١-٢٤٠).

ويؤيد هذا القول: أن الآية بيان لسنة الله تعالى في معاملة الأمم- تقدمت أو تأخرت-، وأن الجميع محكومون بميزان عدل:﴿ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ فحسن أن يكون شاملاً للطوائف الـتي هي مظنة للفوز، وأراد الله سبحانه- والعلم عنده- أن يبين لهم أن الفوز هو لمن أتى ـذا الوصف، وهو الإيمان بالله واليوم الآخر مع العمل الصالح.

وأما قول من قال: إن المراد المنافقين- كما هو مذهب أصحاب القول الأول- فغير صحيح؛ لأن المنافقين ليسوا من أهل الإيمان، وقد أطلق الله ههنا وصف الإيمان، ولم يقيده في الظاهر، - و ذا نرد على أرباب القول السادس- ثم كيف يخرج أهله والمتصفون به على الحقيقـة، ويقصر على من ليسوا كذلك، هذا فيه بعد لا يخفى.

وما ذكروه من الحجة، فهي حجة ضعيفة، إذ إ م فهموا أن المراد باليهود ومن ذكر معهم: من وجد حال نزول القرآن، أي، أ م فهموا أن الآية خاصة بمن بعث إليهم رسول الله ﷺ.

ويرد هذا الفهم: أن لفظ الآية عام، فالأسماء الموصولة والمعارف من ألفاظ العموم- كما هو مقرر في علم أصول الفقه- فكل من كان من الذين هادوا والنصارى والصابئين، فقد دخل في لفظ الآية.

قال الإمام ابن عطية:

"الذين لفظ عام لكل مؤمن: من ملة محمد، ومن غيرها من الملل، فكأن ألفاظ الآية حصر ا الناس كلهم، وبينت الطوائف على اختلافها، وهذا تأويل جمهور المفسرين"[(١)].

كما يرده-دعوى الخصوص- أيضاً: سبب نزول الآية الكريمة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " والصواب هو القول الآخر، وأن الآية عامة تتناول من اتصف بما ذكر فيها قبـل مبعـث الرسول –ﷺ -، وهو الذي يدل عليه لفظ الآية، ويعرف به معناها من غير تناقض، ويعرف به قدرها، ويظهر به مناسبتها لما قبلها وما بعدها. وهذا هو القول المعروف عـن السـلف وجمهورهم، وعليه يدل ما ذكروه من سبب نزول الآية. فقد روى أبـو حـاتم[(٢)] وغـيره

(١) "المحرر الوجيز"(٢١٩/٢).

(٢) في تفسيره (١٢٦/١) من طريق ابن أبي عمر العدني، وعزاه السيوطي في "الدر المنثور"(١٧٩/١) إلى ابن أبي عمر العدني في مسنده.

بالأسانيد الثابتة، عن سفيان بن عيينة، عن ابن أبي نجيح[(١)] عن مجاهد، قال: قال سلمان: سألت النبي ﷺ عن أهل دين كنت معهم فذكر من صلا م وعباد م ف لت الآية"[(٢)].

وما أشار إليه رحمه الله تعالى من أن مناسبة الآية تؤيد عدم قصر الآية على اليهود والنصارى الموجودين زمن الخطاب، قد ذكره غير واحد، وهو مؤيد للعموم، يقول العلامة ابن سعدي رحمه الله تعالى رحمة واسعة:

"والصحيح: أن هذا الحكم بين هذه الطوائف من حيث هم، لا بالنسبة إلى الإيمان بمحمد ﷺ فإن هذا إخبار عنهم قبل بعثة محمد ﷺ وأن هذا مضمون أحوالهم، وهذه طريقة القرآن إذا وقع في بعض النفوس عند سياق الآيات بعض الأوهام، فلا بد أن تجد ما يزيل ذلك الوهم؛ لأنه ت يل من يعلم الأشياء قبل وجودها، ومن رحمته وسعت كل شيء، وذلك -والله أعلم- أنه لما ذكر بني إسرائيل، وذمهم، وذكر معاصيهم، وقبائحهم ربما وقع في بعض النفوس أ م كلهم يشملهم الذم، فأراد الباري تعالى أن يبين من لم يلحقه الذم منهم بوصفه، ولما كان أيضا ذكر بني إسرائيل خاصة يوهم الاختصاص م ذكر تعالى حكماً عاماً يشمل الطوائف كلها؛ ليتضح الحق، ويزول التوهم والإشكال، فسبحان من أودع في كتابه ما يبهر عقول العالمين"[(٣)].

وأما القول الثاني والثالث والرابع: فيرده: أن لفظ الإيمان إذا أطلق، انصرف إلى أهل الإيمان من أمة محمد ﷺ. كما أن المؤمنين من اليهود والنصارى قد دخلوا في الذين هادوا والنصارى، فينبغي إذاً حمل لفظ الإيمان على معنى جديد، لما تقرر: أن حمل اللفظ على التأسيس، أولى من حمله على التأكيد.

وأما القول السادس فقد سبق ذكر سبب رده. والعلم عند الله تعالى.

---

(١) هو عبد الله بن أبي نجيح يسار المكي، أبو يسار الثقفي مولاهم، ثقة رمي بالقدر، وربما دلس، من السادسة، مات سنة إحدى وثلاثين أو بعدها، أخرج له الجماعة انظر:"التقريب"[٣٦٦٢].

(٢)"تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء"(٢٤٢/١-٢٤٤).

(٣) "تفسير السعدي"(ص٥٤).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة:٦٦).

وفيها مسألتان اثنتان، وهما:

[١٨] المسألة الأولى: بيان عود الضمير في قوله:" فَجَعَلْنَٰهَا".

[١٩] المسألة الثانية: معنى قوله سبحانه:"لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ".

قال الإمام ابن قتيبة:

"﴿ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا ﴾ أي قرية أصحاب السبت،﴿نَكَٰلًا ﴾ أي: عبرة لما بين يديها من القرى، وما خلفها ليتعظوا ا.

ويقال: لما بين يديها من ذنوبهم، وما خلفها: من صيدهم الحيتان في السبت. وهو قول قتادة[1]، والأول أعجب إلي"[2].

الدراسة:

ذكر ابن قتيبة ~ في كلامه السابق مسألتين، أما الأولى منهما، فهي: بيان المعول نكالاً ما هو؟ وإيضاح مرجع الضمير في الكلمة:﴿ فَجَعَلْنَٰهَا نَكَٰلًا ﴾، واختار رحمه الله أن الضمير عائد على القرية التي نزل بها ما نزل من عقاب الله وشديد عذابه، والمراد أهل القرية وأصحابها، ولعل الحجة لهذا القول: أن الحديث هو عن أصحاب القرية، فالمتبادر إلى الذهن عود الضمير إليها. قال الإمام القرطبي: "إذ معنى الكلام يقتضيها"[3].

وقد اختار هذا القول ابن عزيز السجستاني والسمرقندي وابن أبي زمنين وابن كثير حيث قال:

"والصحيح: أن الضمير عائد على القرية، أي: فجعل الله هذه القرية، والمراد أهلها بسبب اعتدائهم في سبتهم"[4].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن الضمير عائد على العقوبة.

ويروى هذا القول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[5] .

واختاره جمع من المفسرين منهم: الفراء والواحدي في قول والسمعاني والبغوي والزمخشري والبيضاوي والنسفي وابن جزي الكلبي والخازن والجلال السيوطي وأبو السعود والشوكاني ومحمد عبده والسعدي[6] .

---

(١) أخرجه الطبري (٣٣٤/١).

(٢)"تفسير غريب القرآن"(ص٥١-٥٢).

(٣) "تفسير القرطبي" (٤٤٣/١)، وانظر: "اللباب" لابن عادل (١/ ٣٦٣).

(٤) "تفسير ابن كثير"(١٠٨/١)، وانظر: "غريب القرآن"لابن عزيز(ص٤٥٨)، "تفسير السمرقندي"(٨٨/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٤٨/١).

(٥) أخرجه الطبري(٣٣٣/١).

(٦) انظر:"معاني القرآن"للفراء (٤٣/١)، "الوجيز"للواحدي(١١١/١)، "تفسير السمعاني" (٩٠/١)،"تفسير البغوي"(٨١/١)، "الكشاف"(١٧٦/١)، "تفسير البيضاوي"(٣٣٨/١)،"تفسير النسفي"(٤٩/١)، "التسهيل لعلوم

وذهب آخرون إلى أن الضمير عائد على القردة، واختارها الثعلبي والواحدي [١].

ورأى الرازي أن هذا القول وسابقه هما أولى الأقوال، قال:"لأنه إذا أمكن رد الكناية إلى مذكور متقدم، فلا وجه لردها إلى غيره، فليس في الآية المتقدمة إلا ذكرهم وذكر عقوبتهم"[٢].

وهذا اختيار الأخفش، قال: فلذلك أنث[٣].

وفي الآية قول رابع، وهو : أن الضمير عائد على الحيتان.

ويروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[٤].

وقد استبعد هذا القول الإمام الطبري وابن عطية والقرطبي[٥]،وهو كما قالوا؛ إذ لا تعلق للعذاب ا، فكيف تجعل نكالاً.

وحكى الإمام ابن جرير[٦] قولاً خامساً في الآية، وهو أن الضمير عائد على تلك الأمة التي أهلكت، فيكون المعنى : فجعلنا الأمة التي اعتدت في السبت نكالاً.

وعزاه ابن الجوزي إلى الكسائي والزجاج[٧].

قال الرازي مبيناً وجه هذا القول:

"لأن قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾ (البقرة:٦٥) يدل على الأمة والجماعة أو نحوها"[٨].

التنزيل"(٥٠/١)، "تفسير الخازن"(٦٩/١)،"تفسير الجلالين"(ص١٤)،"تفسير أبي السعود" (١١٠/١)، "فتح القدير"(٩٦/١)،"تفسير المنار"(٣٤٥/١)، "تفسير السعدي" (ص٥٤).

(١) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢١٣/١)،"الوسيط"للواحدي (١٥٣/١).

(٢) "تفسير الرازي"(١٠٤/٣).

(٣) "معاني القرآن"للأخفش(ص٢٣٥).

(٤) أخرجه الطبري(٣٣٣/١).

(٥) انظر: "تفسير الطبري"(٣٣٥/١)، "المحرر الوجيز"(١٦١/١)، "تفسير القرطبي" (٤٤٣/١).

(٦) في تفسيره (٣٣٤/١)، وذكره القرطبي في تفسيره(٤٤٣/١) والرازي في تفسيره(١٠٤/٣)، وابن كثير في تفسيره (١٠٨/١)

(٧) "زاد المسير" (٩٥/١).

(٨)"تفسير الرازي"(١٠٤/٣).

وهذا القول في الحقيقة يرجع إلى قول الإمام ابن قتيبة.

أما المسألة الثانية، وهي: معنى قوله سبحانه:﴿لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا ﴾ .

فقد اختلف المفسرون في المراد بهذه الآية الكريمة وحاصلها -وإن اختلفت عباراتهم- يرجع إلى ثلاثة أقوال،هي:

القول الأول: أن المراد: ما بين يديها من القرى، وما خلفها أي: من القرى.

والمراد بالقرى التي بين يديها: القرى التي حضرت تلك القرية المعذبة وشاهدت أو سمعت بخبرها وشأنها، وليس المراد بها تلك القرى السابقة؛ لأن السابق لا ينتفع بخبر أتى بعده.

وهذا هو اختيار الإمام ابن قتيبة رحمه الله تعالى، وسبقه إليه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[(1)].

وذهب إليه كثير من أهل العلم بالتأويل منهم ابن عزيز والسمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والنحاس والسمعاني والزمخشري وابن كثير والنسفي والسعدي[(2)].

ويؤيد هذا القول أن الله تبارك وتعالى ذكر في كتابه العزيز أن من حكم إهلاكه للأمم والقرى الكافرة اتعاظ الخلق، وانتفاعهم بخبر المعذبين، وزجرهم عن أفعالهم، فهذه الآية جاءت موافقة لهذه الحكمة المنصوص عليها، كما في قوله تعالى:﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْقُرَىٰ وَصَرَّفْنَا ٱلْآيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (الأحقاف:٢٧). ولهذا ختم الله تعالى الآية التي نحن بصدد الحديث عنها بقوله:﴿وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [(3)].

إلا أنه يشكل على هذا القول: أنه لا يقال في حق القرى التي حول تلك القرية المعذبة: إنها بين يديها، بل يقال حولها، كما في آية الأحقاف.

القول الثاني: لما بين يديها من الذنوب وما خلفها ما عملوا بعدها.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم(١٣٣/١).

(٢) انظر: "غريب القرآن"لابن عزيز(ص٤٥٨)،"تفسير السمرقندي"(٨٨/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٤٨/١)،"الوجيز" للواحدي(١١١/١)،"تفسير السمعاني"(٩٠/١) ،"الكشاف"(١٧٦/١)، "تفسير النسفي"(٤٩/١)، "تفسير ابن كثير"(١٠٨/١)، "تفسير السعدي" (ص٥٤).

(٣) وهذا ما ذكره ابن كثير في تفسيره(١٠٨/١)كحجة للقول الذي اختاره.

ويكون الضمير عائد على المسخة، أي ما بين يدي المسخة وما خلفها.
وهو قول ابن عباس[1] ومجاهد[2] وقتادة[3] وأبو العالية[4] والسدي[5]واختـاره البخـاري والطبري وابن جزي الكلبي[6].
قال الإمام ابن عطية:"هذا قول جيد"[7].
لكن يشكل على هذا القول: أنه كيف تكون العقوبة نكالاً لما خلفها من ذنو م، وهل لهم ذنوب بعد أن ذهبوا، لكن الإمام الطبري ~ أدرك هذا الاعتراض، فـذهب بـ ـ"وَمَا خَلْفَهَا " إلى معنى غير ما ذكرناه مع أنه المتبادر من هذا القول، فقال:
"فتأويل الكلام: فجعلنا عقوبتنا لهم عقوبة لما بين يديها من ذنو م السالفة منهم، ولما خلف عقوبتنا لهم من أمثال ذنو م أن يعمل ا عامل، فيمسخوا مثل ما مسخوا، وأن يحل م مثل الذي حل م"[8].
وهو توجيه حسن.
القول الثالث: أن في الآية تقديم وتأخير، والتقدير: فجعلناها وما خلفها مما أعد لهـم مـن العذاب في الآخرة نكالاً وجزاءا لما بين يديها، أي لما تقدم من ذنو م في اعتـدائهم يـوم السبت[9].
لكن ادعاء التقديم والتأخير في الكلام ، ثم التقدير مما لا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل على ما ذكر.
الترجيح

---

(١) أخرجه الطبري(٣٣٥/١).
(٢) أخرجه الطبري(٣٣٥/١) وابن أبي حاتم(١٣٤/١)، وانظر: "تفسير مجاهد"(٧٦/١).
(٣) أخرجه الصنعاني (٤٨/١).
(٤) أخرجه ابن أبي حاتم(١٣٤/١).
(٥) أخرجه الطبري(٣٣٥/١) وذكره عنه ابن أبي حاتم(١٣٤/١).
(٦) انظر: "تفسير الطبري"(٣٣٥/١)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٥٠/١)، "عمدة القاري"(٨٤/١٨).
(٧)"المحرر الوجيز"(١٦١/١).
(٨) "تفسير الطبري"(٣٣٥/١) بتصرف يسير، وانظر: "فتح الباري"(١٦٢/٨)، "عمدة القاري"(٨٤/١٨).
(٩) ذكره البغوي (٨١/١)، والثعالبي في تفسيره(٧٦/١).

الذي يظهر لي رجحانه في المسألة الأولى وهي عود الضمير في قوله سبحانه: " فَجَعَلْنَاهَا": هو أن الأقوال المذكورة – عدا القول الرابع- كلها صحيحة وهي متلازمة، فإننا إن قلنا: المراد بالقرية فالمراد أهلها وهم الأمة التي مسخها الله، ولم تجعل نكالاً إلا لما نزل بها من العذاب الشديد والنكال العظيم، وهو مسخهم على هيئة قردة، فأيها قيل أدى إلى الآخر، ولذا قال الإمام ابن عطية:

" والضمير في" فَجَعَلْنَاهَا" يحتمل العود على المسخة والعقوبة، ويحتمل على الأمة التي مسخت، ويحتمل على القردة، ويحتمل على القرية"[1].

وأما المسألة الثانية: فالراجح - إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه ابن جرير ~ من أن المراد بين يديها من الذنوب، لكون هذا المعنى أوضح، فالذنوب التي سبقت العقوبة يقال في حقها بين يديها، ولا يقال هذا في حق القرى التي حولها. والعلم عند الله تعالى.

---

(١)"المحرر الوجيز"(١٦١/١).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا ذَلُولٌ تُثِيرُ ٱلْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى ٱلْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا ۚ قَالُوا۟ ٱلْـَٔـٰنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ ۚ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴾ (البقرة: ٧١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠] بيان المراد بـ "مُسَلَّمَةٌ " في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"مُسَلَّمَةٌ " من العمل"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى مسلمة على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: مسلمة من العمل.

قاله الحسن[٢] وابن قتيبة، وعلى هذا يكون هذا الوصف مؤكداً لما سبقه.

واستشكل هذا القول بعض العلماء؛ لأن حمل المعاني على التأسيس أولى من حملـها علـى التوكيد.

قال الإمام الشوكاني:

"وهو ضعيف؛ لأن الله سبحانه قد نفى ذلك عنها، والتأسيس خير من التأكيد، والإفادة أولى من الإعادة"[٣].

القول الثاني: معنى "مُسَلَّمَةٌ ": مسلمة من الشية.

قاله مجاهد[٤] وابن زيد[١].

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٥٢).

(٢) نسبه إليه الواحدي في "الوسيط"(١/١٥٦) وابن الجوزي في:"زاد المسير"(١/٩٩).

(٣)"فتح القدير"(١/٩٨)، وانظر:"تفسير القرطبي"(١/٤٥٤)، "روح المعاني"(١/٢٩١).

(٤) أخرجه الطبري (١/٣٥١)، وابن أبي حاتم(١/١٤٢).

ويؤخذ على هذا القول ما يؤخذ على سابقه؛ إذ إن هذا المعنى قد نفـي بقولـه:"لَّا شِيَةَ فِيهَا".

قال الرازي: "وهذا الرابع -يعني هذا القول- ضعيف، وإلا لكـان قولـه: "لَّا شِيَةَ فِيهَا" تكراراً غير مفيد"[2].

القول الثالث: مسلمة من العيوب قاله ابن عباس[3] و أبوالعالية[4] وقتادة[5] والربيع[6] .

واختاره الطبري والجصاص والثعلبي والسمعاني والبغوي وابن كثير والألوسي والشـوكاني وابن عاشور[7].

ومن الحجة لهذا القول: أن هذا المعنى- السلامة من العيوب- لم يذكر في الأوصاف السابقة، ولا اللاحقة مع دلالة اللفظ عليه، وحمل المعاني على التأسـيس أولى مـن حملـها علـى التأكيد[8].

القول الرابع: معنى"مُسَلَّمَةٌ ": مسلمة القوائم والخلق.

قاله عطاء الخراساني[9].

وهذا القول راجع إلى القول السابق؛ لأ ا إذ كانت مسلمة القوائم والخلق، فقد سلمت من العيوب.

---

(1) نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(99/1).

(2) "تفسير الرازي"(112/3).

(3) أخرجه الطبري (352/1).

(4) أخرجه الطبري (352/1).

(5) أخرجه الصنعاني في تفسيره (49/1)، والطبري (352/1)، وابن أبي حاتم(142/1).

(6) أخرجه الطبري (352/1).

(7) انظر: "تفسير الطبري"(352/1)، "أحكام القرآن" للجصاص (42/1)، "تفسير الـثعلبي"(218/1)، "تفسـير البغوي"(84/1)، "تفسير السمعاني"(93/1)، "تفسير ابـن كـثير"(112/1)، "تفسـير الثعـالبي"(77/1)،"روح المعاني"(291/1)، "فتح القدير"(98/1)، "تفسير المراغي"(144/1) "التحرير والتنوير"(555/1).

(8) انظر: "تفسير الطبري"(352/1)، "تفسير الرازي"(112/3)،"روح المعاني"(291/1)، "فتح القدير"(98/1).

(9) أخرجه ابن أبي حاتم(142/1).

ورأى بعض أهل العلم أن معنى "مُسَلَّمَةٌ ": مسلمة من العيوب وآثار العمل، فجمعوا بين قولين قيلا في الآية الكريمة، وهذا اختيار الإمام الواحدي والنسفي والسيوطي ومحمد بن عبده[1].

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السالفة أن معنى "مُسَلَّمَةٌ ": مسلمة من العيوب؛ إذ إن المعاني الأخرى من نفي العمل، والشية عن البقرة قد ذكرت في الآية نفسها، فتحمل اللفظة على معنى السلامة من العيوب، لكونه معنى لم ينص عليه، فالحمل عليه أولى، لما تقرر من أن حمل المعاني على التأسيس خير من حملها على التأكيد.

---

(١) انظر:"تفسير الواحدي"(١١٢/١)، "تفسير النسفي"(٥٠/١)،"تفسير الجلالين"(ص١٥)،""تفسر المنار"(٣٤٨/١). المنار"(٣٤٨/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمِنۡهُمۡ أُمِّيُّونَ لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ (البقرة:٧٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١] بيان المراد بالأماني المذكورة في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" فقول الله تعالى:" لَا يَعۡلَمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ " أي: لا يعرفون الكتاب إلا تـلاوة، يريد: لا يعملون به، ولا يحرمون حرامه، ولا ينتهون إلى أمره وزاجره.

والشاهد من الشعر: قال الشاعر[١] في عثمان بن عفان:

تمنى كتاب الله أول ليله وآخرها لاقى حمام المقادر"[٢].

---

(١) البيت لم يعز في عدد من المصادر، انظر: "الزاهر في معاني كلمات الناس"للأزهري(١٥٠/٢)، "مقاييس اللغة"لابن فارس (٢٧٧/٥)، "المحكم والمحيط الأعظم" (٥١١/١٠)، "الفائق"للزمخشري(٣٩٢/٣)، "لسان العرب"(٢٩٥/١٥).

(٢) "المسائل والأجوبة"(ص٢٣٤)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٥٣)، " غريب الحديث"(٧٣/٢).

الدراسة:

هذه الآية تتحدث عن صفة من صفات أهل الكتاب، حيث أثبت الله فيها أ م لا يعلمـون الكتاب الم ل إليهم، إلا أماني.

وأماني جمع أمنية، أصلها: أمنوية، أفعولة، من منى إذا قدر، وهي في الأصل: ما يقـدره في نفسه.

واختلف أهل العلم في معناها على ثلاثة أقوال :

وفي معنى الكلام ثلاثة أقوال[(١)]:

الأول: أن الأماني التلاوة، فمعناه: لا يعلمون فقه الكتاب، إنما يقتصرون على ما يسـمعونه يتلى عليهم، وهو اختيار البغوي ~ والكسائي والزجاج والراغب الأصفهاني وابن تيمية في أحدي قوليه، والسعدي[(٢)]، بل نسبه النحاس والرازي إلى الأكثرين[(٣)].

وأيدوا هذا بقولـه تعـالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ ﴾ (الحج:٥٢) قالوا: أمنيته: تلاوته.

قال ابن القيم ~ :

"والسلف كلهم على أن المعنى: إذا تلى ألقى الشيطان في تلاوته"[(٤)].

وبين الأزهري وجه كون التلاوة أمنية، فقال:

---

(١) انظر هذه الأقوال في :" تفسير السمرقندي"(٩٣/١)، "تفسير الثعالبي"(٨١/١)، "المحرر الوجيز"(١٢٨/٤)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٥١/١)، "تفسير الرازي"(١٢٧/٣)، "تفسير ابن كثير"(١١٧/١)، "تفسير أبي السعود"(١١٩/١)، "تفسير البغوي" (٨٨/١)،"تفسير السمعاني"(٩٩/١)، "تفسير القرطبي"(٦/٢)،"تفسير النسفي"(٥٣/١)، "روح المعاني"(٣٠٢/١).

(٢) "تفسير البغوي"(٨٨/١)، "المفردات في غريب القرآن"(٢٣/١)، "زاد المسير"(١٠٥/١)،"مجموع فتاوى ابن تيمية"(٤٤١/١٧)، "تفسير الثعالبي"(٨١/١)، " تفسير السعدي"(٥٦/١).

(٣) انظر: "الناسخ والمنسوخ"للنحاس (٥٧٤/١)، "تفسير الرازي"(١٢٨/٣).

(٤) "إغاثة اللهفان"(٩٣/١). وانظر: تفسير البغوي (٢٩٣/٣)، "الوسيط" للواحدي (٢٧٦/٣) ، "زاد المسير"(٤٤٣/٥) ، "أضواء البيان" (٢٨٤/٥) ، ونسبوه للأكثرين من أهل العلم.

" قلت : والتلاوة سميت : أمنية ، لأن تالي القرآن إذا مر بآية رحمة تمناها ، وإذا مر بآية عذاب تمنى أن يوقاه"[1] .

لكن اعترض على هذا القول بأنه لا يتناسب مع قوله: "وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ "؛ لأن الأمي لا يقرأ".

وممن اعترض بهذا البيضاوي والشنقيطي[2].

إلا أن هذا الاعتراض مردود بأن المراد هو حصول التلاوة، وهي حاصلة من غير هؤلاء الأميين، بأن يسمعونه من غيرهم، كما فسره بهذا جمع من أهل العلم، بل، إن هذا الاعتراض أيضاً مردود، حتى على القول بأنهم هم الذين يقرأون؛ لأن معرفة القراءة لا ترفع وصف الأمي، فنحن نرى بعض كبار السن، وبعض الأعاجم لا يعرف من القراءة، إلا قراءة القرآن الكريم، وهذا لا يرفع وصف الأمية عنه. ولذا، يقول الراغب الأصفهاني:" وقال غيره-يعني غير مجاهد- إلا تلاوة مجردة عن المعرفة، من حيث إن التلاوة بلا معرفة المعنى تجري عند صاحبها مجرى أمنية تمنيتها على التخمين"[3].

القول الثاني: قالوا: إنها الأكاذيب.

قال ابن عباس:" إلا أماني" يريد: إلا قولاً يقولونه بأفواههم كذباً[4].

وهو قول مجاهد[5] واختيار الفراء والطبري والواحدي وابن كثير[6].

قال ابن منظور:

"والتمني: الكذب، وفلان يتمنى الأحاديث، أي: يفتعلها، وهو مقلوب من المين، وهو الكذب... وتمنى كذب، ووضع حديثاً لا أصل له، وتمنى الحديث اخترعه، وقال رجل لابن

---

(١) "تهذيب اللغة"(٣٨٣/١٥).

(٢) انظر:"تفسير البيضاوي"(٣٤٩/١)، "أضواء البيان"(٣٩/١)، "العذب النمير"(١٥٣/١).

(٣) "المفردات في غريب القرآن"(ص٤٧٦).

(٤) أخرجه ابن جرير في تفسيره:(٣٧٥/١)، وبنحوه أخرجه ابن أبي حاتم (١٥٢/١).

(٥)"تفسير مجاهد"(٨١/١)، وأخرجه ابن جرير في تفسيره:(٣٧٥/١)، وابن أبي حاتم (١٥٢/١).

(٦) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٥٠/١)،"تفسير الطبري"(٣٧٥/١)، "الوجيز" للواحدي(١١٤/١)، "تفسير ابن كثير"(١١٨/١).

دأب، وهو يحدث: أهذا شيء رويته؟ أم شيء تمنيته؟ معناه: افتعلته واختلقته، ولا أصل له. ويقول الرجل: والله ما تمنيت هذا الكلام، ولا اختلقته"(١).

والثالث: أ ا أمانيهم على الله.

قاله قتادة(٢)، واختاره الزمخشري والشوكاني والإمام الشنقيطي(٣).

ويؤيد هذا القول ما ذكره الله تعالى من أمانيهم في كتابه، كقولهم: ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾ (البقرة: ٨٠).

﴿وَقَالُواْ لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰۗ تِلۡكَ أَمَانِيُّهُمۡ﴾ (البقرة: ١١١).

وقال تعالى: ﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءًا يُجۡزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدۡ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيّٗا وَلَا نَصِيرٗا ١٢٣﴾ (النساء: ١٢٣).

فهذه أمانيهم، ويؤيد هذا أن الأماني في الأصل: ما يتمناه الإنسان ويحدث ا نفسه.

وعندي أن هذا الوجه لا يخالف الوجه السابق، وذلك؛ لأن أمانيهم على الله تعالى هي من باب الكذب، فقولهم -كما حكى الله عنهم- ﴿لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعۡدُودَةً﴾ (البقرة: ٨٠). هو من باب الأماني الكاذبة، وكذا لما قالوا: ﴿لَن يَدۡخُلَ ٱلۡجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوۡ نَصَٰرَىٰ﴾.

<u>الترجيح</u>

لعل الراجح من الأقوال السابقة ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن المراد بالأماني التلاوة، يؤيد هذا: أن" الاستثناء -إلا أماني- إما أن يكون متصلاً، أو منقطعاً، فإن كان متصلاً، لم يجز استثناء الكذب، ولا أماني القلب من الكتاب، وإن كان منقطعاً، فالاستثناء المنقطع إنما يكون فيما كان نظير المذكور، وشبيهاً له من بعض الوجوه، فهو من جنسه الذي لم يذكر

---

(١) "لسان العرب"(٢٩٥/١٥).

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره:(٣٧٥/١)، وابن أبي حاتم (١٥٢/١).

(٣) انظر: "الكشاف"(١٨٥/١)،"فتح القدير"(١٠٤/١)، "أضواء البيان"(٣٩/١)،"العذب النمير"(١٥٣/١) .

في اللفظ، ليس من جنس المذكور، ولهذا لا يصلح المنقطع، حيث يصلح الاستثناء المفرغ[1]، وذلك كقوله:" ﴿ لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ ﴾ ثم قـال:﴿إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ ﴾ (الدخان:٥٦) فهذا منقطع؛ لأنه يحسن أن يقال: لا يذوقون إلا الموتة الأولى،وكذلك قولـه تعـــالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ (النساء:٢٩) لأنه يحسن أن يقال: لا تأكلوا أموالكم بينكم، إلا أن تكون تجارة، وقوله:﴿ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ﴾ (النسـاء:١٥٧) يصلح أن يقال: وما لهم إلا إتباع الظن، فهنا لما قال: ﴿ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ ﴾ يحسن أن يقال: لا يعلمونه إلا أماني، فإ م يعلمونه تلاوة يقرأو ـا، ويسـمعو ا، ولا يحسن أن يقال: لا يعلمون، إلا ما تتمناه قلو م، أو لا يعلمون إلا الكذب. فـإ م كـانوا يعلمون ما هو صدق أيضاً، فليس كل ما علموه من علمائهم كان كذباً، بخلاف الـذي لا يعقل معنى الكتاب، فإنه لا يعلم إلا تلاوة.

و أيضاً، فهذه الأماني الباطلة التي تمنوها بقلو م، وقالوها بألسنتهم،كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ (البقرة:١١١) قد اشتركوا فيها كلهم، فلا يخص بالذم الأميون منهم، وليس لكو م أميين مدخل في الذم ذه، ولا لنفي العلم بالكتاب مدخل في الذم ذه، بل الذم ذه مما يعلم أ ا باطل أعظم من ذم من لا يعلم أ ا باطل، ولهذا لما ذم الله ا عمم، ولم يخص، فقال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾(البقرة:١١١).

و أيضاً، فإنه قال:﴿ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ فدل على أنه ذمهم على نفى العلم، وعلى أنه ليس معهم إلا الظن، وهذا حال الجاهل بمعاني الكتاب، لا حال من يعلم أنه يكذب، فظهر أن هذا الصنف ليس هم الذين يقولون بأفواههم الكذب والباطل، ولو أريد ذلك لقيل: لا يقولون إلا أماني، لم يقل لا يعلمون الكتاب إلا أماني، بل ذلك الصنف هم الذين يحرفون

---

(١) وقد ذكر هذا الوجه الإمام الرازي في تفسيره(١٢٨/٣)، وأبو السعود في تفسيره(١١٩/١).

الكلم عن مواضعه، و﴿ يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران:٧٨)"[(١)].

فهذه ثلاثة أوجه من كلام الإمام الحبر شيخ الإسلام تؤيد وترجح القول الأول.

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (البقرة:٨٤-٨٥).

وفيها مسألتان، هما:

[٢٢] ما المراد بقوله سبحانه وتعالى:"لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ "؟

[٢٣] ما المراد بالخزي الذي توعدهم الله به؟

قال الإمام ابن قتيبة بعد أن ساق الآيتين الكريمتين:

"نزلت في بني قريضة والنضير. يقول: أخذ الله عليكم في الكتاب: ألا تسفكوا دماءكم، أي لا تقتتلوا، فيقتل بعضكم بعضاً، ولا تتركوا أسيراً في أيدي الآسرين، فيقتلوه، ولا تخرجوا أنفسكم من دياركم، أي لا تغلبوا أحدا على داره، وتخرجوه، فقبلتم ذلك وأقررتم به، وهو

(١) "مجموع فتاوى ابن تيمية"(١٧/٤٤٠-٤٤٢).

أخذ الميثاق" وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ " بذلك" ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ " أي: تقتتلون، فيقتل بعضكم بعضاً" وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ " أي تتعاونون:" وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ " من ديارهم "أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ " في فك الأسير "وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ" في إخراجكم من أخرجتم من ديارهم "فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ".

فجوزي بنو النضير بأن أخرجهم رسول الله ﷺ عن ديارهم لأول الحشر، وجوزي بنو قريضة بقتل المقاتلة وسبي الذرية"(١).

الدراسة:

في هذا المقطع من كلام ابن قتيبة تفسير وبيان للآيتين الكريمتين، فبين رحمه الله جملاً منهما، وقبل البدء بذكر المسألتين أحب التنبيه إلى أن ابن قتيبة رحمه الله تعالى رأى أن الآيتين الكريمتين كلتيهما نزلت في بني قريضة والنضير، وقد وقع خلاف بين أهل العلم في أول الآية:"وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ "بخلاف الآية التي تليها:" ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ" فلم نر خلافاً بين أهل العلم في أن المراد هم اليهود المعاصرين لـ ول الوحي.

قال الإمام الرازي:

" وأما قوله: "وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ " ففيه وجوه:

أحدها: أنه خطاب لعلماء اليهود في عصر النبي ﷺ.

وثانيها: أنه خطاب مع أسلافهم، وتقديره: وإذ أخذنا ميثاق آبائكم.

وثالثها: أنه خطاب للأسلاف، وتقريع للأخلاف"(١).

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٧١-٣٧٢).

ولعل الوجه الثاني داخل في الوجه الثالث؛ لأن من قال من أهـل العلـم: إنـه خطـاب للأسلاف، لم يرد قصره على هذا المعنى قطعاً، وإلا، فما فائدة توجيه الخطـاب إلى أهـل العصر، ولكنهم أرادوا: تقريع الأخلاف، وإقامة الحجة عليهم بما أخذ على أبائهم.

وقد اختار ما اختاره ابن قتيبة جمع من العلماء منهم: ابن أبي زمـنين والكلـبي والشـيخ السعدي(٢).

قال الإمام القرطبي:

"المراد: بنو إسرائيل، ودخل فيه بالمعنى من بعدهم"(٣).

وإلى هذا ذهب الإمام الطبري، لكن في قوله تعـالى:"دِيَـٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ "، وهكذا الواحدي وغيرهم من أهل العلم(٤).

وأما قوله جل وعلا: " ثُمَّ أَنتُمْ هَـٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ" -فكما أسلفت- لم أر خلافاً في أن المعني فيها اليهود المعاصرون لزمن الوحي.

قال الإمام القرطبي ~ وكان قد خالف في الآية التي قبلها:

" وهذه الآية خطاب للمواجهين، لا يحتمل رده إلى الأسلاف، نزلت في بني قينقاع وقريظة والنضير من اليهود"(٥)، وهكذا قال الواحدي والطبري(٦).

ولنبدأ بذكر أولى المسألتين، وهي، تفسير قوله تعالى: "لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ ".

وقد فسرها الإمام بأ ا تتضمن معنيين اثنين، هما: ألا يقتل بعضكم بعضاً، وألا تتركوا الأسير في أيدي الآسرين، فيقتلوه.

---

(١) "تفسير الرازي" (١٥٥/٣)، ولم يذكر الطبري(٣٩٥/١)، و"ابن حيان"(٤٦٥/١) إلا وجهين فقط.

(٢) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين" (١٥٦/١)، التسهيل لعلوم التـ يل" (٥٢/١)، "تفسير ابن سعدي"(ص٥٨).

(٣) "تفسير القرطبي"(١٨/٢).

(٤) انظر:"تفسير الطبري"(٣٩٥/١)، "الوسيط"(١٦٧/١)، "جواهر الأفكار"(ص٢٤٩).

(٥) "تفسير القرطبي"(٢٠/٢).

(٦)انظر:"تفسير الطبري"(٣٩٥/١)، "الوسيط"(١٦٧/١)، وانظر: "تفسير السمعاني"(١٠٥/١)، "المحرر الوجيز"(١٧٤/١)، "تفسير السمرقندي"(٩٧/١)، "تفسير الرازي" (١٥٧/٣-١٥٨)، "البحر المحيط"(٤٦٨/١)،"حاشية الصاوي على الجلالين"(٨٤/١).

والمعنى الأخير الذي ذكره معنى صحيح، لم أر من ذكره سواه، وجل المفسرين يذكرون المعنى الأول. قالوا: لأنه لما كانت ملتهم ملة واحدة، وأمرهم واحد، وكانوا في الأمم كالشخص الواحد جعل قتل بعضهم بعضاً،كقتل المرء نفسه، وهذا كقول الله سبحانه﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾(النساء:٢٩).

ولا شك أن ترك الأسير في يدي قاتليه، مع القدرة على أخذه منهم، وانتزاعه من بين أيديهم، سبب يتأتى منه قتل الأسير، فينهى عنه؛ لأن كل سبب أدى إلى القتل فهو منهي عنه.

وزاد بعضهم- وقد جعله احتمالاً في معنى الآية- وهو الإمام ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى:

"وقد يجوز أن يكون معنى قوله: "لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ "أي: لا يقتل الرجل منكم الرجل منكم ، فيقاد به قصاصاً، فيكون بذلك قاتلاً نفسه؛ لأنه كان الذي سبب لنفسه ما استحقت به القتل، فأضيف بذلك إليه قتل ولي المقتول إياه قصاصاً بوليه، كما يقال للرجل يركب فعلاً من الأفعال يستحق به العقوبة، فيعاقب العقوبة: أنت جنيت هذا على نفسك"[(١)].

وقريب من هذا: أن ينهى عما يوجب القتل كالزنى من المحصن، قاله القرطبي رحمه الله، إلا أنه عقب على هذا بقوله:" وهذا تأويل فيه بعد، وإن كان صحيح المعنى"[(٢)].

وقال الإمام ابن عطية عن هذا الوجه والذي قبله: "وهذا تأويل فيه تكلف"[(٣)].

وذكروا معنيين آخرين، هما: أنه نهي عن أن يقتل الإنسان نفسه.

والمعنى الآخر أنه نهي عن مقاتلة من يقتلكم، ويقدر على سفك دمائكم[(٤)].

---

(١) "تفسير الطبري"(٣٩٤/١).

(٢)"تفسير القرطبي"(١٨/٢).

(٣) "المحرر الوجيز"(١٧٣/١).

(٤) ذكرهما الرازي في تفسيره(١٥٥/٣-١٥٦)، وذكر الأول: القرطبي(١٨/٢).

وأما المسألة الثانية في كلامه رحمه الله تعالى، وهي: تفسير قوله جل وعلا: ﴿فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ ففسر الخزي بأنه ما حل ببني النضير بأن أخرجهم رسول الله ﷺ عن ديارهم لأول الحشر، وما جوزي به بنو قريضة بقتل المقاتلة وسبي الذرية.

وما ذهب إليه رحمه الله قد وافقه عليه جمع من العلماء منهم: الإمام البغوي، والزمخشري، وأبو السعود[(١)]، كما أنه قول مقاتل[(٢)].

ويؤيد هذا: أن الآية نازلة في قوم معينين، وهم بنو قريضة وبنو النضير، وهؤلاء قد علمنا ما حل بهم من القتل والسبي والجلاء.

ويعترض عليه، بأن لفظ الخزي أعم، فهو يشمل هذا وغيره.

وذهب آخرون إلى أن المراد: الجزية، فهي خزي لمن أخذت منه، قال تعالى:﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ (التوبة:٢٩).

وذهب آخرون إلى تفسير الخزي بأنه القصاص فيمن قتل[(٣)].

وذهب آخرون إلى أن الآية عامة، فلا تخصص بنوع من أنواع الخزي والهوان، ولهذا نجد بعضهم عند تفسيره الآية لا يقيدها بشيء مما ذكره أصحاب الأقوال،كالبيضاوي مثلا لما عرض لتفسير الآية قال:

" ﴿إِلَّا خِزْيٌ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾كقتل قريظة، وسبيهم، وإجلاء بني النضير، وضرب الجزية على غيرهم"[(٤)].

ووجه هذا القول أن أصل الخزي الذل والهوان، فهو صادق على جميع ما ذكر، فالأولى حمله على العموم.

---

(١) "الكشاف"(١٨٨/١)، "تفسير البغوي"(٩١/١)، "تفسير السمرقندي"(٩٧/١)، "تفسير أبي السعود"(١٢٦/١).

(٢) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٦١/١)، وعزاه إليه الإمام ابن الجوزي في "زاد المسير"(١١٢/١).

(٣) ذكر هذين القولين: الإمام الطبري في تفسيره (٤٠١/١)، وابن عطية(١٧٣/١)، وذكر الأول منهما: الرازي في تفسيره (١٥٨/٣)، وابن الجوزي(١١٢/١).

(٤) "تفسير البيضاوي"(٣٥٦/١)، وهكذا صنع الشوكاني، انظر: "فتح القدير"(١٠٩/١).

قال الرازي:
" وثالثها: وهو الأولى: أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ، من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه، دون بعض، والتنكير في قوله:"خِزۡيٞ"يدل على أن الذم واقع في النهاية العظمى"[(١)].

التَّرجيح:

بعد الدراسة السابقة يتبين لي – والعلم عنده سبحانه- أن الراجح من أقوال أهل العلم في المعني بقوله تعالى:﴿ وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ ﴾ اليهود الذين كانوا في زمن النبي ﷺ لأن مخاطبة الأسلاف لا فائدة فيها، فهم قوم قد أرموا فكيف نقول: قد وجه الخطاب لهم، ثم إن اليهود –بني قريضة وإخوا م- كانوا على علم بما في التوراة، وبما أوجب الله وحرم، وهذا عهد الله لهم وميثاقه إليهم.

والراجح في معنى قوله تعالى:﴿لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ ﴾ ما قاله ابن قتيبة ~ ، أي: لا تقتتلوا بينكم فيقتل بعضكم بعضا، ولا تتركوا الأسير في أيدي آسريه ليقتلوه؛ وما ذكرناه عن بعض أهل العلم في معنى الآية، فإنه وإن كان صحيحاً، إلا أن فيه بعداً، والسياق لا يحتمله، ذلك؛ لأن الله تعالى اهم عن قتل أنفسهم، وإخراجهم من ديارها، فقال:﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَكُمۡ لَا تَسۡفِكُونَ دِمَآءَكُمۡ وَلَا تُخۡرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ ﴾ ولا يتصور إخراج المرء نفسه من داره، فتعين أن يكون المراد النهي عن إخراج بعضهم بعضاً، وينسحب هذا على النهي عن القتل، إذ النهي واحد.

قال ابن كثير:
"﴿وَلَا تُخۡرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ ﴾أي: لا يقتل بعضكم بعضاً، ولا يخرجه من م له، ولا يظاهر عليه، كما قال تعالى: ﴿ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ ﴾ (البقرة:٥٤)"[(١)] .

---

(١) "تفسير الرازي"(١٥٩/٣).

قال أبو السعود:

"وأما ما قيل من أن المعنى: لا تباشروا ما يؤدى إلى قتل أنفسكم قصاصاً، أو ما يبيح سفك دمائكم وإخراجكم من دياركم، أو لا تفعلوا ما يرديكم، ويصرفكم عن الحياة الأبدية، فإنه القتل في الحقيقة، ولا تقترفوا ما تحرمون به عن الجنة التي هي داركم، فإنه الجلاء الحقيقـي، فمما لا يساعده سياق النظم الكريم"[٢].

كما يترجح لي في تفسير الخزي الوارد في قوله تعالى:﴿إِلَّا خِزۡيٌ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ أنـه أعم مما ذكره ابن قتيبة، فهو يشمل المعاني التي ذكرها أهل العلم في تفسيره، بل وكـل مـا صدق عليه أنه خزي. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ وَقَفَّيۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِۦ بِٱلرُّسُلِۖ وَءَاتَيۡنَا عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمۡ رَسُولُۢ بِمَا لَا تَهۡوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡ فَفَرِيقٗا كَذَّبۡتُمۡ وَفَرِيقٗا تَقۡتُلُونَ ﴾ (البقرة:٨٧).

---

(١) في تفسيره (١٢٢/١)، وانظر: "نكت القرآن"(١٢٩/١-١٣٠).

(٢) "تفسير أبي السعود"(١٢٤/١).

- -

- -

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤] بيان المراد بروح القدس في الآية الكريمة.

يقول الإمام ابن قتيبة:

"والروح جبريل عليه السلام، قال الله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ (الشعراء:١٩٣-١٩٤) يعني جبريل، وقال: ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ﴾أي: بجبريل"[(١)].

الدراسة

ذكر الإمام ابن قتيبة معنى روح القدس عند كلامه على لفظة:" الروح"، وبيان مواردها في الكتاب العزيز، فبين رحمه الله تعالى أ ا تأتي، ويراد ا جبريل عليه‍السلام ،كما في آية البقرة التي معنا.

وفي معنى هذه الكلمة في الآية الشريفة قد اختلف العلماء على أربعة أقوال،هي[(٢)]:

أولها: المراد به جبريل عليه‍السلام.

وهذا قول ابن عباس[(٣)] وقتادة[(٤)] والسدي[(٥)] ومقاتل بن سليمان[(٦)].

واختاره أكثر المفسرين، منهم:

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٨٦).

(٢) انظرها في: "تفسير الطبري"(٤٠٤/١)،"تفسير البغوي" (٩٢/١)،"زاد المسير" (١/ ١١٣)، "الكشاف" (١٨٩/١)، "تفسير السمعاني"(١٠٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢٤/٢)،"تفسير الرازي" (١٦١/٣)، "تفسير البيضاوي" (٣٥٧/١)،"تفسير النسفي" (٥٦/١)،"تفسير ابن كثير"(١٢٣/١)، "البحر المحيط" (٤٦٧/١)، "تفسير الثعالبي" (٨٦/١)، "تفسير أبي السعود" (١٢٧/١)، "روح المعاني" (٣١٧/١)،"فتح القدير"(١١٠/١).

(٣) أخرجه الطبري (٤٠٤/١).

(٤) أخرجه الطبري (٤٠٤/١).

(٥) أخرجه الطبري (٤٠٤/١).

(٦) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٦٢/١).

الطبري والسمرقندي والواحدي والماوردي والراغب الأصفهاني وابن عطية والقرطبي والبيضاوي وابن جزي الكلبي وابن كثير والألوسي وابن عاشور والشنقيطي[(1)].

ويؤيد هذا القول:

- قوله تعالى: ﴿ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾ (النحل:١٠٢) وهو جبريل عليه السلام .
- ما رواه البخاري ومسلم أن رسول الله ﷺ دعا لحسان بن ثابت رضي الله عنه وقال ﷺ :"اللهم أيده حسان بروح القدس"[(٢)].

وفي بعض الروايات: أن رسول الله ﷺ قال لحسان:"أهجهم، أو هاجهم، وجبريل معك"[(٣)].

وثانيها: أنه الاسم الذي كان يحيي به الموتى.

وهو قول ابن عباس في رواية[(٤)].

الثالث: أنه الإنجيل، سماه الله روحاً، كما سمي القرآن روحاً في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾ (الشورى:٥٢).

وإلى هذا ذهب ابن زيد[(٥)].

وذكر ابن جرير أن هذا القول يرده قول الله سبحانه في سورة المائدة: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ تُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى

---

(١) انظر: "تفسير الطبري"(٤٠٤/١)، "تفسير السمرقندي"(٩٨/١)،"الوجيز"الواحدي(١١٧/١)، "النكت والعيون"(١٥٦/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٢٠٥)، "المحرر الوجيز"(١٧٦/١)، "تفسير ابن أبي زمنين" (١٥٧/١)، "تفسير القرطبي"(٢٤/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (٥٣/١)، "تفسير البيضاوي" (٣٥٧/١)،"تفسير ابن كثير"(١٢٣/١)،"البحر المحيط"(٤٦٧/١)، "روح المعاني" (٣١٧/١)، "التحرير والتنوير"(٥٩٦/١)، "أضواء البيان" (٤٠/١).

(٢) أخرجه البخاري (٤٤٢)ومسلم (٢٤٨٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٣) أخرجها البخاري (٣٠٤١) ومسلم(٢٤٨٦).

(٤) أخرجه الطبري (٤٠٤/١) وابن أبي حاتم في تفسيره (١٦٩/١)، وسنده ضعيف من أجل الضحاك.

(٥) أخرجه الطبري (٤٠٤/١).

﴿ ٱلۡمَهۡدِ وَكَهۡلٗاۖ وَإِذۡ عَلَّمۡتُكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَٱلتَّوۡرَىٰةَ وَٱلۡإِنجِيلَ ﴾ (المائدة: ١١٠).

فالمؤيد به ههنا-روح القدس- لا يحمل على أنه الإنجيل؛ لأن الله قد ذكر منته في الآية نفسها تعليمه لعيسى الإنجيل، فلو حملناه -روح القدس- على الإنجيل، لكان هذا من باب التكرار[1].

الرابع: أنه روح عيسى عليه السلام ، ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان، أو لكرامته على الله سبحانه وتعالى. واختاره أبو السعود[2].

التر جيح

الذي يترجح لي من الأقوال السابقة ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد بروح القدس في الآية الكريمة هو جبريل عليه السلام؛ لأنه قد عهد في القرآن الكريم إطلاق روح القدس عليه عليه السلام كما في قوله تعالى:﴿ قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ (النحل:١٠٢).

وكذا في السنة المطهرة، وقد سبق نقله. وأما تفسيره بالاسم الأعظم فهذا مما لا يمكننا القول به إلا بدليل؛ لأننا لم نر لهذا الإطلاق مثالاً ولو واحداً، كما أنه لا يمكن إدراكه من جهة العربية، بل لا يمكن إدراكه إلا من قبل الوحي، ولا وحي.

وأما تأويله بعيسى عليه السلام فالله ذكر أنه قد أيده بروح القدس، فالمتبادر من المعنى: أن المؤيد به غير المؤيد، وأنه شيء آخر.

فالراجح -إن شاء الله تعالى- مذهب الجمهور كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيۡمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنۡ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنۡهُمَا مَا

---

(١) انظر: "تفسير الطبري"(٤٠٥/١).

(٢) انظر:"تفسير أبي السعود"(١٢٧/١).

﴿يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَزَوۡجِهِۦۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنۡ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡۚ وَلَقَدۡ عَلِمُواْ لَمَنِ ٱشۡتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنۡ خَلَٰقٖۚ وَلَبِئۡسَ مَا شَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ﴾(البقرة:١٠٢).

وفيها مسألتان:

[٢٥] المسألة الأولى: بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُواْ مَا تَتۡلُواْ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلۡكِ سُلَيۡمَٰنَۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيۡمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحۡرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنۡ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحۡنُ فِتۡنَةٞ فَلَا تَكۡفُرۡۖ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وتأويل هذا عندنا مبين بمعرفة الخبر المروي فيه.

وجملته -على ما ذكر ابن عباس- أن سليمان ﷺ لما عوقب، وخلفه الشيطان في ملكه، دفنت الشياطين في خزانته، وموضع مصلاه سحراً وأخذاً ونيرنجات(١)، فلما مات سليمان ﷺ جاءت الشياطين إلى الناس، فقالوا: ألا ندلكم على الأمر الذي سخرت به لسليمان الريح والجن، ودانت له به الإنس؟ قالوا: بلى، فأتوا مصلاه، وموضع كرسيه، فاستخرجوا

---

(١) الأخذ جمع أخذة، قال الفيروزبادي في "القاموس"(ص٤٢١):

"والأخذة بالضم : رقية كالسحر، أو خرزة يؤخذ ا" أي: يؤخذ ا عن زوجته، فلا يستطيع جماعها، وهي ما تسميه العامة الربط. قال في اللسان (٤٧٣/٣):

"والتأخيذ: أن تحتال المرأة بحيل في منع زوجها من جماع غيرها، وذلك نوع من السحر. يقال: لفلانة أخذة تؤخذ ا الرجال عن النساء، وقد أخذته الساحرة تأخيذاً".

والنيرج كذلك، قال الزبيدي في "تاج العروس"(٢٣٦/٦) "وهي النيرنجيات".

قال في "اللسان"(٣٧٦/٢):"والنيرج: أخذ تشبه السحر، وليست بحقيقته، ولا كالسحر، إنما هو تشبيه وتلبيس".

وانظر: "المحيط في اللغة"(٨٦/٧)،"المعجم الوسيط"(٩٦٧/٢).

ذلك منه، فقال العلماء من بني إسرائيل: ما هذا من دين الله، وما كان سليمان ساحراً، وقال سفلة الناس: سليمان كان أعلم منا، فسنعمل ـذا كما عمل، فقال الله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ﴾ أي: اتبعت اليهود ما ترويه الشياطين. والتلاوة والرواية شيء واحد.

ثم قال: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ وهما ملكان أهبطا إلى الأرض حين عمل بنو آدم بالمعاصي؛ ليقضيا بين الناس وألقي في قلو ـما شهوة النساء، وأمرا أن لا يزنيا، ولا يقتلا، ولا يشربا خمراً، فجاء ـما الزهرة تخاصم إليهما، فأعجبتهما، فأراداها، فأبت عليهما، حتى يعلماها الاسم الذي يصعدان به إلى السماء، فعلماها، ثم أراداها، فأبت حتى يشربا الخمر، فشرباها، وقضيا حاجتهما، ثم خرجا، فرأيا رجلاً، فظنا أنه قد ظهر عليهما، فقتلاه، وتكلمت الزهرة بذلك الاسم، فصعدت، فخنست، وجعلها الله شهاباً، وغضب الله تعالى على الملكين، فسماهما: هاروت وماروت، وخيرهما بين عذاب الدنيا، وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا، فهما يعلمان الناس ما يفرقون به بين المرء وزوجه.

والذي أنزل الله عز وجل على الملكين، فيما يرى أهل النظر- والله أعلم- هو الاسم الأعظم الذي صعدت به الزهرة، وكانا به قبلها، وقبل السخط عليهما يصعدان إلى السماء، فعلمته الشياطين، فهي تعلمه أولياءها، وتعلمهم السحر"[1].

الدراسة:

أشار الإمام ابن قتيبة ~ في مطلع كلامه إلى أن سليمان عليه السلام قد عوقب، وأن الشيطان خلفه في ملكه، وهذا من الإمام ~ إشارة إلى قصة يذكرها المفسرون عند تفسير قول الله جل شأنه: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَـٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص:٣٤). وهي قصة باطلة ليس لها مستند صحيح تقوم عليه، وإنما هي من نسج أخبار بني

([1]) "تأويل مختلف الحديث"(ص١٨٣-١٨٤).

إسرائيل التي إن احتوت على ما يتضمن طعناً بأنبياء الله تعالى ردت عليهم، وأنكرت وطعن ا، قال العلامة الشنقيطي:

"فما يذكره المفسرون في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ﴾ من قصة الشيطان الذي أخذ الخاتم، وجلس على كرسي سليمان، وطرد سليمان عن ملكه، حتى وجد الخاتم في بطن السمكة التي أعطاها له من كان يعمل عنده بأجر مطروداً عن ملكه، إلى آخر القصة، لا يخفى أنه باطل لا أصل له، وأنه لا يليق بمقام النبوة، فهي من الإسرائيليات التي لا يخفى أ ا باطلة"[١].

وأما قصة الملكين التي ساقها ابن قتيبة، فقد جاءت مروية عن جمع من السلف، منهم: علي[٢] وابـن مسعـود [٣] وابن عمر[٤] وابن عباس[١].

([١]) أضواء البيان"(٧٧/٤)، وقد قال ابن كثير في تفسيره(٣٧/٤):

"وقد رويت هذه القصة مطولة عن جماعة من السلف ﷺ كسعيد بن المسيب وزيد بن أسلم وجماعة آخرين، وكلها متلقاة من قصص أهل الكتاب، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب"، وأنكرها ابن حزم وقال عن هذه القصص المروية في "الفصل" (١٥/٤): "خرافات ولدها زنادقة اليهود وأشباههم".

وكذا أنكرها الزمخشري في "الكشاف"(٩٦/٤) والرازي في (١٨٢/٢٦) ونسب الإنكار لأهل التحقيق.

على أن الكثير من المفسرين رأى صحتها، كما حكاه القرطبي في تفسيره(١٩٩/١٥)، وممن ذهب إليه ابـن عبـاس، أخرجه عنه الطبري في تفسيره(١٥٧/٢٣) ومجاهد كمـا في تفسـيره(٥٤٦/٢) ومقاتـل بـن سـليمان كمـا في تفسيره(١١٩/٣) والطبري في تفسيره(١٥٦/٢٣)وابن عطية في "المحرر الـوجيز"(٥٠٥/٤) والشـوكاني في:"فـتح القدير"(٤٣٣/٤)، والسعدي(ص٧١٣).

([٢]) أخرجه الطبري(٤٥٦/١)، وإسحاق بن راهوية-كما في:"المطالب العالية(٣٨٩٢)، "اتحـاف المهـرة"(٤٠/١)، والحاكم في مستدركه (٢٩١/٢)، والسياق فيه اختلاف. وصحح الحاكم إسناده على شرطهما.

([٣]) أخرجه الطبري (٤٥٦/١).

([٤]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٥٣/١)، وابـن أبي شـيبة في مصـنفه(٦٢/٧)، والطـبري(٤٥٦/١)، وابـن أبي حاتم(١٩٠/١) من طريق: سالم بن عبد الله عن أبيه -ابن عمر- عن كعب الأحبار.

وأخرجاه –الطبري وابن أبي حاتم- أيضا من قول ابن عمر، لا من روايته عن كعب. لكـن قـال ابـن كـثير في تفسيره(١٣٩/١) بعد أن ذكر رواية من رواه عن ابن عمر عن كعب، قال:

"فهذا أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر من الإسنادين المتقدمين، وسالم أثبت في أبيه من مولاه نافع، فـدار الحـديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كتب بني إسرائيل. والله أعلم".

وقال ابن عطية في "المحرر الوجيز" (١٨٧/١) بعد أن نقل الأخبار عن ابن عمر وفيه لعن الزهرة:

" وهذا كله ضعيف، وبعيد على ابن عمر رضي الله عنهما".

وذكرها كثير من المفسرين وشراح الحديث كالطبري والبغوي والسمعاني وابن حجر والعيني والمناوي[2].

ويشهد لهذه القصة حديث تنازع العلماء في صحته وضعفه، وهو حديث ابن عمر { أنه سمع نبي الله ﷺ يقول:" إن آدم عليه السلام، لما أهبطه الله تعالى إلى الأرض، قالت الملائكة: أي رب﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾(البقرة:٣٠) قالوا: ربنا نحن أطوع لك من بني آدم. قال الله تعالى للملائكة: هلموا ملكين من الملائكة، حتى يهبط بهما إلى الأرض، فننظر كيف يعملان، قالوا:ربنا هاروت وماروت، فاهبطا إلى الأرض، ومثلت لهما الزهرة، امرأة من أحسن البشر، فجاء بما، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله حتى تكلما بهذه الكلمة من الإشراك، فقالا: والله لا نشرك بالله أبداً، فذهبت عنهما، ثم رجعت بصبي تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله حتى تقتلا هذا الصبي، فقالا: والله لا نقتله أبداً، فذهبت، ثم رجعت بقدح خمر تحمله فسألاها نفسها، قالت: لا والله حتى تشربا هذا الخمر، فشربا، فسكرا، فوقعا عليها، وقتلا الصبي، لما أفاقا، قالت المرأة: والله ما تركتما شيئا مما أبيتماه علي إلا قد فعلتما حين سكرتما، فخيرا بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا"[3].

([1])أخرجه الطبري(٤٥٦/١)، وابن أبي حاتم(١٨٩/١)، والحاكم(٤٨٠/٢)

([2]) انظر: "تفسير الطبري"(٤٥٦/١)، و"تفسير ابن أبي حاتم"(١٨٩/١)، و"تفسير البغـوي"(١٠٠/١)، و"تفسـير السمعاني" (١١٦/١)، "فتح الباري"(٢٢٥/١٠)، "عمدة القاري"(٧٣٧/١٤)، "فيض القدير"(١٤٠/١).

([3]) أخرجه أحمد(١٣٤/٢)، وابن حبان(٦٣/١٤)، والبيهقي(٤/١٠) من طريق:

موسى بن جبير، عن نافع، عن ابن عمر.

قال في "مجمع الزوائد"(١٠٥/٥): " رواه أحمد والبزار ورجاله رجال الصحيح، خلا موسى بن جبير، وهو ثقة".

وموسى بن جبير ذكره ابن حبان في الثقات وقال: كان يخطئ ويخالف، وقال ابن القطان: لا يعرف حاله. انظر" تهذيب التهذيب"(٣٠٢/١٠)

وقال ابن حجر في التقريب[٦٩٥٤]:"مستور من السادسة".

فمثل هذا، لا يقبل حديثه، ولا يقال في حقه:ثقة.

وقد أنكر الحديث عالمان جليلان، هما: أحمد بن حنبل-كما في "منتخب العلل" لابن قدامة-(حديث رقم ١٩٤)

وأبو حاتم الرازي - كما في العلل لابنه(٣١٨/٢).

وانظر:"السلسلة الضعيفة"(٢٠٦/١).

وقد صحح هذا الحديث الحافظ ابن حجر، حيث قال:

"وله طرق كثيرة جمعتها في جزء مفرد، يكاد الواقف عليه، أن يقطع بوقوع هذه القصة؛لكثرة الطرق الواردة فيها، وقوة مخارج أكثرها"[1].

قال المناوي:

"وقصة هاروت وماروت المشهورة، وردت من نحو عشرين طريقاً بعضها حسن، فزعم بطلا ا غير صواب، كما بينه الحافظ ابن حجر" [2]، ثم ذكر مقولة الحافظ السابقة[3].

وقد ضعف هذا الحديث جمع من الحفاظ، منهم:

الإمام أحمد بن حنبل وأبو حاتم الرازي -وناهيك ما جلالة وعلما وفضلا ونبلاً- وابن الجوزي حيث أورده في موضوعاته، والشيخ الألباني[4] .

وأنكر القصة من أصلها، وحكم بردها وبطلا ا -فضلا عن كو ا حديثاً يصح رفعه إلى النبي ﷺ - جمع من أهل العلم والتحقيق منهم ابن حزم والقاضي عياض والرازي وابن عطية

وقال ابن كثير في "البداية والنهاية"(٤٨/١):

" وفي صحته عندي نظر، والأشبه أنه موقوف على عبدالله بن عمر، ويكون مما تلقاه عن كعب الأحبار".

قلت: وهذا هو الظاهر، وقد رواه سالم عن أبيه -ابن عمر- عن كعب، وقد مضى تخريجه.

قال الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه للمسند(٣٢/٩):

"أما هذا الذي جزم به الحافظ، بصحة وقوع هذه القصة، صحة قريبة من القطع؛ لكثرة طرقها، وقوة مخارج أكثرها، فلا؛فإ ا كلها طرق معلولة أو واهية، إلى مخالفتها الواضحة للعقل، لا من جهة عصمة الملائكة القطعية فقط، بل مـن ناحية أن الكوكب الذي نراه صغيرا في عين الناظر قد يكون حجمه أضعاف حجم الكرة الأرضية بالآلآف المؤلفة من الأضعاف، فأنى يكون جسم المرأة الصغير إلى هذه الأجرام الفلكية الهائلة".

وعليه؛ فلا يفرح ذا الحديث؛ لضعفه.

(1) "القول المسدد"(ص٦٣-٦٤)، وانظر: "فتح الباري"(٢٢٥/١٠)، "العجاب في بيان الأسباب"(٣٣١/١)،"الفوائد الموعة" (٤٩٢/١)،"كشف الخفاء"(١٨٧٠/٢- رقم الحديث٢٨٧٠)،"نظم المتناثر"(٣٢٣/١- رقم الحديث٢٨٢).

(2) "فيض القدير"(١٤٠/١).

(3) انظر التخريج يتبين لك: أن المرفوع ليس له إلا طريق واحد، وقد عنى الحافظ بالطرق: المرفوعة والموقوفة.

(4) انظر:"السلسة الضعيفة" حديث رقم(٩١٢، ٩١٣).

وابن العربي والقرطبي وابن الجوزي والبيضاوي والخازن وأبو حيان وابن كثير وأبو السعود وابن عرفة والقاسمي والألباني وابن عاشور[1].

قال العلامة ابن عاشور:

"ولأهل القصص هنا قصة خرافية من موضوعات اليهود في خرافا م الحديثة، اعتاد بعض المفسرين ذكرها منهم: ابن عطية والبيضاوي، وأشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذ ا، وأ ا من مرويات كعب الأحبار، وقد وهم فيها بعض المتساهلين في الحديث، فنسبوا روايتها عن النبي ﷺ أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية، والعجب للإمام أحمد ابن حنبل -رحمه الله تعالى- كيف أخرجها مسندة للنبي ﷺ ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد، أو أنه غره فيها ظاهر حال روا ا[2]، مع أن فيهم موسى بن جبير، وهو متكلم فيه، واعتذر عبد الحكيم بأن الرواية صحيحة، إلا أن المروي راجع إلى أخبار اليهود، فهو باطل في نفسه ورواته صادقون، فيما رووا، وهذا عذر قبيح؛ لأن الرواية أسندت إلى النبي ﷺ قال ابن عرفة[3] في تفسيره[4]: وقد كان الشيوخ يخطئون ابن عطية في هذا الموضع؛ لأجل ذكره القصة"[5].

---

(1) انظر:"الفصل"(١٢٦/٤)،"الشفا"(١٧٥/٢)، "تفسير القرطبي"(٥٢/٢) ، "المحرر الـوجيز" (١٨٧/١)، "أحكـام القرآن"لابن العربي(٤٦/١)، "تفسير الرازي"(١٩٩/٣) ،"البحر المحيط"(٤٩٨/١) ، "تفسير ابـن كـثير"(١٤٢/١)، "تفسـير البيضـاوي" (٣٧٣/١)، "تفسـير أبي السـعود" (١٣٨/١)، "تفسـير القـاسمي"(٣٦٥/١)، "التحريـر والتنوير"(٣٦٩/٢)، "السلسلة الضعيفة" (حديث رقم:٩١٢) .

(2) ليت الشيخ استعمل مع الإمام عبارة غير هذه العبارة الفظة التي لا تليق بإمام جبل من جبال أهل السنة، والإمـام أحمد لم يشترط الصحة فيما روى في مسنده، ثم إنه أسند الحديث، ومن أسندك، فقد أحالك.

(3) هو: محمد بن محمد بن محمد بن عرفة الورغمي التونسي المالكي، أبو عبد الله، الإمام العلامة المقرىء الأصـولي، انتشر علمه شرقاً وغرباً، فإليه الرحلة في الفتوى والاشتغال بالعلم والرواية، حافظاً لمذهب مالك، ضـابطاً لقواعـده، إماماً في علوم القرآن، مجيداً في العربية والأصلين، والفرائض والحساب وعلم المنطق وغير ذلك، وله في ذلك تـآليف مفيدة، توفي سنة ثمان وأربعين وسبعمائة. انظر ترجمته في: "الديباج المذهب"(ص٣٣٨)،"الموسوعة الميسرة في تـراجم أئمة التفسير"(٢٣٩٩/٣).

(4) انظر:"تفسير ابن عرفة"(٣٨٦/١).

(5) "التحرير والتنوير"(٣٦٩/٢).

قال الرازي:" واعلم أن هذه الرواية فاسدة مردودة غير مبقولة؛ لأنه ليس في كتاب الله ما يدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه"[1].

فمن أبرز هذه الوجوه: أ ا تتنافى مع عصمة الملائكة، ومكانتهم المقدسة، وقد برأهم الله جل وعلا من أن يعصونه ويخافون أمره.

ومنها: أن الله تعالى خيرهم بين عذاب الدنيا والآخرة، مع أ م قد جاءوا نادمين وأتوا لر م تائبين، فرحمته وسعة مغفرته تأبى تعذيبهم.

وما أجمل ما قال القرطبي ~ حيث قال بعد أن أورد الأثر الوارد عن ابن عمر { :
" قلنا: هذا كله ضعيف وبعيد عن ابن عمر وغيره، لا يصح منه شيء، فإنه قول تدفعه الأصول في الملائكة الذين هم أمناء الله على وحيه، وسفراؤه إلى رسله﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ﴾ (التحريم:٦) ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ ٢٦ لَا يَسۡبِقُونَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ وَهُم بِأَمۡرِهِۦ يَعۡمَلُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٦-٢٧)﴿يُسَبِّحُونَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفۡتُرُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٠). وأما العقل، فلا ينكر وقوع المعصية من الملائكة، ويوجد منهم خلاف ما كلفوه، ويخلق فيهم الشهوات، إذ في قدرة الله تعالى كل موهوم، ومن هذا خوف الأنبياء والأولياء الفضلاء العلماء، لكن وقوع هذا الجائز لا يدرك إلا بالسمع، ولم يصح"[2].

ولما كان الإمام ابن قتيبة ~ يرى صحة هذه القصة، فقد فسر ما أنزل على الملكين بأنه الاسم الأعظم الذي صعدت به الزهرة، وكانا به قبلها، وقبل السخط عليهما يصعدان إلى السماء، فعلمته الشياطين، فهي تعلمه أولياءها، وتعلمهم السحر.

وإذا علمنا انتقاد جمع من أهل العلم لهذه القصة، علمنا انتقادهم لهذا التأويل المبني عليها.

هذا، ولنعلم أن أهل العلم اختلفوا في هاروت وماروت على أقوال عدة، وكان لهذا الاختلاف أثره في معنى "ما" من قوله:﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلۡمَلَكَيۡنِ ﴾ فاختلفوا أيضاً في معناها، وسأذكر -إن شاء الله تعالى- ما قيل في هاروت وماروت مع بيان "ما" بناء على ما قيل فيهما، فإليك هذا الاختلاف:

---

(1) "تفسير الرازي"(١٩٩/٣).

(2) "تفسير القرطبي"(٥٢/٢).

القول الأول: ما ذكره ابن قتيبة من أ ما ملكان نزلا لأجل الحكم بين الناس، وحصل لهما من القصة مع الزهرة ما حصل، واختار ~ أن ما موصولة، أي الذي أنزل على الملكين.

القول الثاني: أ ما ملكان من الملائكة نزلا لتعليم السحر، ابتلاء من الله سبحانه وتعالى.

وعلى هذا القول: فمعنى "ما" في قوله:﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ موصولة، أي: الذي أنزل على الملكين، ويكون قوله تعالى:﴿هَـٰرُوتَ وَمَـٰرُوتَ﴾ بدل من الملكين، والم ل عليهما هو السحر.

وهذا مذهب مقاتل بن سليمان والطبري والرازي والبيضاوي والنسفي والشيخ السعدي وابن عثيمين، وقدمه أبو السعود[1]، وعزاه الزجاج إلى أكثر أهل اللغة والنظر[2].

قال الإمام الطبري في تفسيره مبيناً وجه هذا القول:

"فإن التبس على ذي غباء ما قلنا، فقال: وكيف يجوز لملائكة الله أن تعلم الناس التفريق بين المرء وزوجه؟! أم كيف يجوز أن يضاف إلى الله تبارك وتعالى إنزال ذلك على الملائكة؟!

قيل له: إن الله جل ثناؤه عرف عباده جميع ما أمرهم به، وجميع ما اهم عنه، ثم أمرهم و اهم بعد العلم منهم بما يؤمرون به، وينهون عنه.

ولو كان الأمر على غير ذلك، لما كان للأمر والنهي معنى مفهوم، فالسحر مما قد ى عباده من بني آدم عنه، فغير منكر أن يكون جل ثناؤه علمه الملكين اللذين سماهما في ت يله، وجعلهما فتنة لعباده من بني آدم، كما أخبر عنهما أ ما يقولان لمن يتعلم ذلك منهما:﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْـنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ ليختبر ما عباده الذين اهم عن التفريق بين المرء وزوجه وعن السحر، فيمحص المؤمن بتركه التعلم منهما، ويخزي الكافر بتعلمه السحر والكفر منهما، ويكون الملكان في تعليمهما من علما ذلك، لله مطيعين، إذ كانا عن إذن الله لهما بتعليم ذلك من علماه يعلمان"[3].

---

(1) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٦٨/١)، "تفسير الطبري"(٤٥٥/١)، "تفسـير الـرازي (٢٠٠/٣)،"تفسـير البيضاوي"(٣٧٣/١)، "تفسير النسفي"(٦١/١)، "تفسير أبي السعود" (١٣٨/١)، "تفسير السعدي"(ص٦١)، "تفسير القرآن الكريم"(٣٢٩/١).

(2) "معاني القرآن"للزجاج(١٨٤/١)، وانظر:"تفسير القرطبي"(٥٣/٢).

(3) "تفسير الطبري"(٤٥٥/١).

وقد استغرب الحافظ ابن كثير هذا من ابن جرير، فقال:
" وهذا الذي سلكه غريب جداً"[١].
ولا أرى في الحقيقة وجهاً لاستغراب ما ذهب إليه ابن جرير ~ فلله تعالى أن يبتلي عباده بما شاء ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٣)، والله جل وعلا قد ابتلى عباده بالشيطان.
قال الشوكاني، لما ذكر قولاً وأن موجبه تـ يه الله عن إنزال السحر، قال:
" فإن لله سبحانه أن يمتحن عباده بما شاء، كما امتحن بنهر طالوت، ولهذا يقول الملكان:﴿ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾ "[٢].
القول الثاني: أ ما رجلان ساحران، وليسا بملكين، وإلى هذا ذهب ابن عباس[٣] واختاره السيوطي والقاسمي وعزاه إلى المحققين، وقدمه العز في اختصاره لتفسير الماوردي[٤].
وبناء على هذا؛ ففي الآية تقديم وتأخير، يتضح لنا من كلام ابن جرير حيث يقول:
"فإن قال لنا قائل: وكيف وجه تقديم ذلك؟ قيل وجه تقديمه أن يقال: واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما أنزل على الملكين، ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت"[٥].
غير أن الإمام القاسمي- وهو ممن ذهب إلى هذا القول- لا يرى تقديما وتأخيراً في السياق، فيقول:
"فما –يعني ما في قوله:﴿ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ ﴾ - هنا نافية على أصح الأقوال، ولفظ الملكين هنا وارد على حسب العرف الجاري بين الناس في ذلك الوقت"[١].

([١]) " تفسير ابن كثير"(١٣٨/١).
([٢]) "فتح القدير"(١٢٠/١).
([٣]) أخرجه الطبري(٤٥٢/١).
([٤])" تفسير البغوي" (٩٩/١)، "تفسير السمعاني"(١١٦/١)، "المحرر الوجيز"(١٨٦/١)، "تفسير أبي السعود"(١٣٨/١)، "تفسير الرازي"(١٩٨/٣)، "تفسير القرآن- اختصار النكت" (١٤٨/١)،"تفسير الجلالين، مع حاشية الصاوي"(٩٥/١)،"تفسير القاسمي"(٣٦٥/١).
([٥]) "تفسير الطبري"(٤٥٢/١).

القول الثالث: أ ما من الشياطين.

واختار هذا القول الإمام القرطبي -رحمه الله تعالى- فهاروت وماروت بدل من الشياطين في قوله :﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُواْ﴾ قال:

" هذا أولى ما حملت عليه الآية من التأويل، وأصح ما قيل فيها، ولا يلتفت إلى سواه، فالسحر من استخراج الشياطين للطافة جوهرهم، ودقة أفهامهم"[٢].

وقريب من هذا الاختيار اختيار الإمام ابن حزم، حيث اختار أ ما قبيلان من الجن، حكاه عنه ابن كثير واستغربه جداً[٣].

وقد عزى ابن حزم هذا القول إلى خالد بن أبي عمران[٤].

ويكون المعنى على هذا القول،كما بينه ابن حزم حيث قال :

"وموضعهما -هاروت وماروت- حينئذ في النحو، بدل من الشياطين، كأنه قال: ولكن الشياطين كفروا هاروت وماروت، ويكون قوله: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ نعتاً بمعنى: لم يـ ل على الملكين ببابل، ويتم الكلام هنا"[٥].

القول الرابع: المراد بالملكين جبريل وميكائيل.

وتكون ما في قوله تعالى:" ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ نافية، أي ما كفر سليمان وما أنزل الله على الملكين سحراً.

وهذا معنى ما قاله ابن عباس[١]والربيع بن أنس[٢].

---

(١)"تفسير القاسمي"(٣٦٥/١).

(٢) "تفسير القرطبي"(٥٠/٢).

(٣) انظر تفسير ابن كثير (١٣٨/١)، والذي رأيته له في الفصل:أنه جعل أمرهما محتملا بين هذا القول وبين كو ـما ملكين أنزل الله عليهما شريعة ثم نسخها، فصارت كفراً، ورجح هذا الوجه. انظر:" الفصل"(١٤٥/٣).

(٤) انظر قول خالد في " الفصل" لابن حزم(١٤٦/٣).

وخالد بن أبي عمران هو التجيبي مولى عمرو بن حارثة، أبو عمر، وقيل: أبو محمد التونسي، الإمام القـ دوة، قاضـي أفريقية، فقيه أهل المغرب، ثقة ثبت صالح رباني، يقال: كان مجاب الدعوة، توفي سنة خمس وعشرين، وقيل سنة سـبع وعشرين، وقيل تسع وعشرين ومائة.

انظر ترجمته في : " ذيب الكمال"(١٤٢/٨)، "سير أعلام النبلاء"(٣٧٨/٥)، "الكاشف"(٣٦٧/١).

(٥)" الفصل"(١٤٦/٣).

القول الخامس: هما –هاروت وماروت- داود وسليمان عليهما السلام.
وتكون ما نافية، كالقول السابق.
ويروى عن عبد الرحمن بن أبزى[3] [4] .
الترجيح:
بعد هذه الجولة في أقوال أهل العلم يظهر لي أن هاروت وماروت من الملائكة كما يدل عليه سياق الآية الكريمة، فهاروت وماروت بدل من الملكين، وهذا هو ظاهر الآية الكريمة. فالملكين مثنى، ثم ذكر هاروت وماروت، وهما اثنان، ثم قال:"وما يعلمان" فهما اثنان، ثم قال:" حتى يقولا"، وضمير التثنية عائد على هذين الملكين المذكورين، ولابد؛ لأن عود الضمائر لابد أن يكون واحداً، إلا لدليل يدل على التباين، ولا دليل. فهذه القاعدة ترد جميع الأقوال السابقة.
والم ل عليهما هو السحر، والله جل وعلا لا يضل عباده، فلما أنزله بين لهم النهي عنه، وأقام على خلقه الحجة، وجعل المعلم للسحر، هو الذي ينهى عنه، ويقول: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾.
ويكون على هذا القول معنى "ما" في الآية الكريمة:﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ بمعنى الذي.
وأما قول من قال: هما جبريل وميكال، أو داود وسليمان، فقول فيه نظر بين، ذلك، لأن؛ هؤلاء لا ذكر لهم، فمن أين لنا أن نقول: هما جبريل وميكال أو داود وسليمان. ولو كان هذا المعنى هو المراد، لبينه النبي ﷺ؛ لأنه معنى خفي.
وهكذا قول من قال: هما رجلان، هو قول بعيد لا يقال به إلا بدليل، فمن أين لنا: أن العرف آنذاك كان جاريا على أن الرجل الصالح يقال: له ملك.

---

(1)رواه عنه"ابن أبي حاتم" في تفسيره(١٨٨/١).
(2)رواه عنه"ابن أبي حاتم" في تفسيره(١٨٨/١).
(3) عبد الرحمن بن أبزى، بفتح الهمزة وسكون الموحدة، بعدها زاي الخزاعي مولاهم، صحابي صغير، وكان في عهد عمر رجلاً، وكان على خراسان لعلي. انظر:"التقريب" [٣٧٩٤].
(4) رواه عنه"ابن أبي حاتم" في تفسيره(١٨٨/١).

ومن أين لنا أ ما تظاهرا بالصلاح حتى كانا ينهيان عن اتباعهما، وأ ما فعلاه هذا النهي تلبيساً وتضليلاً.

أما قول من قال: هما شيطانان، فقول يأباه السياق، ويرده النظم القرآني، ويرفضه حال الشياطين، وهل ينتظر من الشياطين النصح لعباد الله تعالى، والنهي عن الكفر بالله تعالى، فحق لابن كثير أن يستغرب هذا القول[1].

وإذا علمنا كو ما من الملائكة، فما ذكره الجلة من العلماء الفضلاء من قصتهما مع الزهرة، فغير صحيح؛ لما ذكر من منافاته لعصمة الملائكة، ولأن ما ذكر هو من أخبار بني إسرائيل التي لا يفسر ا كتاب الله تعالى.

ولله در ابن كثير ~ حيث قال:

" وقصها خلق من المفسرين من المتقدمين والمتأخرين، وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح متصل الإسناد إلى الصادق المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، **وظاهر سياق القرآن إجمال القصة، من غير بسط، ولا إطناب، فنحن نؤمن بما ورد** في **القرآن، على ما أراده** الله **تعالى**. والله أعلم بحقيقة الحال"[2].

([1]) في تفسيره(١٣٨/١) وانظر:" تفسير أبي السعود"(١٣٩/١).

([2]) "تفسير ابن كثير"(١٤٢/١)، وأشار إلى هذا في هذا الموضع محمد عبده في "تفسير المنار"(٣٩٩/١).

[٢٦] المسألة الثانية: بيان المراد بالعلم في قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:١٠٢).

قال ابن قتيبة ~ :

"سألني سائل عن قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ ثم قال ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ قال: فجعلهم عالمين في الآية، وغير عالمين في الآية الأخرى؟

والذي عندي فيه: أنه أراد بالعلم الثاني: التمييز والاختيار لو كانوا يختارون ويميزون، والناس قد يعلمون طريق الحق والرشد، ويعدلون عنه، فيقال: الرشد والحق خير لهم لو كانوا يعلمون، وكذلك لو كانوا يعقلون، يراد لو كانوا يختارون، ويميزون"[1].

الدراسة:

يذكر أهل العلم في هذه الآية تساؤلاً، وهو أن الله جل شأنه أثبت علماً، فقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾ فأثبت الله علماً، ثم قال ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ فنفى علماً، فما وجه الجمع بين النفي والإثبات؟

وأهل العلم يبحثون هذا قاطعين ألا تناقض بين النفي والإثبات، فجهتهما متغايرة.

---

(1) "المسائل والأجوبة" (ص٤٠٨).

فرأى الإمام ابن قتيبة أن العلم الذي أثبت غير العلم الذي نفي، فهم يعلمون أن ترك السحر خير من الولوج فيه، لكنهم اختاروا الدخول فيه، ورغبوا تعلمه، فنفى عنهم العلم أي العلم النافع، لكونهم اختاروا الضار على النافع.

ويؤخذ من هذا أنه يرى أن القوم المثبت لهم العلم في أول الآية، هم القوم الذين نفاه عنهم في آخرها.

وهذا موطن اختلفت فيه عبارات أهل العلم، ونستطيع أن نحصر الخلاف، فنرجعه إلى قولين اثنين، أحدهما: قول من قال: العلم المثبت مخالف للعلم المنفي.

والثاني: قول من قال: من أثبت لهم العلم ليسوا هم الذين نفي عنهم، فهم قوم آخرون.

وعلى كلا القولين لا تعارض.

أما من ذهب إلى القول الأول، فقد تباينت عبارات أربابه، في بيان العلْمين، وإليك هي:

فذهب البعض إلى ما ذهب إليه ابن قتيبة، فقالوا: معناه: لو كانوا يعملون بعلمهم، فأقامهم حين لم يعملوا به، مقام الجهل.

اختار هذا جمع من المفسرين، منهم الزجاج والزمخشري والخازن وابن كثير وابن سعدي ومحمد عبده، وقدمه السمرقندي والنسفي وأبو السعود[1].

وقد اعترض الإمام الطبري على هذا القول بأنه وإن كان له مخرج في العربية إلا إنه خلاف الظاهر المفهوم بنفس الخطاب يعني قوله: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا﴾ وقوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾"[2].

ورد هذا الاعتراض العلامة الألوسي من عدة وجوه، منها:

ثبوت العلم لهم حقيقة، والمستفاد من الخبر الملقى لهم، نفي العلم عنهم تنزيلاً، ولا منافاة بينهما. وبأن العالم إذا عمل بخلاف علمه، كان عالما بأنه بمنزلة الجاهل في عدم ترتب ثمرة علمه، ومقتضى هذا العلم أن يمتنع عن ذلك العمل.

---

(1) انظر: "معاني القرآن" للزجاج (186/1)، "الكشاف" (199/1)، "تفسير الخازن" (91/1)، "تفسير ابن كثير" (145/1)، "تفسير السمرقندي" (107/1)، "تفسير النسفي" (62/1)، "تفسير أبي السعود" (140/1)، "تفسير السعدي" (ص61)، "تفسير المنار" (408/1).

(2) "تفسير الطبري" (467/1).

لكنه علق على هذا بقوله:"ولا يخفى ما فيه من شدة التكلف".

ثم ذكر وجهاً آخر وارتضاه، وهو أن العلم بأنه لا نصيب لهم في الآخرة- وهو المثبت- لا ينافي نفي العلم بمذمومية الشراء بأن يعتقدوا إباحته، وهذا ما صدر به تفسيره للآية[1].

وذهب آخرون من أهل العلم: إلى كون القوم واحدا، ولكنهم علموا شيئاً، وجهلوا شيئا آخر، علموا أنهم ليس لمن تعلم السحر في الآخرة من خلاق، ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة، وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها.

اختار هذا الإمام الطبري والواحدي وابن الجوزي[2].

وقيل– وهو قريب من القول السابق-: الأول: هو العلم بالجملة، والثاني: هو العلم بالتفصيل، فقد يعلم الإنسان مثلاً قبح الشيء، ثم لا يعلم أن فعله قبيح، فكأنهم علموا أن شراء النفس بالسحر مذموم، لكن لم يتفكروا في أن ما يفعلونه هو من جملة ذلك القبيح[3].

واختار ابن عاشور وجهاً غريباً لم أره لغيره، حيث اختار:" أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة، والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم، وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له، ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق، يستلزم الخسران، إذ ما بعد الحق إلا الضلال، وهذا هو الوجه؛ لأن ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ ذيل به قوله:﴿ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ﴾ فدل على أنه دليل مفعوله"[4].

لكن هذا غير لازم؛ فيجوز أن يكون التعقيب بقوله:﴿ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ علماً حقيقياً نافعاً، فهو غير متعين فيما ذكره.

وأما أصحاب القول الثاني، وهم الذين قالوا باختلاف القوم، فكذلك وجد في عباراتهم اختلاف في بيان هؤلاء القوم.

---

(1) "روح المعاني"(٣٤٦/١) بتصرف يسير.

(2)" تفسير الطبري"(٤٦٦/١)،"الوجيز" للواحدي(١٢٣/١)، "زاد المسير"(١٢٥/١).

(3) انظر: "تفسير البيضاوي"(٣٧٤/١)،"البحر المحيط"(٥٠٣/١)، "تفسير أبي السعود"(١٤٠/١)،"روح المعاني" (٣٤٦/١).

(4) "التحرير والتنوير"(٦٤٧/١).

وقال آخرون: بل القوم الذين نفى الله عنهم العلم ليسوا هم القوم الذين أثبته لهم، وعليـه؛ فلا تعارض، فمن نفي عنهم العلم هم اليهود، وهذا باتفاق[1]، أما المثبت لهم العلم، ففيـه خلاف:

قيل: هم الشياطين.

وممن ذهب إلى هذا البغوي[2].

وقيل: هم الملكين، بفتح اللام[3].

وقيل –وهو ما حكاه الرازي عن الأخفش وقطرب-: أن الذين علموا غير الذين لم يعلموا، فالذين علموا هم الذين علموا السحر، ودعوا الناس إلى تعلمه.

وأما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر، فهم الذين لا يعلمون[4].

الترجيح:

الذي يظهر لي رجحانه، هو أن الله جل وعز عنى بإثبات العلم ونفيه اليهـود، لأن سـياق الآيات فيهم، أما لماذا نفى الله عنهم العلم وأثبته، فعندي أن الوجوه التي ذكرها أهل العلـم كلها محتملة، إذ لا تعارض بينها، وإن كان الوجه الأول هو أقواها- في نظري- وذلك؛ لأن الله تعالى أراد ذمهم وبيان أفعالهم القبيحة وأعمالهم المشينة، وهذا القول يتمشى مـع هـذا المراد، بخلاف ما اختاره ابن جرير، إذ فيه نوع اعتذار لهم، فمعناه: أن هؤلاء لو علموا مـا يفو م من حظوظ الآخرة لما أقدموا على ذاك الفعل المشين، وهذا لم يرد قطعاً من سـوق أفعال بني إسرائيل، كما أنه لا يعرف من حالهم، بل المعروف من حالهم -قبحهم الله- إيثار العاجل على الآجل. وهذا ما يؤخذ أيضاً على القول الذي قال أصحابه فيه: العلم المثبت هو العلم الإجمالي والمنفي التفصيلي. فالوجه الأول هو الأولى،و الله تعالى أعلم.

---

(1) قال ابـن حيـان في "البحـر المحـيط"(٥٠٣/١):"والضـمير في: شـروا، ويعلمـون، باتفـاق لليهـود"، وانظر:"الوسيط"للواحدي (١٨٦/١)، "تفسير البغوي"(٩٧/١)، "الكشاف"(١٩٩/١)، "زاد المسير"(١٢٥/١).

(2) "تفسير البغوي"(١٠٢/١)، وذكره الإمام الطبري في "تفسـيره"(٤٦٧/١)، والقـرطبي في" تفسـيره" (٥٦/٢) والشوكاني في "فتح القدير"(١٢١/١).

(3) انظر:"البحر المحيط"(٥٠٣/١)، "روح المعاني"(٣٤٦/١)، "فتح القدي"(١٢١/١).

(4) "تفسير الرازي"(٢٠١/٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة:١٠٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٧] تفسير قوله تعالى: "بِخَيْرٍ مِّنْهَآ "

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأما قوله -عز وجل-: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ فإنه أراد، بخـير منها لكم، أي: أسهل وأخف عليكم، وإذا كانت أخف علينا، فهي خير لنا"[1].

الدراسة:

ذهب ابن قتيبة إلى أن المراد "بِخَيْرٍ مِّنْهَآ " في الآية الكريمة، أي بأسهل منها.

---

(1) "المسائل والأجوبة"(ص٢٧٥)، وانظر: "تفسير غريب القرآن"(ص٥٨)، "تأويل مختلف الحديث"(ص١٩٥).

وبناء على هذا القول ؛ يكون معنى قوله ﷻ:" أَوۡ مِثۡلِهَآ ": أي مثلها في سـهولة العمـل وعدم مشقة التكليف.

وقد سبق ابن قتيبة إلى هذا القول، فممن قال به: قتادة[1].

واختاره السمرقندي[2].

وهذا هو أحد الأقوال في معنى: "بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ "وقد قيل في معناها أقوالٌ أخرى، فمنها، وهو القول الثاني:

"بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ" أي: أكثر أجراً، وبناء على هذا القول ؛ يكون معنى قوله ﷻ:" أَوۡ مِثۡلِهَآ ": أي مثلها في الأجر.

ذهب إلى هذا الزمخشري والنسفي [3].

القول الثالث: "بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ" أي: نأت بنوع آخر، هو خير للعباد بحسب الحـال في النفـع والثواب من الذاهبة.

وهذا القول أوسع من القولين السابقين، فالمراد بالخيرية، الأنفع لكم سواء كان هذا الخير في النفع - كأن يكون أسهل- أم في الأجر.

ويروى هذا القول عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[4]، وذهب إليه جمع من أهل العلـم منهم: الطبري والسمعاني والواحدي والبغوي والقرطبي والبيضاوي والخازن والسيوطي وأبو السعود والسيوطي والشوكاني والشنقيطي[5].

ويقرب منه ما قاله الرازي، حيث رجح أن المراد "بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ" أي: أصلح[6].

---

(1) أخرجه الصنعاني في تفسيره(55/1)، وانظر: "النكت والعيون"(١٧١/١).

(2) انظر:"تفسير السمرقندي"(١٠٨/١).

(3) "الكشاف"(٢٠١/١)، "تفسير النسفي"(٦٣/١).

(4) انظر:"صحيفة علي بن أبي طلحة"(ص٨٥)، "الدر المنثور"(٢٥٥/١).

(5) انظر:"تفسير السمعاني"(١٢٣/١)، "تفسير الواحدي"(١٢٤/١)،"تفسير البغوي"(١٠٤/١)،"تفسير البيضـاوي" (٣٧٨/١)،"تفسـير الخـازن"(٩٥/١)، "تفسـير الجلالـين"(٢٣/١)، "تفسـير أبي السـعود"(١٤٣/١)، "فـتح القدير"(١٢٧/١).

(6) "تفسير الرازي"(٢١٠/٣).

وقد ذهب الألوسي إلى أن الخيرية أعم مما ذكر، فقال:
"والخيرية، أعم من أن تكون في النفع فقط، أو في الثواب فقط، أو في كليهما"[1].
ويلاحظ أن الأقوال السابقة جميعها تشترك في أن في الآية مقدراً، هو لكم ليكون المعنى: نأت بخير لكم مما نسخ.
وقد عارض هذا بعض أهل العلم، فرأوا أن هذا التقدير لا حاجة له، ولا دليل عليه، ومعناه على هذا التقدير، أن هذه الخيرية ليست راجعة إلى ذات المنزل، بل إلى المنزل عليهم، ولذا، فكثير من أرباب هذا القول لا يرى تفاضل بعض آيات القرآن الكريم على بعض[2].
وذهب من اعترض إلى أن المعنى نأت بخير، أي بأفضل مما نسخ، فيكون الناسخ أفضل من المنسوخ. وقد نصر هذا القول من ذهب إلى أن السنة لا تنسخ القرآن، ومنهم الإمام ابن عقيل الحنبلي[3] حيث قال:
"قولهم: الخير يرجع إلى ما يخصنا من سهولة أو ثواب، لا يصح؛ لأنه لو أراد ذلك، لقال :"لكم" فلما حذف ذلك دل على ما يقتضيه الإطلاق، وهو كون الناسخ خيراً من جهة نفسه وذاته، ومن جهة الانتفاع به في العاجل الآجل"[4].
وهو قول مقاتل بن سليمان[1] وابن الجوزي والرازي[2] .

---

(1) "روح المعاني" (٣٥٣/١).

(2) منهم الإمام ابن قتيبة، انظر: "المسائل والأجوبة"(ص٢٧٥)، والثعلبي كما في تفسيره (٢٥٦/١) والواحدي، كما في "الوسيط"(١٩٠/١)، والبغوي في تفسيره(١٠٤/١) والخازن في تفسيره(٩٥/١).
ولكنه قول مردود، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في"مجموع الفتاوى" (٧٦/١٧):
" أما كونه لا يفضل بعضه على بعض، فهذا القول لم ينقل عن أحد من سلف الأمة، وأئمة السنة الذين كانوا أئمة المحنة كأحمد بن حنبل و أمثاله، و لا عن أحد قبلهم".
وقال أيضاً في "مجموع الفتاوى" (٧٦/١٧):
"وأما تفضيل بعض كلام الله على بعض، بل تفضيل بعض صفاته على بعض، فدلالة الكتاب والسنة والأحكام الشرعية والآثار السلفية كثيرة على ذلك".

(3)أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد البغدادي الحنبلي ، شيخ الحنابلة الإمام العلامة ، كان يتوقد ذكاءً ، ولم يكن له في زمانه نظير، على بدعة، قاله الذهبي، ولد سنة(٤٣١هـ)، وتوفي سنة (٥١٣هـ).
انظر ترجمته ومصادرها في: "سير أعلام النبلاء" (١٩ / ٤٤٣).

(4) انظر:" الواضح في أصول الفقه"(٢٦١/٤)، وانظر:"العدة في أصول الفقه"(٧٩٠/٣)، وأيده شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- كما في "مجموع الفتاوى" (٤٨/١٧).

والحق أن هذا القول لا يعارض ما ذكره أصحاب القول الثالث، فإن كون الآية الناسـخة أكثر ثواباً، إنما هو لمعنى راجع إلى ذا ا، فمثلاً، سورة الإخلاص فضلها وثـواب تلاو ـا؛ راجع إلى ذات السورة، وما احتوت عليه من معاني فاضلة، فنجـد أن القـولين متفقـان. ويوضح هذا أن الإمام ابن عقيل ذكر أن الناسخ يكون خيراً من جهة نفسه وذاتـه، ومـن جهة الانتفاع به في العاجل الآجل، وهذا هو في الحقيقة ما يفهم من القول الثالث.

الترجيح:

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- تفسير خير بمعنى أفضل، وعليه؛ فلا نحتاج إلى ما ذكر من التقدير في الآية الكريمة؛ لأن الأصل عدم التقدير، ويؤيده أن المعنى تام بدون هذا المقـدر، كما أن هذا القول يشمل ما ذكر من وجوه الخيرية، فتكون الآية أفضل لذا ا، وهذا يعـود علينا بكو ا أكثر في الأجر، وقد تكون أفضل بسبب ما ينالنا من التخفيف.

والحاصل أن كو ا أفضل من غيرها بذا ا لا يعارض ما ذكره من قدر في الآية:"لكم"، لكنه أكثر تمشيا مع القواعد التفسيرية.

وأما من فسر الخيرية بأ ا أسهل، أو أكثر ثواباً، فغير مقبول؛لأنه قصر للخيرية على بعـض أفرادها من غير مسوغ، فالخيرية أعم من أن تكون في النفع فقط، أو في الثواب فقط، أو في كليهما، فلا يستطيع العبد الضعيف القاصر أن يحصر هذه الخيرية، فإن الله سبحانه وتعـالى وعد بأنه يأتي بخير مما ينسخ، فلا نستطيع إذاً أن نحصرها بالنفع أو الثواب، فلعل هناك أوجه أخرى من الخيرة غابت عن أذهاننا، أو قصرت عنها أفهامنا، ولكن لاشك أن من الخـيرة كو ا أنفع أو أسهل أو أكثر أجراً مما نسخ، وقد بين أهل العلم وجه كون الناسخ خيرا لنـا من المنسوخ إذا كان أسهل أو أشق من المنسوخ، فقال:

" الخيرية تارة تكون في الأثقل؛ لكثرة الأجر، وذلك فيما إذا كان الأجـر كـثيراً جـداً، والامتثال غير شديد الصعوبة، كنسخ التخيير بين الإطعام والصوم، بإيجاب الصوم، فـإن في

---

(1) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٧٠/١).

(2) "المدهش"(٢٧/١)، "نزهة الأعين النواظر"(٢٨٦/١)، "تفسير الرازي"(٢١٠/٣).

الصوم أجراً كثيراً، كما في الحديث القدسي:"إلا الصوم، فإنه لي وأنا أجزي به"[1] والصائمون من خيار الصابرين؛ لأنهم صبروا لله عن شهوة بطونهم وفروجهم، والله يقول: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (الزمر:١٠) ومشقة الصوم عادية، ليس فيها صعوبة شديدة، تكون مظنة لعدم القدرة على الامتثال.

وتارة تكون الخيرية في الأخف، وذلك فيما إذا كان الأثقل المنسوخ، شديد الصعوبة، بحيث يعسر فيه الامتثال، فإن الأخف يكون خيراً منه؛ لأن مظنة عدم الامتثال تعرض المكلف للوقوع، فيما لا يرضى الله وذلك كقوله:﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ﴾ (البقرة:٢٨٤) فلو لم تنسخ المحاسبة بخطرات القلوب، لكان الامتثال صعباً جداً شاقاً على النفوس، لا يكاد يسلم من الإخلال به، إلا من سلمه الله تعالى، فلاشك أن نسخ ذلك بقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(البقرة:٢٨٦) خير للمكلف من بقاء ذلك الحكم الشاق"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة:١١٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٨] المراد بوجه الله في الآية الكريمة.

---

(1) أخرجه البخاري (٥٩٢٧)، ومسلم (١١٥١) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(2) قاله العلامة الشنقيطي في:" أضواء البيان"(٢/٤٤٩-٤٥٠) بتصرف يسير، وانظر:"تفسير القرآن الكريم"لابن عثيمين(١/٣٤٧).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومما زاد في الكلام:"الوجه"..

و﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ أي: فثم الله"[1].

الدراسة:

اختلف المفسرون في معنى الوجه في هذه الآية الكريمة على أقوال:

القول الأول: أن كلمة الوجه صلة، والمعنى: فأينما تولوا فثم الله، وأرباب هذا القول يـرون أنه من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل.

وقد ذهب إلى هذا الإمام ابن قتيبة، والبغوي وابن حزم[2]، وسبقهم إلى هذا القول: مقاتـل بن سليمان[3].

قال ابن حزم:

"وقوله عز وجل: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ إنما معناه: ثم الله تعالى بعلمه، وقبوله لمن توجه إليه"[4].

ويناقش هذا القول: بأن هذا خلاف الأصل، فالأصل عدم إدعاء الزيـادة، إلا لـدليل، ولا دليل.

القول الثاني: الوجه بمعنى القبلة، والوجه والوجهة والجهة بمعنى: القبلة ، أي: هناك جهته التي أمر ا، وهي القبلة، أي: فهناك قبلتكم.

وبه قال الحسن[5] ومجاهد[6] وقتادة[1] والضحاك[2] والإمام الشافعي[3].

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٥٤).

(2) "تفسير البغوي"(١٠٨/١)، وانظر:" أقاويل الثقات"(١٤٢/١).

(3) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٧٤/١).

(4) "الفصل في الملل والنحل"(٣٤٨/٢)، وقد حكى الزجاج في"معاني القرآن"للزجاج(١٩٧/١-١٩٨) عن بعض أهل اللغة مثل هذا، وأن هذه الآية بمعنى قوله ﷻ: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾ (الحديد:٤)، وحكاه أيضاً: ابن الجوزي في "نزهة الأعين النواظر"(ص٦١٨).

(5) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(٢١٢/١).

(6) أخرجه ابن أبي شيبة(٢٩٠/١) وابن أبي حاتم(٢١٢/١).

واختاره جمع من المفسرين، بل هو مذهب جمهور السلف[٤] وممن اختاره: الواحدي والثعالبي والبيضاوي والنسفي وأبو السعود والشوكاني[٥].

وانتصر شيخ الإسلام ابن تيمية لهذا المذهب، ولم ير الآية من آيات الصفات، وغلّط من رآها من آيات الصفات، قال رحمه الله تعالى:

" ومن عدها في الصفات، فقد غلط كما فعل طائفة"[٦].

وقال أيضاً:

"هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلاً، ولا تندرج في عموم قول من يقول: لا تؤول آيات الصفات.

" قال[٧]: أليس فيها ذكر الوجه؟ فلما قلت: المراد بها قبلة الله، قال: أليست هذه من آيات الصفات؟ قلت: لا، ليست من موارد النزاع، فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه هنا القبلة، فان الوجه هو الجهة في لغة العرب، يقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه، أي: إلى هذه الجهة، وهذا كثير مشهور، فالوجه هو الجهة، وهو الوجه، كما في قوله تعالى:﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾(البقرة:١٤٨) أي: متوليها، فقوله تعالى:﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾ كقوله: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ كلا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة، والوجه والجهة، هو الذي ذكر في الآيتين: أنا نوليه: نستقبله.

---

(١) سيأتي تخريج هذا الأثر عن قتادة -إن شاء الله تعالى-.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة(٢٩٠/١)، عزاه لهم الإمام البغوي في تفسيره (١٠٨/١)، وسيأتي تخريج بعضها.

(٣) انظر:"أحكام القرآن"للشافعي(ص٦٤).

(٤) عزاه لهم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، كما في "مجموع الفتاوى"(٤٢٩/٢).

(٥) انظر: "تفسير الواحدي"(١٢٧/١)، "تفسير البيضاوي"(٣٨٧/١)،"تفسير أبي السعود"(١٥٠/١)، "تفسير الثعالبي"(١٠١/١)، "فتح القدير"(١٣١/١).

(٦)"مجموع الفتاوى"(١٩٣/٣).

(٧) أي المعترض على شيخ الإسلام، وكان هذا في مجلس المناظرة على"العقيدة الواسطية"، وكان الشيخ رحمه الله قد أمهل خصومه ثلاث سنوات على أن يأتوا بما يخالف ما يقول، فجاء له أحدهم بهذه الآية، وأنها من آيات الصفات، وقد تأولها مجاهد والشافعي.

قلت: والسياق يدل عليه؛ لأنه قال :﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا ﴾ وأين من الظروف، و"تولـوا": أي تستقبلوا فالمعنى: أي موضع استقبلتموه، فهنالك وجه الله، فقد جعل وجـه الله في المكـان الذي يستقبله، وهذا بعد قوله:﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ﴾ وهى الجهات كلها، كما في الآية الأخرى ﴿ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (البقـرة:١٤٢) فأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف، كأنه قـال: جهـة الله،وقبلة الله"[١] .

وعلى هذا القول، فقد اختلف السلف في الآية هل هي ناسخة أم منسوخة؟

فذهب البعض إلى أن الآية منسوخة، وأ ا في التوجه إلى بيت المقدس، وقد نسخت بالأدلة الدالة على وجوب التوجه إلى الكعبة.

قال ابن عباس:

أول ما نسخ لنا من القرآن، فيما ذكر لنا -والله أعلم- شأن القبلة قال الله تعـالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:١١٥) فاستقبل رسول الله ﷺ فصلى نحو بيت المقدس، وترك البيت العتيق، ثم صرفه إلى بيته العتيق، ونسخها، فقـال: ﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ﴾ (البقرة:١٥٠)"[٢] .

وهكذا قال قتادة[٣]وابن زيد[٤].

---

(١)"مجموع الفتاوى"(١٦/٦)، وانظر: (٤٢٨/٢)، "الجواب الصحيح"(٤١٤/٤)"بيان تلبيس الجهمية"(٤٦١/٢).

(٢) أخرجه أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ"(ص١٨)، وابن أبي حـاتم في تفسـيره (٢١٢/١)، والحـاكم(٢٩٤/٢) وقال:"هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه ذه السياقة".

(٣) أخرجه عن قتادة الإمام الترمذي(٢٠٥/٥)، والطبري(٥٠٢/١)، وعزاه في "الدر المنثور"(٢٦٧/١) إلى عبد بـن حميد.

وانظر: "الناسخ والمنسوخ" لقتادة(ص٣٢)،"تفسير ابن أبي حاتم" (٢١٢/١)، "المحرر الـوجيز"(٢٠٠/١)، "الناسـخ والمنسوخ"لابن النحاس (ص٧٦).

(٤) أخرجه الطبري(٥٠٢/١)، وذكره عنه ابن النحاس في:"الناسخ والمنسوخ"(ص٧٦) ومكي في "الإيضاح لناسـخ القرآن ومنسوخه".

وقيل: بل هي ناسخة، روي هذا عن مجاهد والضحاك[1]حيث قالا:

معناه: إشارة إلى الكعبة، أي حيث كنتم من المشرق والمغرب، فأنتم قادرون على التوجه إلى الكعبة التي هي وجه الله الذي وجهكم إليه.

قال ابن عطية: "وعلى هذا، فهي ناسخة لبيت المقدس"[2].

وقيل: بل هي محكمة، وهي فيمن صلى الفرض، ولم يصب القبلة بعد أن اجتهد في طلبها[3].

ويؤيد هذا: ما رواه عامر بن ربيعة الصحابي الجليل ﵁ قال: كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة، فتحرى قوم القبلة، وأعلموا علامات، فلما أصبحوا، رأوا أ م قد أخطؤوها، فعرفوا رسول الله ﷺ بذلك، فـ لت هذه الآية[4].

وهو مذهب عطاء[5].

وقيل: هي محكمة، ولكنها في صلاة النفل على الراحلة في السفر، فتجوز إلى القبلة وإلى غير القبلة[1].

---

(1) قاله الإمام ابن عطية في:"المحرر الوجيز"(٢٠٠/١)، وأثر مجاهد: أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه(٢٩٦/١)، والطبري(٥٠٥/١)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢١٢/١)، والبيهقي في سننه(١٣/٢)، وفي "الأسماء والصفات"(٣٥/٢).

وأما أثر الضحاك فلم أجد من خرجه، لكن أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه(٢٩٦/١) عنه في تفسير قوله سبحانه:"ولكل وجهه" قال: قبلة، وقد سبق.

(2) "المحرر الوجيز"(٢٠٠/١). وهكذا فهم غير واحد من العلماء، أن قولهما مفيد للنسخ، منهم: النحاس في:"الناسخ والمنسوخ"(ص٧٧).

(3) ذكر هذا القول: الطبري (٥٠٣/١). وابن عطية في "المحرر الوجيز"(٢٠٠/١)، والثعالبي في تفسيره(١٠١/١)، والسمعاني (١٢٩/١)، والقرطبي في تفسيره (٧٩/٢)، وابن الجوزي في"زاد المسير" (١٣٤/١).

(4) أخرجه الترمذي(٣٤٥،٢٩٥٧)، وابن ماجة(١٠٢٠)، والبيهقي(١١/٢)، والدارقطني(٢٧١/١) وعبد بن حميد(١٣٠/١)

والطبراني في "المعجم الأوسط"(١٤٥/١) جميعهم من طريق:

أبي الربيع السمان، عن عاصم بن عبيد الله بن عاصم، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، عن أبيه قال: فذكره.

وهذا إسناد ضعيف، من أجل أبي الربيع،، فقد ضعفه أهل الحديث، قال الترمذي:" هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث أشعث السمان أبي الربيع، عن عاصم بن عبيد الله، وأشعث يضعف في الحديث".

(5) أخرجه سعيد بن منصور (٦٠١/٢-قسم التفسير).

وقد جاء عن ابن عمر -رضي الله تعالى عنهما- أنه كان يصلي حيث توجهت به راحلته، ويذكر أن رسول الله ﷺ كان يفعل ذلك، ويقول: فيه نزلت هذه الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ "[٢].

القول الثالث: المراد بوجه الله: ملك الله[٣].

وقيل: هي محكمة لكنها في التوجه في الدعاء.

قال ابن جرير: ويحتمل فأينما تولوا وجوهكم في دعائكم لي فهنالك وجهي أستجيب لكم دعاءكم[٤].

قال مجاهد: لما نزلت: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر: ٦٠) قالوا: إلى أين؛ فأنزل الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ﴾ [٥].

وحكاه ابن عطية عن ابن جبير، والبغوي عن الحسن[٦].

القول الرابع: هو بمعنى القصد.

وهذا القول حكاه الزجاج عن بعضهم أن المعنى: اقصدوا وجه الله بنيتكم القبلة، كقوله: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: ١٥٠)[٧].

القول السادس: المراد وجه الله سبحانه على الحقيقة.

ذهب إلى هذا جمع من أهل العلم، منهم: ابن خزيمة[١]، والإمام عثمان بن سعيد الدارمي[٢] وابن القيم[٣] وابن سعدي[٤] وابن عثيمين[٥].

---

(١) ذكر هذا القول: الطبري (٥٠٣/١)، والبغوي في تفسيره(١٠٨/١)، والثعالبي في تفسيره(١٠١/١)، والسمعاني (١٢٩/١)، والقرطبي في تفسيره (٧٩/٢)، وابن الجوزي في"زاد المسير" (١٣٤/١)، والسمرقندي في تفسيره(١١٣/١)، وابن كثير (١٥٩/١)، والألوسي في "روح المعاني"(٣٦٥/١).

(٢) أخرجه مسلم (٧٠٠).

(٣) انظر: "تفسير السمرقندي"(١١٣/١).

(٤) "تفسير الطبري"(٥٠٥/١).

(٥) أخرجه الطبري"(٥٠٥/١)، وعزاه في "الدر المنثور"(٢٦٧/١) إلى ابن المنذر.

(٦) انظر:"المحرر الوجيز"(٢٠٠/١)، و"تفسير البغوي"(١٠٨/١).

(٧) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(١٩٧/١)، "تفسير السمرقندي"(١١٤/١).

وأوردها الإمام أحمد ضمن الآيات التي يحتج ا على الجهمية[6].
ولقد انتصر ابن القيم ~ لهذا القول وحشد-كعادته- أوجهاً عديدة لترجيحـه، ومـن أوضحها:
أنه قد اطرد مجيء الوجه في القرآن والسنة مضافاً إلى الرب على طريقة واحـدة، ومعـنى واحد، فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع، غير هذا الموضع، فحمله علـى مـوارده ونظائره كلها أولى.
وهذا الوجه جارٍ على قاعدة تفسيرية معلومة عند أهل العلم، وهي: "حمل معاني كـلام الله على الغالب من أسلوب القرآن ومعهود استعماله أولى من الخروج به عن ذلك"[7].
أنه لا يعرف إطلاق:"وجه الله" على القبلة لغة ولا شرعاً ولا عرفاً، بل القبلـة لهـا اسـم يخصها، والوجه له اسم يخصه، فلا يدخل أحدهما على الآخر، ولا يستعار اسمه له. نعم القبلة تسمى وجهة وقد تسمى جهة وأصلها وجهة، وأما تسميتها وجهاً، فلا عهد به، فكيف إذا أضيف إلى الله تعالى، مع أنه لا يعرف تسمية القبلة وجهة الله في شيء من الكلام، مع أ ـا تسمى وجهة، فكيف يطلق عليها وجه الله، ولا يعرف تسميتها وجهاً.
وأيضاً، فمن المعلوم أن قبلة الله التي نصبها لعباده هي قبلة واحدة، وهي القبلة التي أمـر الله عباده أن يتوجهوا إليها حيث كانوا، لا كل جهة يولي وجهه إليها، فإنه يـولي وجهـه إلى المشرق والمغرب والشمال وما بين ذلك، وليست تلك الجهات قبلة الله، فكيف يقـال: أي وجهة وجهتموها واستقبلتموها، فهي قبلة الله.
فإن قيل: هذا عند اشتباه القبلة على المصلي، وعند صلاته النافلة في السفر؟

---

(1) في كتابه:" التوحيد"(٢٥/٢).
(2) في رده على المريسي العنيد(٧١٠/٢).
(3) انظر:"مختصر الصواعق"(١٠١١/٣)، وانظر:"شرح القصيدة النونية"لابن عيسى (٣٠٣/٢).
(4) "تفسير السعدي"(ص٦٤).
(5) "تفسير القرآن الكريم"لابن عثيمين(١٣/٢).
(6) انظر: "السنة" لعبد الله بن أحمد(٥١١/٢).
(7) انظر هذه القاعدة مع الكلام عليها في:"قواعد الترجيح عند المفسرين"(١٧٢/١).

قيل: اللفظ لا إشعار له بذلك البتة، بل هو عام مطلق: في الحضر والسفر، وحال العلم والاشتباه، والقدرة والعجز.

وأيضاً: الآية لا تعرض فيها للقبلة، ولا لحكم الاستقبال، بل سياقها لمعنى آخر، وهو بيان عظمة الرب تعالى وسعته، وأنه أكبر من كل شيء، وأعظم منه، وأنه محيط بالعالم العلوي والسفلي، فذكر في أول الآية إحاطة ملكه في قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ منبهاً بذلك على ملكه لما بينهما، ثم ذكر عظمته سبحانه، وأنه أكبر وأعظم من كل شيء، فأينما ولى العبد وجهه، فثم وجه الله، ثم ختم باسمين دالين على السعة والإحاطة، فقال:﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ فذكر اسمه الواسع عقيب قوله جل شأنه ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ كالتفسير والبيان والتقرير له، فتأمله، فهذا السياق لم يقصد به الاستقبال في الصلاة بخصوصه، وإن دخل في عموم الخطاب حضراً وسفراً بالنسبة إلى الفرض والنفل، والقدرة والعجز.

وأيضاً: أن الآية لو احتملت كل واحد من الأمرين لكان الأولى بها إرادة وجهه الكريم ذي الجلال والإكرام؛ لأن المصلي مقصوده التوجه إلى ربه، فكان من المناسب أن يذكر أنه إلى أي الجهات صليت، فأنت متوجه إلى ربك، ليس في اختلاف الجهات ما يمنع التوجه إلى ربك، فجاءت الآية وافية بالمقصود[1].

الترجيح:

عند النظر في الأقوال السابقة نجد أن أقواها قولان اثنان، هما: قول من قال: المراد بالوجه في الآية الكريمة: القبلة، وقول من قال: بل المراد وجه الله تعالى على الحقيقة، وما سواه من الأقوال ففيه نظر ظاهر، أما قول ابن قتيبة ومن وافقه، فإن سبب رده، أن الأصل عدم الزيادة، وأن اللفظة الموجودة، ذات دلالة ومعنى، فلا نخرج عن هذا الأصل إلا بيقين، وكذلك، فإن زيادة الاسم غير معهودة في اللغة العربية، والذي عهد هو زيادة الحرف.

وأما قول من قال: المراد به الملك، فيرده أنا لم نجد من معاني الوجه: الملك.

---

(1) انظر:" مختصر الصواعق"(٣/١٠١١-١٠٢٠).

وأما القصد، فمعنى بعيد عن سياق الآية الكريمة وحمله عليه غير ظاهر(١).

والذي يظهر لي رجحانه-والعلم عنده سبحانه- ما ذهب إليه العلامة ابن القيم ~ من أن الوجه مراد به ههنا وجه الله سبحانه وتعالى، إذ أن هذا هو الأصل، ولم يعهد أن يقـال في القبلة: وجه الله، ولو كان محتملاً، فالجري على الأصل المعهود وحمل الشيء على نظـائره، هو الأولى. وإن كان قول من قال: المراد القبلة قريب ومحتمل لما ذكر من الأوجـه، لكـن الأقرب منه ما ذكرت؛ لأنه هو الأصل، كما أن هناك مرجحات ترجحه وتؤيده، كما نص عليها ابن القيم ﷺ وذكرت أشهرها في قسم الدراسة، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تعَـالَىٰ:﴿ وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (البقرة:١٢٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٩] تفسير العهد الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

---

(١) ولما ذكر ابن الجوزي في "نزهة الأعين النواظر"(ص٦١٨) معاني الوجه في القرآن الكريم، لم يذكر هذا المعنى.

"والعهد: الميثاق، ومنه قوله تعالى لإبراهيم ﷺ: ﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ أي: لا ينال ما وعدتك من الإمامة، الظالمين من ذريتك. والوعد من الله: ميثاق"[1].

الدراسة:

في هذه الجملة من كلام ابن قتيبة مبحثان، هما:

الأول: تفسير العهد، وبيان معناه.

الثاني: بيان معنى عهد الله الوارد في الآية الكريمة.

أما الأول، وهو بيان معنى العهد، فقد فسره ابن قتيبة بأنه: الميثاق، فالعهد يفيد الإلزام، والوفاء بما التزم، تقول: عهد علي أن أفعل كذا، فهو إذاً، شيء مؤكد مغلظ، ولذا عبر عنه بالميثاق، وعهد الله لإبراهيم موثق ولا شك؛ فهو عهد من الله تعالى، وعهد الله نافذ.

قال الزمخشري:" والعهد الموثق،وعهد إليه في كذا: إذا وصاه به، ووثقه عليه، واستعهد منه، إذا اشترط عليه واستوثق منه"[2].

قال الراغب الأصفهاني:

" العهد: حفظ الشيء، ومراعاته حالاً بعد حال، وسمي الموثق الذي يلزم مراعاته عهدا"[3].

وقد ذكر أهل العلم أن العهد يأتي لعدة معاني، منها:

الوصية، والأمان، والضمان، واليمين، والحفاظ، والزمان[4].

([1]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٤٨).

([2]) "الكشاف"(١٤٩/١)، وهكذا قال ابن حيان في: "البحر المحيط"(٢٦٣/١)، والألوسي في:"روح المعاني"(٢١١/١)، وابن بدران في "جواهر الأفكار"(ص١٣٥)، وانظر:"المحرر الوجيز"(١١٢/١)، "لسان العرب"(٣١١/٣)، "القاموس المحيط"(ص٣٨٧)، "بصائر ذوي التمييز"(١١٤/٤)، و"تاج العروس"(٢١٤٥/١).

([3]) "المفردات في غريب القرآن"(٣٥٠/١).

([4]) انظر: "المفردات في غريب القرآن"(٣٥٠/١)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٤٤٦)،"البحر المحيط"(٢٦٣/١)، "بصائر ذوي التمييز"(١١٤/٤).

وأما المبحث الثاني، فهو: بيان معنى عهد الله الوارد في الآية الكريمة، فقد اختار ابن قتيبة أنه: وعد الله تعالى لإبراهيم عليه السلام بالإمامة، وهذا موطن قد اختلف أهل العلم فيه علـى أقوال[1]:

القول الأول: أنه الإمامة.

ويروى هذا القول عن ابن عباس ومجاهد[2].

ورجحه أكثر المفسرين، منهم: البغوي والواحدي والسمرقندي والزمخشري وابن الجوزي، والبيضاوي والنسفي وابن القيم وأبو السعود والجلال السيوطي والسعدي والشنقيطي[3].

القول الثاني: أنه النبوة. أي: لا ينال النبوة من كان ظالماً.

قاله السدي[4]، وإليه ذهب الخازن[5].

القول الثالث: وهو قول ابن عباس[6]، أنه ليس للظالمين عهد، وإن عاهدته، فانقضه.

وهذا حمل للعهد على معناه المعلوم لغة، مع أنه في الآية مفسر.

القول الرابع: الطاعة.

وهذا مروي عن الضحاك، حيث قال:

" قال لا ينال طاعتي عدو لي يعصيني، ولا أنحلها إلا ولياً لي يطيعني"[7].

وهكذا قال مقاتل بن سليمان[1].

---

(1) انظرها في : "تفسير الطبري" (٥٣٠/١)،"تفسير البغوي"(١١٢/١)،"المحرر الوجيز" (٢٠٦/١)،"تفسير السمعاني" (١٣٦/١)، "تفسير القرطبي" (١٠٨/٢)،"زاد المسير"(١٤٠/١-١٤١)، "تفسير الرازي"(٣٨/٤)، "تفسير ابن كـثير" (١٦٨/١).

(2) أخرجه الطبري(٥٣٠/١)، وعزاه في "الدر المنثور"(٢٨٨/١) إلى وكيع وعبد بن حميد.

(3) انظر: "تفسير البغوي"(١١٢/١)، "تفسير الواحدي"(١٣٠/١)، "تفسـير السـمرقندي "(١١٨/١)، "تفسـير السمعاني" (١٣٦/١)، "الكشاف"(٢١١/١)، "زاد المسير"(١٤١/١)، "تفسير البيضاوي" (٣٩٨/١)، "تفسير النسفي" (٦٩/١)، "مدارج السـالكين"(٤٨١/٣)،"تفسـير أبي السـعود"(١٥٦/١)، "تفسـير الجلالـين"(٢٦/١)، "روح المعاني"(٣٧٧/١)،"فتح القدير" (١٣٨/١)، "تفسير السعدي"(ص٦٥)، "أضواء البيان"(١٦٧/٤).

(4) أخرجه الطبري(٥٣٠/١)، وابن أبي حاتم(٢٢٣/١).

(5) "تفسير الخازن" (١٠٤/١).

(6) أخرجه الطبري(٥٣١/١)، وابن أبي حاتم(٢٢٤/١).

(7) أخرجه الطبري(٥٣١/١)، وابن أبي حاتم(٢٢٣/١).وسنده ضعيف إذ فيه جويبر.

القول الخامس: أنه الرحمة.أي: لا ينال رحمتي القوم الظالمين.
قاله عطاء وعكرمة[٢].
وعلى هذا، فمحل الآية يوم القيامة؛ لأنه في الدنيا قد شملت رحمة الله الكافر.
القول السادس: المراد به الدين .
أي: لا ينال دين الله الظالمون، فليس كل ذريتك يا إبراهيم على الحق.
و ذا قال الربيع بن أنس[٣]، وأبو العالية[٤].
ويشبه هذا القول قول من فسره بالطاعة، وينبغي أن يذكر كقولٍ واحد..
والسادس: الأمان.
وبه قال قتادة، فروي عنه أنه قال:
" ذلكم عند الله يوم القيامة، لا ينال عهده ظالم، فأما في الدنيا، فقد نالوا عهد الله، فوارثوا به المسلمين، وعادوهم، وناكحوهم به، فلما كان يوم القيامة، قصر الله عهده وكرامته على أوليائه"[٥].
قال ابن كثير:" وكذا قال إبراهيم النخعي[٦] وعطاء[٧] والحسن وعكرمة"[٨].
وظاهر صنيع أبي عبيد اختياره[٩].
قال القرطبي: "قال الزجاج: وهذا قول حسن، أي لا ينال أماني الظالمين، أي: لا أومنهم من عذابي"[١].

---

(١) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٧٦/١).
(٢) حكاه عنهما ابن الجوزي في "زاد المسير"(١٤٠/١)، وحكاه الماوردي في "النكت والعيون"(١٨٥/١) والقرطبي في تفسيره (١٠٨/٢) وكذا ابن حيان في "البحر المحيط"(٥٤٨/١) عن عطاء.
(٣) أخرجه الطبري(٥٣١/١)
(٤) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٢٣/١).
(٥) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٥٨/١)، والطبري(٥٣١/١)، وابن أبي حاتم(٢٢٤/١).وعزاه في "الدر المنثور"(٢٨٨/١) إلى عبد بن حميد.
(٦) أخرجه الطبري(٥٣١/١)،
(٧) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٢٣/١).
(٨)"تفسير ابن كثير" (١٦٨/١).
(٩) "غريب الحديث" (١٣٨/٣)، وانظر: "لسان العرب"(٣١٢/٣).

وهذا القول بمعنى قول من قال: المراد به الرحمة، فمها يشتركان في كو ما في الآخرة، .

تنبيه:

عد ابن الجوزي قول ابن قتيبة قولاً سابعاً في تفسير العهد، فقال:"

"والسابع: الميثاق، قاله ابن قتيبة".

وهذا لا يقبل، فإن ابن قتيبة نص على أن العهد ههنا هو الوعد بالإمامة.

الترجيح

الذي يترجح لي أن المراد بالعهد هو العهد بالإمامة، كما يدل عليه السياق، والسياق مـن أقوى المرجحات في تحديد المعنى المراد، وإننا نجد في الآية الكريمة أن الحديث كان عنها، فلا ينبغي أن يصرف إلى ما سواها، فإن الله جل شأنه قال لإبراهيم عليـه السـلام،﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾ فتطلع إبراهيم لئن يكون من ذريته من هو كذلك، فسأل ربه ذلك، فقال له ربه: لا ينال هذا الوعد والعهد من كان ظالماً. فالحديث كان عن الإمامة، ولـيس عن غيره. ولذا قال الشوكاني مرجحاً لهذا:

"والأول أظهر، كما يفيده السياق"[٢].

على أن بعض الأقوال تعود إلى هذا القول، كالقول الثاني الذي فسر العهد بـالنبوة، فهـذا القول قد فسرت به الإمامة، فالعهد الذي لا يناله الظالم هو الإمامة، وهو النبوة، أما الأقوال الأخرى فغير متلائمة مع السياق، فالرحمة والأمان والطاعة لم يجر لها ذكر، فكيف نفسـر العهد ا. والله تعالى أعلم.

([١]) "تفسير القرطبي" (٢/ ١٠٨)، ولم أجده في موطنه من"معاني القرآن"للزجـاج (٣٥٧/٤)، ورأى ابـن حيـان والشوكاني أن هذا من الزجاج اختيار لهذا القول، انظر: "البحر المحيط"(٥٤٨/١)، "فتح القدير"(١٣٨/١).

([٢]) "فتح القدير"(١٣٨/١)، وانظر: "تفسير السمعاني"(١٣٦/١)، "روح المعاني"(٣٧٧/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ رَبَّنَا وَٱجۡعَلۡنَا مُسۡلِمَيۡنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةٗ مُّسۡلِمَةٗ لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبۡ عَلَيۡنَآۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:١٢٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٣٠] تفسير الرؤية في قوله تعالى:"وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا".

قال الإمام ابن قتيبة:

"الرؤية: المعاينة، كقول الله...

والرؤية: علم... قال:"وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا"، أي: أعلمنا"[١].

الدراسة:

اختلف المفسرون في معنى "وَأَرِنَا" على ثلاثة أقوال:

القول الأول:أرنا بمعنى: أعلمنا، وعرفنا. فالرؤية ههما قلبية، بمعنى العلم، وذهب إلى هذا ابن قتيبة، ومقاتل بن سليمان وأبو عبيدة والزجاج والواحدي وابن عطية والسمرقندي وابن أبي زمنين والثعلبي وابن الجوزي وابن جزي الكلبي والألوسي وابن عاشور وابن عثيمين[٢].

وبه قال عطاء ~ [٣]،ولم يذكر الماوردي سواه[٤].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٩٩)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٦١).

(٢) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١/٧٨)،"مجاز القرآن"(١/٥٥)، "معاني القرآن"للزجاج(١/٢٠٩)، "الوجيز" للواحدي(١/١٣٢)، "الوسيط" للواحدي (١/٢١٢)، "المحرر الوجيز"(١/٢١١)، "تفسير السمرقندي" (١/١٢٠)، "المحيط في اللغة"(١٠/٣٠٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١/١٧٨)، "تفسير الثعلبي"(١/٢٧٥)، "نزهة الأعين النواظر"(١/٣٢٠)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(١/٦٠)،"التحرير والتنوير"(١/٧٢١)، "تفسير القرآن الكريم"(٢/٦٤).

(٣) نسبه إليه ابن كثير في تفسيره(١/١٨٤)، وروى ابن جرير (١/٥٥٤) عن عطاء ما يفيد أنه على الرأي الثاني.

(٤) انظر:"النكت والعيون"(١/١٩١).

القول الثاني: أنها بمعنى الرؤية البصرية.

وهذا ما ذهب إليه جمع من المفسرين منهم مجاهد وقتادة [1] ورجحه ابن حيان والشوكاني[2].

قالوا: إن رأى إذا كانت بصرية تعدت إلى مفعول واحد، فإذا دخلت عليها الهمزة تعدت إلى مفعولين، وإذا كانت رأى قلبية تعدت إلى مفعولين، فإذا دخلت عليها الهمزة تعدت إلى ثلاثة مفاعيل، وليس هنا إلا اثنين، فوجب أن يعتقد أنها من رؤية العين.

وقد رد أصحاب القول الأول بأنه قد سمع هذا من العرب-اكتفاء أرى بمفعولين- فتكون أرنا بمعنى أعلمنا، وممن أثبت هذا الإمام ابن عطية والزمخشري والنسفي ابن عاشور[3].

قال الألوسي: "وأنكر ابن الحاجب، وتبعه أبو حيان: ثبوت رأى بمعنى عرف، وذكره الزمخشري في المفصل والراغب في مفرداته، وهما من الثقات، فلا عبرة بإنكارهما"[4].

كما أن المثبت معه زيادة علم، فيرجح قوله.

القول الثالث: أن المراد العلم والرؤية معاً؛ لأن الحج لا يتم إلا بأمور، بعضها يعلم ولا يرى، وهذا كأحكام المواقيت مثلاً، وزمن أفعال الحج، وبعضها لا يتم الغرض منه إلا بالرؤية، فوجب حمل اللفظ على الأمرين جميعاً.

وهذا اختيار الخازن[5]، والشيخ العلامة السعدي ~ حيث قال: "وأرنا مناسكنا" أي: علمناها على وجه الإراءة، والمشاهدة؛ ليكون أبلغ"[6].

قال الرازي وتبعه ابن حيان: "وهذا ضعيف؛ لأنه يقتضي حمل اللفظ على الحقيقة والمجاز معاً"[7].

---

(1) أما مجاهد: فقد روى عنه سعيد بن منصور(٦١٥/٢- قسم التفسير) وابن أبي حاتم(٢٣٥/١)ما يفيد هذا.

وأما أثر قتادة: فقد ذكره في الدر المنثور(٣٣٤/١) وعزاه إلى عبد بن حميد.

(2) انظر:"البحر المحيط"(٥٦٠/١)، "فتح القدير"(١٤٢/١).

(3) انظر: "المحرر الوجيز"(٢١١/١)، "الكشاف"(٢١٤/١)، "تفسير النسفي"(٧٠/١)، "التحرير والتنوير"(٧٢١/١).

(4) "روح المعاني"(٣٨٦/١)، وقد بحثت عما نسبه إلى الراغب في المفردات فلم أجده.

(5) "تفسير الخازن"(١١٠/١).

(6) "تفسير السعدي"(ص٦٦).

(7) "تفسير الرازي"(٥٧/٤)، وانظر: "البحر المحيط"(٥٦١/١).

الترجيح

الذي يظهر لي أنه لا خلاف في الحقيقة بين القولين، فسواء قلنا: رؤية بصـرية، أو قلبيـة، فالمراد حدوث العلم، وهذا يحصل بكلا الأمرين؛ فمن شاهد فقد حصل له العلم، ومن علم فقد حصل له العلم، فالنتيجة واحدة، ولعله لهذا، لم ير الإمام الطبري -رحمـه الله تعـالى- معنى للتفريق بين الرؤية البصري والقلبية، حيث قال رحمه الله: "ولا معنى لفرق من فرق بين رؤية العين في ذلك، ورؤية القلب"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَـٰبِدُونَ ﴾ (البقرة:١٣٨).

وفيها مسألة واحدة،وهي:

[٣١] بيان المراد بالصبغة في الآية الكريمة .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

ومن ذلك[2]: قوله تعالى:﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ﴾ يريـد الختـان، فسماه صبغة؛ لأن النصارى كانوا يصبغون أولادهم في ماء ويقولون: هذا طهرة لهم كالختان للحنفاء، فقال الله تعالى: " صِبْغَةَ ٱللَّهِ " أي: الزموا صبغة الله، لا صبغة النصارى أولادهـم، وأراد ا ملة إبراهيم عليه السلام"[3].

الدراسة:

الصبغة بالكسر فعلة، من صبغ، كالجلسة من جلس، وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ. أما المراد ا على ما يراه الإمام ابن قتيبة -رحمه الله تعالى- أن المراد بالصبغة الختان، ثم قـال: وأراد ا ملة إبراهيم؛ ولعل مراده -رحمه الله تعالى- ذا: أن الصبغة بدل من ملة إبـراهيم

(١) "تفسير الطبري"(٥٥٥/١).

(٢) أي: الاستعارة.

(٣) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٤٩)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٦١).

عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة:١٣٥) ويكون حينئذ أراد بالصبغة الختان؛ إذ هي من ملة إبراهيم عليه السلام.

وهذا المذهب هو مذهب أبي العالية[١]، والفراء من أهل اللغة[٢]، قال ابن الجوزي:

"سبب نزولها: أن النصارى كانوا إذا ولد لأحدهم ولد، فأتى عليه سبعة أيام، صبغوه في ماء لهم، يقال له: المعمودية؛ ليطهروه بذلك، ويقولون: هذا طهور، مكان الختان، فإذا فعلوا ذلك، قالوا: صار نصرانياً حقاً، فنزلت هذه الآية. قاله ابن عباس[٣]"[٤].

لكن يشكل على هذا القول: أن الكلام عام لليهود والنصارى غير مختص بالنصارى.

وهذا أحد الأقوال في معنى الآية، وفيها أقوال أخرى، منها، وهو القول الثاني:

أنها بمعنى الدين، فصبغة الله: أي دينه.

وذهب إلى هذا جمع من المفسرين، قال ابن كثير:

"وقوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ﴾ قال الضحاك عن ابن عباس: دين الله[٥]، وكذا روي عن مجاهد[٦]، وأبي العالية[٧] وعكرمة وإبراهيم والحسن وقتادة[٨] والضحاك وعبد الله بن كثير وعطية العوفي[١] والربيع بن أنس[٢] والسدي نحو ذلك"[٣].

---

(١) نسبه إليه الرازي في تفسيره(٧٨/٤)، وفيه نظر، فقد روى الطبري (٥٧١/١) وابن أبي حاتم في تفسيره(٢٤٥/١) عن أبي العالية تفسير الصبغة بالدين، وعزى إليه ابن أبي حاتم وابن كثير تفسير الصبغة بالدين.

(٢) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٨٣/١)، "تفسير القرطبي"(١٤٥/٢)،"لسان العرب"(٤٣٨/٨).

(٣) لم أجده عن ابن عباس مسنداً، وقد ذكره الواحدي عنه في"أسباب النزول"(ص٧٦) ولم يسنده، وذكره الطبري في تفسيره(٥٧٠/١)، ولم يعزه لأحد بل قاله متبنيا له، ولم يجعله سببا لنزول الآية، وهكذا صنع الواحدي في"الوسيط"(٢٢٢/١). وقاله قبلهما قتادة، كما رواه الطبري عنه(٥٧٠/١)، لكنه لم يجعله سببا لنزول الآية. وانظر:" العجاب في بيان الأسباب"(٣٨٢/١).

(٤) "زاد المسير"(١٥١/١).

(٥) أخرجه الطبري(٥٧١/١) وابن أبي حاتم في تفسيره(٢٤٥/١).

(٦) أخرجه الطبري(٥٧١/١).

(٧) سبق تخريجه.

(٨) أخرجه الطبري في تفسيره(٥٧١/١،٥٧٠) وعزاه السيوطي في "الدر المنثور"(٣٤٠/١) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

وذهب إليه الثوري[٤]، واختاره أبو عبيدة والطبري والواحدي وابن أبي زمـنين والـرازي والنسفي وابن جزي الكلبي والجلال السيوطي والسعدي وابن عثيمين [٥].

ووجه هذا القول: أن اليهود والنصارى زعموا كاذبين أن من كان يهودياً أو نصرانياً، فقد اهتدى، فرد الله عليهم دعواهم، وبين أن ملة إبراهيم الحنيفية هي الهدى والدين الحق الذي ارتضاه الله للناس، ثم أثنى على ملة إبراهيم، وأضـافها إلى نفسـه،فقال:﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ﴾. فالسياق إذاً في الحديث عن الملة والدين، ولـيس في شـيء آخر، وهذا الوجه قد استدل به مقاتل بن سليمان في اعتماده لهذا القول[٦].

وقد ذكروا -أصحاب هذا القول- وجوهاً في بيان سبب تسمية الدين صبغة، فمنها[٧]:

أن بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون: هـو تطهير لهم، وإذا فعل الواحد بولده ذلك، قال: الآن صار نصرانياً، فقال الله تعالى: اطلبـوا صبغة الله، وهي الدين والإسلام، لا صبغتهم، والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الـدين، طريقة المشاكلة.

وثانيها: اليهود تصبغ أولادها يهوداً، والنصارى تصبغ أولادها نصارى، بمعـنى يلقنـو م، فيصبغو م بذلك، لما يشربون في قلو م.

---

(١)أخرجه الطبري(٥٧١/١).

(٢)أخرجه الطبري(٥٧١/١).

(٣) " تفسير ابن كـثير "(١٨٩/١)، وهكـذا قـال ابـن أبي حـاتم في تفسـيره(٢٤٥/١)، وانظـر: "تفسـير السمعاني"(١٤٦/١).

(٤) انظر: "تفسير الثوري"(٤٩/١).

(٥) انظر: "مجاز القرآن"(٥٩/١)،"تفسير الطبري"(٥٧٠/١)، "الوجيز"للواحدي(١٣٤/١) ،"تفسير الرازي"(٧٩/٤)، "تفسير القرآن العزيز"لابن أبي زمنين(١٨٢/١)، "تفسير القـرآن للعـز-اختصـار النكـت"(١٦٥/١)، "تفسـير النسفي"(٧٣/١)،"التسهيل لعلوم التـ يل"(٦١/١)، "تفسير الجلالين"(٢٨/١)، "تفسير السـعدي"(ص٦٨)،"تفسـير القرآن الكريم"(٩٦/٢).

(٦) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٨١/١)، ومقاتل ممن اختار هذا القول.

(٧) انظر هذه الوجوه في: "تفسير الـرازي"(٧٨/٤)، "المحـرر الـوجيز"(٢١٦/١)، "التبيـان في تفسـير غريـب القـرآن"(١١٢/١)، "البحـر المحـيط"(٥٨٣/١)،"تفسـير أبي السـعود"(١٦٨/١)، "حاشـية الصـاوي علـى الجلالين"(١١٩/١)،"تفسير القاسمي"(٤٠٩/١)، "تفسير القرآن الكريم"(٩٦/٢).

قال ابن الأنباري: يقال فلان يصبغ فلاناً في الشيء، أي: يدخله فيه ويلزمه إياه، كما يجعل الصبغ لازماً للثواب[1].

وثالثها: سمي الدين صبغة؛ لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة، قال الله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾(الفتح:٢٩).

ورابعها: أن قوله:﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ متعلق بقوله:﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ (البقرة:١٣٦) فوصف هذا الإيمان منهم بأنه صبغة الله تعالى؛ ليبين أن المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله، وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الألوان والأصباغ لذي الحس السليم.

القول الثالث: صبغة الله: فطرته. قاله مجاهد[2]، واختاره البيضاوي[3].

وهذا القول قريب من القول السابق[4].

بل قال أبو إسحاق الزجاج: إن قول مجاهد هذا يرجع إلى الإسلام؛ لأن الفطرة ابتداء الخلق، وابتداء ما خلقوا عليه الإسلام[5].

القول الرابع: أن الصبغة: الاغتسال لمن أراد الدخول في الإسلام، بدلاً من معمودية النصارى[6].

قال القرطبي:"قلت: وعلى هذا التأويل يكون غسل الكافر واجبا تعبداً"[7].

القول الخامس: المراد بصبغة الله: حجة الله. قال به الأصم[1].

---

(١) ذكره عنه الرازي في تفسيره (٧٨/٤).

(٢) "تفسير مجاهد"(٨٩/١)، ورواه عنه الطبري(٥٧١/١).

(٣) "تفسير البيضاوي"(٤١٢/١).

(٤) انظر:"تفسير البغوي"(١٢١/١)، "تفسير الرازي"(٧٨/٤).

(٥) انظر:"تفسير القرطبي" (١٤٤/٢)، ولم أجده في موطنه من "معاني القرآن"للزجاج(٢١٥/١-٢١٦) بهذا النص، لكن معناه.

(٦) ذكره الماوردي، والقرطبي في تفسيره(١٤٥/٢)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٥٨٣/١)، والشوكاني في: "فتح القدير" (١٤٨/١).

(٧) "تفسير القرطبي"(١٤٥/٢).

وهذا قول غريب، ويحتاج إلى إثبات كون الصبغة تأتي بمعنى الحجة، كما أن السياق لا يحتملها.

القول السادس: المراد: سنة الله.

قال به أبو عبيدة[2].

وهذا القول يرجع إلى القول الأول؛ لأن ما سنه الله لخلق وشرعه هو دينه، فهذا في الحقيقة لا يستحق أن يذكر قولا مستقلاً، ولولا أنه ذكر كقول مستقل ما ذكرته.

الترجيح

الذي يترجح لي في معنى الآية: تأويل من تأولها- الصبغة- بأنها بمعنى الدين، ويدل على هذا أن الحديث كان عن الدين وما يجب اعتقاده، فهذه الآية الكريمة قد سبقها ذكر دعوى أهل الكتاب أن من كان منهم، فقد اهتدى، فرد الله تعالى عليهم، بقوله: ﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًاۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة:١٣٥)، ثم أوضح ما يجب الإيمان به، ثم جاء البيان بأن هذا هو دين الله الذي لا أحسن منه ولا أفضل، ولا يرتضي غيره لعبيده، فنلاحظ أن السياق إذاً في الدين، فوجب أن يكون معنى الصبغة كذلك، على أن المعاني الأخرى كالفطرة والختان، مقاربة لهذا المعنى، أما ما ذكر عن الأصم فهو قول بعيد؛ لأنه لا تناسب بين الصبغة والحجة فيما يظهر، ولم يذكره أهل العربية كمعنى للصبغة. والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًاۗ وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ

---

(1) نسبه إليه الرازي في تفسيره (٧٩/٤)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٥٨٣/١).

(2) المصدر السابق. وفي عزو هذا القول إلى أبي عبيدة نظر ظاهر إذ صرح في كتابه"مجاز القرآن" بأن الصبغة بمعنى الدين، لكني ذكرته كقول في الآية.

عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾ (البقرة:١٤٣).

وفيها مسألة واحدة وهي:

[٣٢] تفسير الوسط في قوله تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وسط كل شيء خيره، قال الله تبارك وتعالى:﴿ قَالَ أَوۡسَطُهُمۡ ﴾ (القلم:٢٨) أي: خيرهـم، ورسول الله ﷺ أوسط قريش حسباً، وقال:"﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا ﴾."[1].

الدراسة

اختار ابن قتيبة ~ تفسير الوسط بالعدل والخيار، أي جعلناكم خيارا عدولاً، فجمـع في تفسير هذه اللفظة بين كونهم خياراً، وعدولاً. فجمع بين وصفين اثنين، الفضل والعدالـة، وقد اختار هذا جمع من المفسرين، منهم: الواحدي والبغوي والسمرقندي والجلال السيوطي والشنقيطي والسعدي وابن عاشور[2] .

وسيأتي بإذن الله تعالى بيان وجه هذا القول.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن معنى وسطاً: خياراً.

وكأنهم يرونه بمعنى التفضيل، أي : أخير الأمم وأفضلها.

([1]) "المسائل والأجوبة"(ص١١٧-١١٨)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٦١)،"غريب الحديث"(٢٥٧/١).

([2]) انظر: "الوجيز" للواحدي(١٣٥/١)،"تفسير البغوي"(١٢٢/١)،"تفسير السمعاني"(١٤٨/١)،"تفسـير الجلالـين"(٣٠/١)، "تفسـير السـعدي"(٧٠/١)،"أضـواء البيـان"(٤٥/١)،"تفسـير السـمرقندي"(١٢٦/١)،"التحريـر والتنوير"(١٨/٢).

قال ابن كثير: "والوسط ههنا: الخيار والأجود، كما يقال: قريش أوسط العرب نسباً وداراً، أي: خيرها وكان رسول الله ﷺ وسطاً في قومه، أي: أشرفهم نسباً، ومنه الصلاة الوسطى التي هي أفضل الصلوات، وهي العصر"[1].

ووجه هذا القول: أن هذا المعنى مناسب لأفضلية هذه الأمة على غيرها، كما قال تعالى: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ (آل عمران: ١١٠).

ومن أهل العلم من اختار تفسيرها بالعدالة، فمعنى وسطا: أي: عدولاً.

وهذا مذهب مجاهد[2] وقتادة[3] ومقاتل بن سليمان[4] والسمرقندي[5].

وأيدوا هذا المعنى بما جاء عن النبي ﷺ من تأويل لهذه اللفظة بأ ا العدل.

قال الشوكاني :" وقد ثبت عن النبي ﷺ تفسير الوسط هنا بالعدل[6]،كما سيأتي فوجـب الرجوع إلى ذلك"[7].

ويناقش هذا القول: بأن حديث النبي ﷺ لا يلغي القول الآخر، غايته: أنه دال على الوصف المذكور، لا أنه لا يدل إلا عليه.

وآخرون من أهل العلم رأوا أن الآية محتملة لأحد المعنيين، ولذا لما ذكروا تفسيرها سـاقوا المعنيين من دون ترجيح، فمثلاً: قال البيضاوي:

" ﴿ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾ أي: خياراً، أو عدولاً"[8].

---

(1) "تفسير ابن كثير"(١٩١/١).

(2) انظر: "تفسير مجاهد"(٩٠/١).

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٦١/١).

(4)انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٨٣/١).

(5) "تفسير السمرقندي"(١٢٦/١).

(6) ولفظه: قال رسول الله ﷺ :"وكذلك جعلناكم أمة وسطا قال :"عدلاً".

أخرجه البخاري(٦٩١٧) والترمذي(٢٩٦١) وأحمد(٩/٣) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه .

(7) "فتح القدير"(١٥٠/١).

(8) "تفسير البيضاوي"(٤١٥/١)، وهكذا قال الزمخشري في "الكشاف"(٢٢٤/١) والنسـفي في تفسـيره (٧٥/١)، والشوكاني: في"فتح القدير" (١٥٠/١)، وجعلهما الرازي قولين في الآية.

وذهب بعض أهل العلم إلى معنى آخر، وهو: أ م متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط، والغالي والمقصر في الأشياء، منهم الإمام الطبري حيث قال:

" وأرى أن الله تعالى ذكره إنما وصفهم بأ م وسط؛ لتوسطهم في الدين، فلا هم أهل غلـو فيه، غلو النصارى الذين غلوا بالترهب، وقيلهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه، تقصير اليهود الذين بدلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ر م، وكفروا بـه، ولكنهم أهل توسط واعتدال فيه، فوصفهم الله بذلك، إذ كـان أحـب الأمـور إلى الله أوسطها"[1].

وهذا في الحقيقة هو بيان لسبب توسط هذه الأمة، وليس بيانا لمعنى كو ا وسطاً، فالحقيقـة أنه لا يخالف ما سبق.

الترجيح:

الذي يترجح لي أن الوسط يفسر بالمعنيين المذكورين: الخيار، وكو م عدولاً، وبيان وجـه هذا: أن اللفظة تحتمل المعنيين، ولا تضاد بينهما، فيحمل عليهما جميعاً. قال ابن عاشور:

" والجمع في التفسيرين هو الوجه، كما قدمناه في المقدمة التاسعة"[2].

بل إن الإمام الطبري رأى أن اللفظين بمعنى واحد، فقال:

" وأما التأويل، فإنه جاء بأن الوسط العدل، وذلك معنى الخيار؛ لأن الخيار مـن النـاس: عدولهم"[3].

وقال الزجاج: "واللفظان مختلفان، والمعنى واحد؛ لأن العدل خير، والخير عدل"[4].

وهكذا قال الجصاص[5].

لكن لاشك أن بين المعنيين تفاوت بين، فكو م عدولاً، لا يعني أ م أخير، وأفضل. فعمـر ﷺ عدل، ولكنه ليس بأفضل هذه الأمة، والغالب أنه ليس رجل أخير، إلا وهو عدل، وقد

---

(1) "تفسير الطبري"(٧/٢)، وانظر:" تفسير الرازي"(٨٩/٤)،"زاد المسير"(١٥٤/١)،"تفسير القرطبي"(١٥٤/٢).

(2)"التحرير والتنوير"(١٨/٢).

(3)"تفسير الطبري"(٧/٢)، وهذا ما يفهم من صنيع ابن عطية والقرطبي.

(4) "معاني القرآن"للزجاج(٢١٩/١).

(5) "أحكام القرآن" للجصاص(١٠٨/١).

يكون الرجل أخير الموجودين، لكنه غير عدل، لنقص من فضل عليهم، وهكذا في الأمم، مع أن النص على الصفة التي ترشد إليها اللفظة، وتدل عليها الكلمة أولى.

كما أن الوصف بالخيرية يدل على معان لا تدل عليها العدالة، فالعدالة وصف يحصل بأداء الواجبات وترك الكبائر، أما الخيرة فتدل على التكثر من الخيرات، وقد رأى جمع من أهـل العلم التفاوت بينهما، كما سبق نقله.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴾ (البقرة:١٥٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٣٤] تفسير الصلاة من الله تعالى.

قال الإمام ابن قتيبة: "والصلاة من الله: الرحمة والمغفرة.. وقال: ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾ أي: مغفرة.

وقال النبي ﷺ:"اللهم صل على آل أبي أوفى"[١] يريد: ارحمهم واغفر لهم"[٢].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في معنى صلاة الله تعالى على عبده على أقوال عدة، هي:

القول الأول: المراد بصلاة الله: مغفرة الله تعالى.

وهو ما ذهب إليه ابن قتيبة، هو قول الضحاك [٣] ومقاتل بن سليمان[٤] والإمام الطبري وابن أبي زمنين والواحدي وأبي السعود[٥].

وأيدوا قولهم هذا بالحديث:"اللهم صل على آل أبي أوفى".

وقالوا: معناه: اللهم اغفر لهم[٦].

القول الثاني: صلاة الله، أي رحمته، فالصلاة بمعنى الرحمة.

وهذا مروي عن سعيد بن جبير[٧] والضحاك[٨].

وذهب إلى هذا الإمام الثوري وأبو عبيدة وأبو عبيد وابن عزيـز السجسـتاني والبغـوي والسمعاني والقاضي عياض والعز بن عبد السلام [١].

---

(١) أخرجه البخاري (١٤٢٦)(٣٩٣٣) ومسلم(١٠٧٨) وأبو داود(١٥٩٠) من حديث عبد الله بن أبي أوفى.

(٢) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٦٠-٤٦١) وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٦٣).

(٣) أخرجه إسماعيل القاضي في"فضل الصلاة على النبي ﷺ "(ص٨١).

(٤) انظر تفسيره: (٨٨/١).

(٥) انظر:"تفسير الطبري" (٤٢/٢)، "تفسير الواحدي"(١٤٠/١)،"تفسـير ابـن أبي زمـنين"(١٩٠/١)، "تفسـير البيضاوي" (٤٣١/١)، "تفسير أبي السعود" (١٨١/١)، "فتح الباري"(١٥٦/١١)، "عمدة القاري"(١٠٠/٨).

(٦) كما قال هذا ابن قتيبة والطبري في تفسيره(٤٢/٢).

(٧) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٦٥/١).

(٨) أخرجه إسماعيل القاضي في"فضل الصلاة على النبي ﷺ "(ص٨٠).

قال الإمام الترمذي: "وروى عن سفيان الثوري وغير واحد من أهل العلم، قالوا: صلاة الرب الرحمة"(٢).

وقال الفيروزبادي:"والصلاة: الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله عز وجل على رسوله ﷺ"(٣).

قال ابن فارس:"فأما الصلاة من الله تعالى فالرحمة، ومن ذلك الحديث:" اللهم صل على آل أبي أوفى" يريد بذلك الرحمة"(٤).

وقال ابن منظور:"والصلاة من الله تعالى: الرحمة"(٥).

قال ابن القيم:"وهذا القول هو المعروف عند كثير من المتأخرين"(٦).

وجمع الزجاج بين الثناء والرحمة كمعنى للصلاة من الله سبحانه وتعالى(٧).

وقد انتقد هذا القول-تفسير الصلاة من الله بالرحمة- قال الحافظ ابن حجر:

"وتعقب: بأن الله غاير بين الصلاة والرحمة، في قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ ﴾ وكذلك فهم الصحابة المغايرة من قوله تعالى: ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا ﴾ (الأحزاب:٥٦) حتى سألوا عن كيفية الصلاة مع تقدم ذكر الرحمة في تعليم السلام، حيث جاء بلفظ:" السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته"(٨) وأقرهم النبي ﷺ فلو كانت الصلاة بمعنى الرحمة، لقال لهم: قد علمتم ذلك في السلام"(٩).

---

(١) انظر:"غريب الحديث" لابن سلام (١٨٠/١)، "مجاز القرآن"(٦١/١)،"غريب القرآن"للسجستاني(ص٢٩٧)، "تفسير البغوي"(١٣١/١)، "تفسير السمعاني"(١٥٧/١)، "تفسير العز-اختصار النكت"(١٧٣/١)، "مشارق الأنوار"(٤٥/٢)، "مقاييس اللغة"(٣٠١/٣)، "فتح الباري" (١٥٦/١١).

(٢) "سنن الترمذي"(٤٨٥/٢).

(٣) "القاموس المحيط"(ص١٦٨١).

(٤)"مقاييس اللغة"(٣٠١/٣)

(٥) "لسان العرب"(٤٦٤/١٤).

(٦) "جلاء الأفهام"(ص١٥٨).

(٧) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٣١/١).

(٨) أخرجه البخاري (٨٠٠)(٥٨٧٦) ومسلم(٤٠٢) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

(٩) "فتح الباري"(١٥٦/١١)، وانظر:"شرح الزرقاني"(٤٧٢/١).

ويؤيد هذا الاعتراض فهم عمر ﷺ للآية الكريمة، حيث فهم أن الصلاة والرحمة شيئان متغايران، فقد روى سعيد بن منصور عنه ﷺ أنه قال: نعم العدلان، ونعم العلاوة ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞۖ﴾ نعم العدلان ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُهۡتَدُونَ﴾ نعم العلاوة[1].

وقد ضعف ابن القيم -رحمه الله تعالى- هذا القول والذي قبله، ورده من عدة وجوه[2]، منها-إضافة إلى ما ذكره ابن حجر-:

- أن صلاة الله سبحانه خاصة بأنبيائه ورسله وعباده المؤمنين، وأما رحمته، فوسعت كل شيء، فليست الصلاة مرادفة للرحمة، لكن الرحمة من لوازم الصلاة، وموجباتها، وثمراتها، فمن فسرها بالرحمة، فقد فسرها ببعض ثمراتها ومقصودها.
- أنه لا يقال لمن رحم غيره ورق عليه، فأطعمه، أو سقاه، أو كساه: إنه صلى عليه، ويقال: إنه قد رحمه.
- أن أحداً لو قال عن رسول الله ﷺ: رحمه الله، أو قال: رسول الله ﷺ رحمه الله بدل ﷺ لبادرت الأمة إلى الإنكار عليه، وسموه مبتدعاً، غير موقر للنبي ﷺ ولا مصل عليه، ولا مثن عليه بما يستحقه، ولا يستحق أن يصلي الله عليه بذلك عشر صلوات، ولو كانت الصلاة من الله الرحمة لم يمتنع شيء من ذلك.

قلت: وهذا الوجه يرد به على أصحاب القول الأول، فلا يقال: رسول الله غفر الله له، فليست الصلاة إذاً بمعنى المغفرة أيضاً.

- أن هذه اللفظة لا تعرف في اللغة بمعنى الرحمة أصلاً، والمعروف عند العرب من معناها إنما هو: الدعاء والتبريك والثناء.
- أنه يسوغ بل يستحب لكل أحد أن يسأل الله تعالى أن يرحمه ويغفر له، ومعلوم أنه لا يسوغ لأحد أن يقول: اللهم صل علي، بل الداعي بهذا معتد في دعائه، فعلم أنه ليس المعنى واحداً.

---

(1) أخرجه سعيد بن منصور(٦٣٤/٢) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٧٨/١) إلى وكيع وعبد بن حميد وابن أبي الدنيا في كتاب العزاء وابن المنذر والحاكم وصححه والبيهقي في شعب الإيمان.

(2) انظر:"جلاء الأفهام"(ص١٥٨-١٧٠).

القول الثالث: الصلاة من الله الثناء على عبده.

وهذا التأويل مشهور عن أبي العالية حيث قال: صلاة الله على نبيه: ثناؤه عليه عند ملائكته[1].

وذهب إليه جمع من أهل العلم والفضل، منهم: أبو بكر الجصاص والرازي وابن القيم وابن كثير والسعدي والأزهري من أئمة اللغة[2].

ووجه هذا القول:أن معنى الصلاة في اللغة: الثناء، وهذا ما قاله العلامة ابن القيم[3].

وجاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: في تفسير قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَـٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ﴾ (الأحزاب:٥٦). قال: يباركون عليه[4].

وهو قريب من هذا القول، قال ابن القيم:

"وهذا لا ينافي تفسيرها بالثناء وإرادة التكريم والتعظيم، فإن التبريك من الله يتضمن ذلك، ولهذا قرن بين الصلاة عليه والتبريك عليه، وقالت الملائكة لإبراهيم: ﴿ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَـٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ ﴾(هود:٧٣)"[5].

وقال الحافظ ابن حجر: " أي يدعون له بالبركة، فيوافق قول أبي العالية، لكنه أخص منه"[6].

القول الرابع: معنى الصلاة من الله: الحنو والعطف، فوضعت موضع الرأفة، وجمع بينها وبين الرحمة، كقوله تعالى:﴿ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾ (الحديد:٢٧) ﴿ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (التوبة:١١٧).

([1]) علقه البخاري في صحيحه (١٨٠٢/٤)، ورواه إسماعيل القاضي في "فضل الصلاة على النبي ﷺ"(ص٨٠).

([2]) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص (١١٦/١)،" تهذيب اللغة"(١٦٦/١٢)، "تفسير الرازي" (١٤١/٤)،"جلاء الأفهام"(ص١٦١)،"تفسير ابن كثير"(١٩٨/١)، "لسان العرب" (٤٦٥/١٤).

([3]) في "جلاء الأفهام"(ص١٦٥).

([4]) علقه البخاري جازما به (١٨٠٢/٤)، ورواه الطبري في تفسيره(٤٣/٢٢)، وهو في صحيفة علي بن أبي طلحة(ص٤٠٦).

([5]) "جلاء الأفهام"(ص١٦٨).

([6]) "فتح الباري"(٥٣٣/٨).

والمعنى: عليهم رأفة بعد رأفة، ورحمة بعد رحمة.

قاله الزمخشري والنسفي[1].

القول الخامس: أن الآية تحمل على جميع ما ذكر، ذهب إلى هذا الإمام ابن عطية- رحمه الله تعالى-حيث قال: " وصلوات الله على عبده: عفوه ورحمته وبركته وتشريفه إياه في الدنيا والآخرة"[2].

وقال ابن منظور:" صلاة الله على رسوله ﷺ :رحمته له، وحسن ثنائه عليه"[3].

الترجيح

لعل الراجح من أقوال أهل العلم ما ذهب إليه ابن عطية من حمل اللفظ على المعاني المذكورة، وذلك؛ لأنه لا تعارض بينها، وكلها قد وردت كمعنى للصلاة، كما أثبته علماء العربية، وأما نفي ابن القيم، فمما لا يوافق عليه، إذ أن أساطين العربية وأهلها والمتخصصون فيها قد أثبتوا بعض معاني ما ذكر كالرحمة- وهو المعنى الذي شن عليه ابن القيم ~ غارته، والمثبت مقدم على النافي كما تقرر عند أهل العلم؛ إذ أن مع المثبت زيادة علم، لكن تفسيرها بالرحمة وقصرها عليه غير صحيح؛ لأن الرحمة جاءت معطوفة على الصلاة، والعطف يقتضي التغاير، كما أن الأصل حمل المعاني على التأسيس، فهو وإن كانت الصلاة من الله بمعنى الرحمة، إلا إنه لا ينبغي حملها عليها على وجه الخصوص-ولعل هذا ما أراده ابن القيم؛ لأن الرحمة قد ذكرت، فيلزم التكرار، والأصل عدمه، فينبغي حملها على معنى آخر. أما إذا حملنا الصلاة من الله تعالى على سائر المعاني، وأدخلنا الرحمة فيها، كان هذا من باب عطف الخاص على العام، وهذا أسلوب عربي قرآني، فلا تثريب ولا لوم حينئذ، والعلم عند الله تعالى.

---

(1) انظر: "الكشاف"(٢٣٤/١)، "تفسير النسفي"(٨٠/١).

(2) "المحرر الوجيز"(٢٢٨/١).

(3) "لسان العرب"(٤٦٥/١٤).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة:١٧١).

وفيها مسألة واحدة:

[٣٥] بيان المراد بالمثل في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" كان بعض أصحاب اللغة يذهب في قول الله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾ إلى مثل هذا في القلب، ويقول: وقع التشبيه بالراعي في ظاهر الكلام، والمعنى للمنعوق به وهو الغنم...

وهذا ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهبا؛ لأن الشعراء تقلب اللفظ، وتزيل الكلام على الغلط، أو على طريق الضرورة للقافية، أو لاستقامة وزن البيت...

والله تعالى لا يغلط، ولا يضطر، وإنما أراد: ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم، كمثـل الناعق بما لا يسمع، فاقتصر على قوله:﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ وحذف مثلنـا؛ لأن الكلام يدل عليه، ومثل هذا في الاختصار كثير"[1].

وقال أيضاً:

﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ ﴾ وهو الراعي، يقال نعق بالغنم، ينعق ا، إذا صاح.

﴿بِمَا لَا يَسْمَعُ ﴾ يعني الغنم.

﴿إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾ حسب، ولا يفهم قولاً"[2].

الدراسة

في النص الذي سبق نقله من كلام إمامنا ابن قتيبة ~ نرى أنه قد ذكر قولاً في معنى الآية ورده، ثم بين الصواب في معنى الآية، والذي يظهر أن القولين مؤداهما واحد، إلا أ ما اختلفا في بيان وجه المعنى المذكور، فكلا القولين متفقان على أن المثل مضروب لبيان حال الكفار مع الدعوة إلى الدين الإسلامي، مع أن المشبه به في الآية الشريفة هو حال الذي ينعق بما لا يسمع، فاختلف المشبه والمشبه به، فالمشبه: الكفار، والمشبه به: الذي ينعق بالبهائم، والمعهود أن يكون المشبه به: البهائم. ومن ههنا اختلف القولان - بعد اتفاقهما على المعنى- في بيان الوجه الذي كان المشبه به مغايراً للمشبه.

واعلم أن لأهل العلم في بيان معنى المثل قولين اثنين، هما:

القول الأول: أن هذا مثل ضربه الله تعالى لأهل الكفر في قلة فهمهم لما يتلى عليهم، وأ ـم مثل البهائم لا يعقلون شيئاً سوى ما يسمعون من النداء.

---

(1) تأويل مشكل القرآن"(ص١٩٩-٢٠٣).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص٦٥).

قال الإمام ابن كثير:"هكذا روى عن ابن عباس[١] وأبي العالية ومجاهد[٢] وعكرمة[٣] وعطاء[٤] والحسن[٥] وقتادة[٦] وعطاء الخراساني[٧] والربيع بن أنس[٨] نحو هذا"[٩].

وبه قال مقاتل بن سليمان[١٠]، وعزاه الثعلبي إلى أكثر المفسرين[١١].

ثم اختلف العلماء في وجه هذا القول، وتقدير الآية[١٢]:

فقال بعضهم: في الآية محذوف يقدر في أولها، وهو داعي الذين كفروا، فيكون المعنى: مثل داع الذين كفروا كمثل الراعي الذي يصوت في بهائمه، فداعي الكفار بمنزلة راعي البهائم، فصار الكفار بمنزلة الغنم المنعوق بها، فأضيف المثل إلى الذين كفروا، وترك ذكر الواعظ والواعظ؛ لدلالة الكلام عليه.

وإلى هذا ذهب جمع من أهل العلم منهم: الطبري والسمرقندي والبغوي وابن عطية والقرطبي والنسفي والخازن والشوكاني والأخفش والزجاج، وذكره الزمخشري والبيضاوي مقدمين له على غيره[١٣].

---

(١) أخرجه الطبري (٨٠/٢)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٢٨٢/١).

(٢)أخرجه الطبري (٨٠/٢).

(٣) أخرجه الطبري (٧٩/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٤٠٦/١) إلى وكيع.

(٤)أخرجه الطبري (٨٠/٢).

(٥) انظر"تفسير ابن أبي حاتم" (٢٨٢/١).

(٦)أخرجه الصنعاني في تفسيره (٦٥/١)، والطبري (٨٠/٢).

(٧) انظر"تفسير ابن أبي حاتم" (٢٨٢/١).

(٨)أخرجه الطبري (٨٠/٢).

(٩) "تفسير ابن كثير"(٢٠٥/١)، وهكذا قال ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٨٢/١).

(١٠) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٩٢/١).

(١١) انظر:"تفسير الثعلبي (٤١/٢).

(١٢) انظر: "التسهيل لعلوم التنزيل"(٦٨/١)، "تفسير الرازي"(٨/٥)، "تفسير القرطبي"(٢١٥/٢)، "البحر المحيط" (٦٥٦/١)، "تفسير الثعالبي"(١٢٨/١)،"روح المعاني" (٤١/٢).

(١٣) انظر:"تفسير الطبري"(٨١/٢)، "تفسير السمرقندي"(١٣٦/١)، "المحرر الوجيز"(٢٣٨/١)، "تفسير البغوي" (١٣٩/١) ، "الكشاف"(٢٤٠/١)،"تفسير القرطبي"(٢١٤/٢)، "تفسير البيضاوي"(٤٤٨/١)، "تفسير النسفي"(٨٤/١)،"تفسير الخازن" (١٣٩/١)، "فتح القدير"(١٦٨/١).

قالوا: "وهذه غاية الإيجاز، قال سيبويه: لم يشبهوا بالناعق، إنما شبهوا بالمنعوق به، والمعنى: ومثلك يا محمد ومثل الذين كفروا، كمثل الناعق والمنعوق به من البهائم التي لا تفهم، فحذف لدلالة المعنى"[1].

وقال بعضهم: بل المحذوف هو: ومثلنا، ليكون المعنى: ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم ودعائهم إلى الله عز وجل. وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة والسمعاني[2].

واختار الشيخ القاسمي ~ أن في هذا المثل تقديرين لابد منهما قد دل عليهما لفظ الآية الكريمة، فقال:"وقد أفهم هذا الإيجاز البليغ تمثيلين في مثال واحد، فكأن وفاء اللفظ: مثل الذين كفروا ومثل داعيهم، كمثل الراعي، ومثل ما يرعى من البهائم، وهو من أعلى خطاب فصحاء العرب، ومن لا يصل فهمه إلى جمع المثلين، يقتصر على تأويله بمثل واحد، فيقدر في الكلام: ومثل داعي الذين كفروا"[3].

وقيل معناه: ومثل الذين كفروا في قلة عقلهم، وفهمهم عن الله وعن رسوله ﷺ كمثل المنعوق به من البهائم التي لا تفقه من الأمر والنهي إلا الصوت، فيكون المعنى للمنعوق به، والكلام خارج عن الناعق، وهو فاش في كلام العرب، يفعلون ذلك، يقلبون الكلام، لإيضاح المعنى عندهم، يقولون: فلان يخافك كخوفه الأسد، وقال تعالى: ﴿مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلۡعُصۡبَةِ أُوْلِي ٱلۡقُوَّةِ﴾ (القصص:٧٦) وإنما العصبة لتنوء بالمفاتيح[4].

---

(1) قاله القرطبي في تفسيره"(٢١٤/٢)، وابن عطية"المحرر الوجيز"(٢٣٨/١)،ونقل القرطبي قولة سيبويه، ونقلها أيضا ابن القيم في"إعلام الموقعين"(١٨٢/١)، وابن حيان في"البحر المحيط" (٦٥٧/١)، والشوكاني في "فتح القدير"(١٦٨/١).

(2) "تفسير السمعاني"(١٦٨/١).

(3) "تفسير القاسمي"(٤٧١/١).

(4) وهذا هو الوجه الذي ذكره ابن قتيبة ورده، وذكره ابن دريد في"جمهرة اللغة"(٩٤٣/٢) والأزهري في "تهذيب اللغة" (١٧٠/١) وأيضاً البغوي في "تفسيره" (١٣٩/١) وابن حيان(٦٥٧/١)، وجعله الإمام الطبري (٨١/٢) احتمالاً في الآية.

قال ابن حيان: "وذهب إلى هذا التفسير أبو عبيدة[1] والفراء[2] وجماعة، وينبغـي أن يـ ه القرآن عنه؛ لأن الصحيح أن القلب لا يكون إلا في الشعر، أو إن جاء في الكلام، فهو مـن القلة بحيث لا يقاس عليه"[3].

ورده ابن قتيبة بأنه لم يذهب له أحد من العلماء، مع كونه وجها جائزاً في العربية[4]، وليس كل ما جاز في العربية صح حمل القرآن عليه.

القول الثاني في معنى الآية:

ومثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم التي يعبدون كمثل الذي ينعق.

وهذا مروي عن ابن زيد[5]، ونسبه ابن كثير خطأ إلى ابن جرير[6]. واختار ابن عاشـور أن الآية تحتمله، كما تحتمل الوجه الأول، وأن الصحيح الجمع بينهما[7].

وقد رد هذا بأن الأصنام لا تسمع ولا تبصر شيئا، وهنا قد أثبت الله للمدعو سمعاً وبصـراً، قال أبو السعود:" لكن لا يساعده قوله:﴿يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ فإن الأصنام بمعزل مـن ذلك، وقد عرفت أن حسن التمثيل فيما إذا تشابه أفراد الطرفين"[8].

وهكذا قال السمعاني والزمخشري والرازي وابن كثير والبيضاوي[9].

لكن أجاب ابن حيان عن هذا الإيراد بقوله:

" ونحن نقول: التشبيه وقع في مطلق الدعاء، لا في خصوصيات المدعو، فشـبه الكـافر في دعائه الصنم، بالناعق بالبهيمة، لا في خصوصيات المنعوق به"[10].

---

(1) انظر"مجاز القرآن"(٦٣/١)، .

(2) "معاني القرآن"للفراء(١٠٠/١).

(3)" البحر المحيط"(٦٥٧/١).

(4) انظر: "غريب الحديث"لابن قتيبة(٥٢/٢).

(5) أخرجه الطبري في تفسيره(٨٢/٢).

(6) انظر: "تفسير ابن كثير"(٢٠٥/١)، وانظر اختيار ابن جرير في "تفسيره"(٨١/٢).

(7) أنظر:"التحرير والتنوير"(١١٢/٢).

(8) "تفسير أبي السعود"(١٩٠/١).

(9) انظر: "تفسير السمعاني"(١٦٨/١)، "الكشاف"(٢٤٠/١)، "تفسير الرازي"(٨/٥)،"تفسير البيضاوي"(٤٤٨/١)، "تفسير ابن كثير"(٢٠٥/١).

(10) "البحر المحيط"(٦٥٦/١).

ولم يصنع ابن حيان شيئاً، فلا يزال الإيراد قائما؛ لأن الله ذكر أن من خصوصيات هذا المنعوق به أنه يسمع الصوت، ولكن لا يعقله، وليس كذلك الأصنام.

وزاد ابن القيم في الجواب وجهين آخرين، هما:

أن "إلا" في الآية الكريمة زائدة.

وهذا الوجه ضعيف؛ قال العلامة ابن القيم:

"وهذا جواب فاسد؛ فإن "إلا" لا تزاد في الكلام"[1]، كما أن الأصل عدم الزيادة.

الجواب الثاني: أن قوله:﴿يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ عائد على الناعق، وليس على المنعوق به، والمعنى: "أن مثَلَ هؤلَاءِ في دعائهم آلهتهم التي لَا تفْقَه دعاءَهم، كمثَلِ الناعقِ بِغنمه، فَلَا ينتفع من نعيقه بِشيءٍ، غير أَنه هو في دعاءٍ ونِداءٍ، وكَذَلك الْمشرِك، ليس له من دعائه وعبادته، إلا الْعناءُ"[2].

وهذا أيضاً مردود؛ لأن الأصل اتحاد الضمائر وعودها على شيء واحد.

ويرد هذا القول-قول ابن زيد-: بأن عادة عباد الأصنام مع أصنامهم ليست النعق الذي هو شدة رفع الصوت، بل هو الخضوع والتذلل عندها، والقرآن دقيق في وصفه، أمين في نقله، فلا يحسن تفسير الآية بهذا المعنى. والعلم عند الله تعالى.

الترجيح:

---

(1) "إعلام الموقعين"(١٨٢/١).

(2) انظر:"إعلام الموقعين"(١٨٢/١).

الذي يظهر لي أن الراجح ما ذهب إليه أكثر المفسرين من أن المثل مضروب لبيان حال أهل الكفر مع داعيهم، وهو النبي ﷺ، وأي التقديرين الأوليين قدرت، فلا تثريب عليـك، إذ أن مؤداهما واحد.

وللعلامة ابن القيم ~ كلام نفيس على هذا المثل أحببت إيراده، قال رحمه الله تعالى:

"ولك أن تجعل هذا من التشبيه المركب، وأن تجعله من التشبيه المفرق، فـإن جعلتـه مـن المركب: كان تشبيها للكفار في عدم فقههم وانتفاعهم بالغنم التي ينعق ا الراعي، فلا تفقه من قوله شيئاً، غير الصوت المجرد الذي هو الدعاء والنداء، وإن جعلته من التشبيه المفـرق، فالذين كفروا بمنزلة البهائم، ودعاء داعيهم إلى الطريق والهدى، بمنزلة الـذي ينعـق ـا، ودعاؤهم إلى الهدى، بمنزلة النعق، وإدراكهم مجرد الدعاء والنداء، كإدراك البـهائم مجـرد صوت الناعق، والله أعلم"[1].

---

(1) المصدر السابق.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ (البقرة:١٧٨).

وفيه مسألتان، هما:

[٣٦] المسألة الأولى: معنى العفو في قوله تعالى: ﴿ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ ﴾

قال ابن قتيبة ~ :

" يريد: فمن عفا عن الدم، فليتبع بالدية اتباعاً بالمعروف، أي: يطالب مطالبة جميلة، لا يرهق المطلوب، وليؤد المطالب المطلوب أداء بإحسان لا مطل فيه، ولا دفاع عن الوقت"[1].

الدراسة:

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى "عفي" في الآية الكريمة: ترك وصفح، وعليه؛ فيكون الخطاب في قوله: " فَمَنۡ عُفِيَ "موجها للقاتل، والضمير في قوله: " لَهُۥ "، " أَخِيهِ " عائد عليه أيضاً، والمراد بالأخ ولي المقتول، فيكون معنى الآية الكريمة: فمن عفا وترك له ولي الدم، ولم يختر قتله، واختار الدية، فعلى الطالب المطالبة بالتي هي أحسن، وعلى المطلوب البذل والدفع بإحسان من غير إضرار ولا مماطلة.

وعلى هذا أكثر المفسرين، قال الإمام البغوي ~ :

" أي: ترك له وصفح عنه من الواجب عليه، وهو القصاص في قتل العمد، ورضي بالديـة، هذا قول أكثر المفسرين، قالوا: العفو أن يقبل الدية في قتل العمد "[2].

قال السمعاني: " وأصل العفو الترك"[1].

---

(1) "تأويل مختلف الحديث"(ص٥٥)، وانظر: "تفسير غريب القرآن"(ص٦٦).

(2) "تفسير البغوي"(١٤٥/١)، وهكذا قال غير البغوي من أهل العلم، انظر: "تفسير السمرقندي" (١٤٤/١)، "المحرر الوجيز"(٢٤٥/١)، "تفسير القرطبي"(٢٥٣/٢)، "تفسير الثعالبي"(١٣٤/١).

قال القرطبي:

" هذا قول بن عباس[2] وقتادة[3] ومجاهد[4] وجماعة من العلماء، **والعفو** في **هذا القول على بابه الذي هو الترك**، والمعنى: أن القاتل إذا عفا عنه ولي المقتول عن دم مقتوله، وأسقط القصاص، فإنه يأخذ الدية، ويتبع بالمعروف، ويؤدي إليه القاتل بإحسان"[5].

واختاره شيخ المفسرين الإمام ابن جرير الطبري وأبو عبيدة والسمرقندي والثعلبي والواحدي[6].

ونازع بعض أهل العلم في التعبير عن الفعل عفا بالفعل ترك، مع أنهم موافقون للمعنى المذكور، ومن هؤلاء: الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود، قال الزمخشري:

" فإن قلت: هلا فسرت عفى بترك، حتى يكون "شيء" في معنى المفعول به؟ قلت: لأن عفا الشيء بمعنى تركه، ليس يثبت، ولكن أعفاه، ومنه قوله عليه الصلاة والسلام:"واعفوا اللحى[7]"[8].

---

(1) "تفسير السمعاني"(١٧٣/١).

(2) أخرجه البخاري(١٦٣٦/٤) ، ولفظه:

قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان في بني إسرائيل القصاص، ولم تكن فيهم الدية، فقال الله تعالى لهذه الأمة: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ فـ العفو: أن يقبل الدية في العمد".

(3) أخرجه الطبري (١٠٨/٢).

(4) أخرجه الطبري"(١٠٧/٢).

(5)"تفسير القرطبي"(٢٥٣/٢).

(6) انظر:"تفسير الطبري"(١٠٩/٢)،"مجاز القرآن"(٦٦/١)، "تفسير السمرقندي (١٤٤/١)، "تفسير الثعلبي"(٥٤/٢)، "الوسيط"للواحدي(٢٦٥/١).

(7) أخرجه النسائي(٥٠٤٦) وأحمد(٥٢/٢) وأبو يعلى(١٠٥/١٠) من حديث ابن عمر، وسنده صحيح،ولفظه:" أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب"، وأخرجه البخاري(٥٤٤٣) ومسلم(٣٨٠) أيضاً من حديث ابن عمر بلفظ قريب من اللفظ المذكور.

(8) "الكشاف" (٢٤٧/١)،وانظر: "تفسير البيضاوي"(٤٥٧/١)، "تفسير أبي السعود"(١٩٥/١).

ولم يرتضوا أيضاً: تفسير اللفظة بالمحو؛ مع أنها واردة في اللسان العربي[1]، قـالوا: لأن هـذا صرف للعبارة المتداولة في الكتاب والسنة عن معناها المشهور المعهود، إلى ما ليس بمعهـود فيهما.

وعلى كلٍ، فالخلاف لفظي بين الفريقين، بدليل أنهما اتفقا على معنى الآية، وأنها دالة علـى إثبات الدية.

ولعل الصواب مع من قال بأن عفا بمعنى ترك، فالقائل به هم من أساطين العربيـة، كمـا ذكرته آنفاً وعزوته إلى قائله، ويضاف إليهم الزجاج والأزهري، فقد فسرا عفا بترك[2].

كذلك أيضاً: فإن العفو في اللغة العربية، هو بمعنى الترك والتجاوز والصفح، تقول عفـوت عنك، أي تركت معاقبتك، قال الفيروزبادي:" العفو: وعفو الله جل وعـز عـن خلقـه، والصفح، وترك عقوبة المستحق "[3].

بل قال ابن فارس: إن مدار هذه اللفظة على معنيين اثنيين: أحدهما: الترك، والثاني الطلب، ثم ساق ما كان على الوجه الأول، وأثبت أن مداره على معنى الترك[4].

وهذا هو الصحيح -إن شاء الله تعالى- في أن العفو بمعنى الترك[5].

ولذا قال الألوسي بعد أن ذكر كلام الزمخشري السابق:" ورد: بأنه ورد، ونقله أئمة اللغـة المعول عليهم في هذا الشأن، وهو وإن لم يشتهر إلا أن إسناد المبني للمجهول إلى المفعـول الذي هو الأصل، يرجح اعتباره، ويجعله أولى من المشهور، لما أن فيه إسناد المجهول للمصدر، وهو خلاف الأصل"[6].

وقد اعترض على هذا القول: بأن ظاهر الآية يدفعه؛ لأن العفو لا يكون مع أخذ الدية[7].

---

(1) انظر:" لسان العرب"(٧٢/١٥)، "تهذيب اللغة"(١٤١/٣)، "تاج العروس"(٧١/٣٩).

(2) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٤٨/١)، "تهذيب اللغة"(١٤٣/٣).

(3) "القاموس المحيط"(ص١٦٩٣).

(4) انظر:" مقاييس اللغة"(٥٦/٤-٦٠)، وانظر:" لسان العرب"(٧٢/١٥).

(5) وللراغب في "المفردات"(ص٣٤٠) رأي آخر، وافقه عليه الزبيدي في "تاج العروس"(٦٨/٣٩)، فانظره غير مأمور.
مأمور.

(6) "روح المعاني"(٥٠/٢).

(7) انظر:"أحكام القرآن" للجصاص(١٨٦/١).

ويرد هذا، بأن المراد في الآية العفو عن القصاص، وهذا يطلق عليه عفو، بدليل أنه بعد أن ذكر العفو، أمر بالإتباع بالمعروف، أي :المطالبة تكون بالمعروف، والمراد المطالبة بالدية، وأمر المطلوب أن يؤدي إليه بإحسان. فهذا ظاهر في أن المراد بالعفو: العفو عن القصاص.

فهذا هو القول الأول في معنى العفو في الآية الكريمة. وفيه قول ثان، وهو:

أن عفا بمعنى: سهلَ ويسر، ومنه قوله تعالى:﴿ خُذِ ٱلۡعَفۡوَ ﴾ (الأعراف:١٩٩) أي: ما سهل، وما تيسر من الأخلاق[1].

وعلى هذا، فـ"الخطاب للولي، قيل له: إن أعطاك أخوك القاتل الدية المعروفة، فاقبل ذلك منه، واتبعه"[2].

ولإيضاح هذا القول، نقول: إن عفا- عند أرباب هذا القول- ليست على بابها في العفو، بل هي بمعنى: يسر، والمراد بالأخ في الآية: القاتل، وأما شيء فهو الدية.

قالوا: وعلى هذا: فالولي إذا جنح إلى العفو عن القصاص على أن يأخذ الدية، فإن القاتل مخير بين أن يعطيها، أو يسلم نفسه، فمرة تيسر، ومرة لا تيسر.

وإلى هذا ذهب الإمام أبو حنيفة والثوري ومالك رحمهم الله تعالى [3].

ويشكل على هذا القول: أنهم فسروا العفو بما سهل وتيسر من المال؛ فيدفعه القاتل للولي الدم، فأي تناسب بين هذا وأمره سبحانه بعد للولي أن يتبع بالمعروف، والقاتل قد أوصل إليه المال، لكونه سهل عليه وتيسر، قال الرازي:

" لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم، لكان قوله: ﴿فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٍ ﴾ (البقرة:١٧٨) عبثاً؛ لأن بعد وصول المال إليه بالسهولة واليسر، لا حاجة به إلى اتباعه، ولا حاجة بذلك المعطي إلى أن يؤمر بأداء ذلك المال بالإحسان"[4].

---

(١) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص(١٨٦/١)، "المحرر الوجيز"(٢٤٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢٥٤/٢)، "أحكام القرآن" لابن العربي (٩٦/١)، "البحر المحيط"(١٦/٢)،" مختار الصحاح" (ص١٨٦).

(٢) قاله ابن العربي في "أحكام القرآن" (٩٦/١)، وانظر: "أحكام القرآن" للجصاص(١٨٦/١).

(٣) "أحكام القرآن" للجصاص(١٨٧/١)، "المحرر الوجيز"(٢٤٦/١)، "أحكام القرآن"(٩٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢٥٤/٢)، "البحر المحيط"(١٦/٢)، وستأتي دراسة هذه المسألة.

(٤) "تفسير الرازي"(٤٦/٥)، وأشار إلى هذا الإمام البيهقي في:" معرفة السنن والآثار"(١٧٤/٦).

القول الثالث[1]: أن العفو بمعنى الفضل، فإن من معاني العفو: الفضل[2]، ومنه قوله سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ﴾(البقرة:٢١٩).

وإلى هذا ذهب السدي[3] وسفيان بن حسين[4] والأزهري من أئمة اللغة[5].

وقد أيد أصحاب هذا القول قولهم بما قاله الشعبي: قال كان بين حيين من العرب قتال فقتل من هؤلاء ومن هؤلاء فقال أحد الحيين لا نرضى حتى نقتل الرجل بالمرأة وبالرجل الرجلين وارتفعوا إلى النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ : " القتل بواء" أي: سواء، فاصطلحوا على الديات، ففضل لأحد الحيين على الآخر، فهو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ إلى قوله:﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ﴾ "[6].

فمعنى الآية: فمن فضل له من الطائفتين على الأخرى شيء من تلك الديات، ويكون عفي بمعنى: فضل، من قولهم: عفا الشيء إذا كثر، أي: أفضلت الحال له، أو الحساب أو القدر.

([1]) انظر هذا القول في: "تفسير الطبري"(١٠٩/٢)، "أحكام القرآن" للجصاص(١٨٧/١)، "النكت والعيون"(٢٢٩/١)،"المحرر الوجيز"(٢٤٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢٥٤/٢)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(١٨٥/١)،.

([2]) انظر: "غريب القرآن"للسجستاني(ص٣٣٠)، " تهذيب اللغة"(١٤٣/٣)، "النكت والعيون"(٢٢٩/١)، " لسان العرب" (٧٥/١٥)، "مختار الصحاح" (ص١٨٦).

([3]) انظر:"تفسير الطبري" (١٠٩/٢).

([4]) سفيان بن حسين بن حسن، أبو محمد، أو أبو الحسن الواسطي، ثقة في غير الزهري باتفاقهم، من السابعة، مات بالري مع المهدي، وقيل في أول خلافة الرشيد.

انظر ترجمته في: " تهذيب الكمال"(١٣٩/١١)، "تقريب التهذيب"[٢٤٣٧].

([5]) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص (١٨٧/١).

([6]) ذكره بهذا اللفظ الجصاص في "أحكام القرآن" (١٨٧/١).

والأثر أخرجه الطبري (١٠٣/٢) عن الشعبي ولفظه: قال نزلت في قبيلتين من قبائل العرب اقتتلتا قتال عمية، فقالوا: نقتل بعبدنا فلان بن فلان، وبفلانة فلان بن فلان، فأنزل الله﴿ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ﴾.

وهو ضعيف لانقطاعه.

وانظر: "معاني القرآن"للفراء(١٠٩/١)،"أسباب النزول للواحدي"(ص٨٢)، "الناسخ والمنسوخ" للنحاس(ص٨٤)، "العجاب في بيان الأسباب"(٤٢٣/١)، "الدر المنثور"(٤١٨/١).

لكن هذا القول يعود إلى القولين السابقين، فسفيان يرى ما يراه أهل القول الثاني من أن الدية يرجع فيها إلى رضا التخيير.

وأما الأزهري ~ فهو يرى الرأي الأول، لكنه يرى أن العفو من الله، فهاهو يقول مبيناً وجه قول ابن عباس ﷺ ومتبنياً له:

"فقول ابن عباس: العفو أن يقبل الدية في العمد، الأصل فيه: أن العفو في موضوع اللغة: الفضل، يقال: عفا فلان لفلان بماله، إذا أفضل له، وعفا له عما عليه إذا تركه، وليس العفو في قوله:﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ﴾ عفواً من ولي الدم، ولكنه عفو من الله جل وعز، وذلك أن سائر الأمم قبل هذه الأمة، لم يكن لهم أخذ الدية إذا قتل قتيل، فجعله الله لهذه الأمة عفواً منه، وفضلاً، مع اختيار ولي الدم ذلك في العمد، وهو قول الله جل وعز:﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ أي: من عفا الله جل وعز اسمه له بالدية حين أباح له أخذها، بعدما كانت محظورة على سائر الأمم، مع اختياره إياها على الدم﴿فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾أي: مطالبة للدية بمعروف، وعلى القاتل أداء الدية إليه بإحسان"[1].

لكن يشكل على قوله: العفو ليس من ولي الدم، ولكنه من الله، أن الله جل وعلا نص في الآية الكريمة على أن العفو منشأه من ولي المقتول،ومرجعه إليه، وجعل له الاختيار بين أخذ الدية والقصاص، فقال سبحانه:﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ وعلى كل، فالخلاف قريب.

الترجيح

اعلم أن هذه المسألة التي نحن بصدد القول فيها، متعلقة تعلقاً وثيقاً بمسألة فقهية،وهي موجب القتل العمد،إذ أن هذه الآية يذكرها أهل كل مذهب بما يؤيد مذهبهم، وينصر قولهم، ويفسروا على ما يعتقدون، ولذا رأيت من المهم النظر في الأدلة الأخرى لأهل

---

(1) "تهذيب اللغة"(١٤٣/٣)، وانظر:"الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي"(٣٥٩/١).

المذاهب وإفراد هذه المسألة الفقهية بالدراسة، لنرى مدى صحة الأدلة التي يستدل ا أهل المذاهب لتأويل الآية الكريمة. إلا أن الذي يترجح لي من الأقوال السالفة من خلال النظر في الأدلة هو القول الأول، وذلك بدليل السياق، فإن هذا المعنى منتظم مع سياق الآية الكريمة أتم انتظام، كما أنه قول الصحابي الجليل ابن عباس { ولم نر من خالفه من الصحابة الكرام ﷺ، فقوله مقدم على قول من سواه.

ووجه ثالث:أن "عفي" على هذا التأويل على با ا، بخلاف القول الثاني، فإ ـا لا تكـون كذلك، ولا شك: أن الأخذ بالمعنى المتبادر أولى من غيره، إلا إذا كان ثمت دليل، ولا دليل. وهناك أدلة أخرى من السنة تؤيد هذا القول، وسيأتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

وأما القول الثالث، فهو راجع لأحد القولين الأولين. أما القول الرابع، فهو ھـا لم يتصـل إسناده، فلا يقبل.

[٣٧] المسألة الثانية: هل لولي الدم اختيار الدية في قتل العمد؟

قال ابن قتيبة ~ :

" وكان أبو حنيفة لا يدي لولي المقتول عمداً، إلا أن يعفو، أو يقتص، وليس له أن يأخـذ الدية، والله تبارك وتعالى يقـول: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ ﴾ يريد:فمن عفا عن الدم، فليتبع بالدية اتباعـاً بالمعروف، أي: يطالب مطالبة جميلة، لا يرهق المطلوب، وليـؤد المطالـب المطلـوب أداء

بإحسان لا مطل فيه، ولا دفاع عن الوقت، ثم قال: ﴿ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞ ﴾ يعني: تخفيفاً عن المسلمين مما كان بنو إسرائيل ألزموه، فإنه لم يكن لولي إلا أن يقـتص، أو يعفو.

ثم قال:﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ﴾ أي: بعد أخذ الدية، فقتل﴿فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ قالوا: يقتل، ولا تؤخذ منه الدية. وقال رسول الله ﷺ:" لا أعافي أحداً قتل بعد أخذ الدية"[1] .
هذا وأشباهه من مخالفة القرآن لا عذر فيه، ولا عذر في مخالفة رسول الله ﷺ بعد العلم"[2].

الدراسة:
يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الآية دالة على أن لولي الدم أخذ الدية من الجـاني، بـل رأى ~ أ ا ظاهرة الدلالة على هذا، فقد شنع على أبي حنيفة رحمه الله وعد مخالفته لا تجوز إذ هي مخالفة للقرآن الكريم.

---

(1) حديث ضعيف: أخرجه أحمد (٣٦٣/٣) وأبو داود(٤٥٠٧) ومن طريقه البيهقي(٥٤/٨) من حديث جابر ﷺ .
وهو من رواية الحسن البصري عنه، ولم يسمع منه، ولذا قال الحافظ في "فـتح البـاري"(٢٠٩/١٢): "وفي سـنده انقطاع".
وفي إسناده مطر بن طهمان الوراق قال الحافظ في "تقريب التهذيب"[٦٦٩٩]: صدوق كثير الخطأ. ولعله لأجل هذا رواه مرة عن رجل عن جابر، كما عند الطيالسي(ص٢٤٣).
وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه(١٥/١٠) وفي تفسيره (٦٧/١) عن قتادة قال: كان يروى عن النبي ﷺ ثم ذكره.
وهذا إسناد مرسل.
والحديث ضعفه الألباني في الضعيفة(٤٧٦٧) وفي ضعيف أبي داود.
(2) "تأويل مختلف الحديث"(٥٥/١-٥٦)،.

وأبو حنيفة ~ كغيره من الأئمة الذين عرف عنهم تعظيمهم للكتاب والسنة، وعدم تعمد المخالفة لهما أو الإعراض عنهما، حاشاه ذلك، ومخالفته هذه لم تأت عن تعمد وقصد، بل كانت عن تأويل واجتهاد، وإذا اجتهد العالم فأصاب كان له أجران، وإذا اجتهد وأخطأ فله أجر واحد.

وقبل البدء بذكر الأقوال، أعرف بالمراد بهذه المسألة، فأقول: إذا قتل المسلم مسلماً عن عمد، فماذا يجب لولي المقتول، هل له القصاص، أو يعفو، وليس له أخذ الدية إلا بإذن القاتل. أم هو مخير بين القصاص والدية، ولا يشترط إذن القاتل. فهذه هي مسألتنا التي سنناقشها -إن شاء الله تعالى- وهي التي يعبر عنها: بموجب القتل العمد. وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين اثنين، هما:

القول الأول:

أن موجب قتل العمد: الخيار بين القصاص والدية.

وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة، وهو مذهب جمهور العلماء ومنهم الإمام الشافعي، ورواية عن الإمام أحمد ، وعليها استقر مذهبه، وإليه ذهب ابن حزم واختاره الشوكاني[1].

واستدل أهل هذا المذهب بما يلي:

أولاً: الآية الكريمة التي نحن بصدد الكلام عليها، حيث أثبت الله فيها الدية، وأن ولي الدم له أن يأخذ الدية، فأرجع الأمر إليه، مما يدل على أنه بالخيار بين القصاص والدية.

ثانياً: الأحاديث التي فيها النص على أن ولي الدم مخير بين القصاص والدية دون الرجوع إلى الجاني، فمنها:

حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: " ومن قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما يودى، وإما يقاد"[2].

---

(1) انظر: "تفسير القرطبي"(٢٥٢/٢)، "أضواء البيان"(٩٦/٣)، "شرح النووي على صحيح مسلم"(١٢٩/٩) ،"فتح الباري" (٢٠٨/١٢)، "عمدة القاري"(٤٣/٢٤)، "كشف المشكل"(٣٨٧/٣)، "التحقيق في أحاديث الخلاف"(٣١٤/٢)، "المبدع" (٢٩٧/٨)، "عمدة الفقه"(١٣٣/١)، "كشاف القناع"(٥٤٣/٥)، "شرح الزركشي"(٣/٣)، "نهاية المحتاج"(٣٠٩/٧)، "المحلى" (٣٦٠/١٠)، "نيل الأوطار"(١٤٩/٧)، "بداية المجتهد"(٣٠١/٢)، "السيل الجرار"(٣٩٩/٤).

(2) أخرجه البخاري(٦٣٧٢)، ومسلم(٢٤١٤).

وفي حديث أبي شريح الكعبي أن رسول الله ﷺ قال:"فمن قتل له قتيل بعد اليوم، فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا، أو يأخذوا العقل". أخرجه الترمذي، وهو عند أبي داود بلفظ: "فأهله بين خيرتين: بين أن يأخذوا العقل، وبين أن يقتلوا"[1].

فهذان الحديثان ظاهرا الدلالة على أن الأمر مرجعه إلى الولي، فإن شاء اقتص، وإن شاء عفا إلى الدية، ولو لم يشأ القاتل.

قال الإمام الطبري:

"وفي ذلك من قوله عليه السلام، تحقيق قول القائلين بإيجاب الخيار لولي قتيل العمد بين القود والدية أحب ذلك القاتل أو كرهه"[2].

وقال ابن حزم:

" فهذا نص جلي لا يحتمل تأويلاً، بأن الخيار في الدية أو القـود، إلى ولي المقتـول، لا إلى القاتل"[3].

ثالثاً: الأدلة التي نصت على تحريم قتل الإنسان نفسه، ولاشك أن امتناع الجاني عـن بـذل الدية واختياره للقتل، هو قتل للنفس ينهى عنه العبد. قال الشيخ الشنقيطي ~ :

" ولأن الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ (النساء:٢٩) ويقول: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ ﴾(البقرة:١٩٥). ومن الأمر الواضح أنه إذا أراد إهلاك نفسه صوناً لماله للوارث أن الشارع يمنعه من هذا التصرف الزائغ عن طريق الصواب، ويجبره علـى صـون دمـه بماله"[4].

القول الثاني:

([1]) أخرجه أبو داود (٤٥٠٤) ومن طريقه البيهقي(٥٧/٨) والترمذي (٢١/٤) وأحمد(٣٨٤/٦) والدارقطني (٩٥/٣) والطحاوي في "شرح معاني الآثار"(١٧٤/٣) من طريق:

ابن أبي ذئب قال: حدثني سعيد بن أبي سعيد، قال: سمعت أبا شريح الكعبي رضي الله عنه فذكره.

وهذا إسناد صحيح، قال الترمذي :"هذا حديث حسن صحيح". وصححه العلامة الألباني في"صحيح الترمذي".

([2]) " ذيب الآثار" (مسند ابن عباس) (٢٥/١).

([3]) "المحلى"(٣٦١/١٠)، وانظر:" شرح النووي علـى صـحيح مسـلم"(١٢٩/٩)، "الإعـلام بفوائـد عمـدة الأحكام"(٩٢/٩-٩٣)، "فتح الباري"(٢٠٧/١٢).

([4]) "أضواء البيان" (٩٩/٣)

أن لولي الدم القصاص والعفو مجاناً، وأما الدية فليس له اختيارها إلا برضا القاتل، فإن رضي القاتل ببذلها بذلت للولي.

وإلى هذا ذهب أبو حنيفة[1] والثوري ومالك في المشهور عنه[2].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

أولاً: الاستدلال بالآية الكريمة ، وقد سبق بيان قولهم، وما يشكل عليه في دراسة المسـألة السابقة.

ثانياً: حديث أنس بن مالك ﵁ قال: إن الربيع وهي ابنة النضر، كسرت ثنية جارية، فطلبوا الأرش، وطلبوا العفو، فأبوا، فأتوا النبي ﷺ فأمرهم بالقصاص، فقال أنس بن النضر: أتكسر ثنية الربيع يا رسول الله؟! لا والذي بعثك بالحق لا تكسر ثنيتها، فقال:"يا أنس، كتاب الله القصاص، فرضي القوم، وعفوا" فقال النبي ﷺ:"إن من عباد الله من لـو أقسـم علـى الله لأبره"[3].

قال الطحاوي مبينا الحجة من هذا الحديث:

"ثبت بذلك أن الذي يجب بكتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ في العمد هو القصـاص؛ لأنه لو كان يجب للمجني عليه الخيار بين القصاص وبين العفو، مما يأخذ بـه الجـاني، إذاً لخيرها رسول الله ﷺ ولأعلمها بما لها أن تختاره من ذلك"[4].

قالوا: وفي هذا جمع بين الأحاديث.

([1]) هذا هو مذهب أبي حنيفة، كما تنص عليه كتب الحنفية، ولعل هذا مراد ابن قتيبة، فالإمام أبو حنيفـة لم ينفـي الدية، وكيف ينفيها، والأدلة متضافرة على إثبا ا، لكنه رحمه الله يرى تقييدها برضا القاتل، فهو لا يجعلها لولي الـدم إلا برضا القاتل، و ذا التقييد يصح ما عزاه ابن قتيبة لأبي حنيفة.

([2]) انظر: "تفسير القرطبي"(٢٥٣/٢)، "أضواء البيان"(٩٧/٣)، "أحكام القـرآن" للجصـاص(١٨٥/١)، "أحكـام القرآن" لابن العربي(٩٦/١)، "عمدة القاري"(٤٣/٢٤)، "تبيين الحقـائق"(٩٨/٦)، "إيثـار الإنصـاف"(٣٨٨/١)، "الكافي" لابن عبدالبر (٥٩٠/١)، "الذخيرة"(٤١٣/١٢)،"مختصر اختلاف العلماء"(١٦٩/٥).

([3]) أخرجه البخاري(٢٥٠٤،٤١٤٠)، ومسلم(٣١٧٤) لكن جعل الحالف أم الربيع، فخالف البخاري.

([4]) "شرح معاني الآثار"(١٧٧/٣).

ورد هذا، بأن النبي ﷺ ذكر القصاص، ولم يذكر الدية، لأن هؤلاء جاءوا طالبين للقصاص لا الدية، فأراد النبي إمضاء حكم الله تعالى، ثم لا يلزمه البيان أن لهم خياراً آخرا، إلا ثبـت جهلهم، فلا يسلم ما ذكر إلا بإثبات جهلهم، وأنى ذلك.

ويقال أيضاً: أن هذا استدلال بمفهوم الدليل، والأولون استدلوا بمنطوق الآيـة والحـديث، والمنطوق مقدم على المفهوم، هذا عند التعارض، فكيف ولا تعارض، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قال الحافظ ابن حجر:

" وتعقب بأن قوله ﷺ :"كتاب الله، القصاص" إنما وقع عند طلب أولياء الـني عليه في العمد القود، فأعلم أن كتاب الله نزل على أن الـني عليه إذا طلب القود، أجيب إليه، وليس فيه ما ادعاه من تأخير البيان"[1].

وأجاب الصنعاني بجواب آخر، فقال:

"قلنا: الاقتصار في الآية، وفي بعض الأحاديث على بعض ما يجب، لا يدل على أنه لا يجب غيره، مما قام الدليل على وجوبه"[2].

بل إن الإمام النووي ~ جعل الحديث دليلاً لأصحاب القول الأول[3]، والحق أنه لا حجة لهم فيه.

ثالثاً: حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما :" ومن قتل عمداً، فهو قود، ومن حال بينه وبينه، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً"[4].

([1]) "فتح الباري"(٢٠٩/١٢).

([2]) "سبل السلام"(٢٤١/٣)، وانظر:" مختصر خلافيات البيهقي"(٣٤٦/٤).

([3]) انظر: "شرح النووي على صحيح مسلم"(١٦٣/١١).

([4]) أخرجه أبو داود(٤٥٣٩) والنسائي(٤٧٩٠) وابن ماجة(٢٦٣٥) من طريق:

سليمان بن كثير، عن عمرو بن دينار، عن طاوس، عن ابن عباس يرفعه، قال :(فذكره).

وهذا إسناد حسن، رجاله ثقات سوى سليمان بن كثير فقد قال فيه ابن حجر في "التقريب"[٢٦٠٢]:

"لا بأس به في غير الزهري".

وقد توبع، تابعه إسماعيل بن مسلم كما عند ابن أبي شيبة(٤٣٦/٥) والدراقطني (٩٤/٣) وإسحاق بن راهوية، كما في "نصب الراية"(٣٢٧/٤).

قالوا: فدل مفهومه على أن موجب العمد هو القود عيناً لا غير،ولو كان موجبه غيره لبينه النبي ﷺ.

وتعقب هذا: بأن النص على بعض الواجب لا يعني إلغاء ما عدا المنصوص عليه، والأحاديث يجمع بينها، ولا يضرب بعضها ببعض، فما نص عليه ههنا ليس بأحق بالأخذ مما نص عليه في موطن آخر، فالجميع إذا صح مع عدم التعارض -كما هو الحال ههنا- وجب قبوله، إذ كله خرج من مشكاة النبوة[1].

وجواب آخر، وهو أن المراد بقوله: "فهو قود" المراد: بيان ما يجب في القتل العمد، وهـو القود- وهذا محل وفاق- لا أنه هو الواجب، وغيره لا يجوز، إذ لو قلنا: هذا هـو مـراد الحديث، لمنعنا العفو[2].

الترجيح

الذي يتضح لي رجحانه من القولين السابقين ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن ولي الدم بالخيار إما أن يقتل، أو يأخذ الدية، فبه تجتمع أدلة الفريقين، ويزول التعارض، وتكون الأحاديـث التي نصت على القصاص، قد نصت على بعض الحق، ولا يعني ها إلغاء ما لم ينص عليـه، وتكون الأحاديث التي فيها الزيادة، قد نصت على ما لم ينص عليه، قال العلامة ابن القيم لما ذكر أدلة الفريق الثاني وقولهم بالتعارض، قال:

"قيل: لا تعارض بينهما بوجه، فإن هذا يدل على وجوب القود بقتل العمد، وقوله:" فهـو بخير النظرين" يدل على تخييره بين استيفاء هذا الواجب له، وبين أخذ بدله، وهو الدية، فأي تعارض"[3].

([1]) انظر: "سبل السلام"(٢٤١/٣)، "أحكام الجناية على النفس وما دو ا عند ابن القيم"(ص٥٨).

([2]) انظر: "المغني"(٢٨٥/٨)، "المبدع"(٢٩٩/٨).

([3]) "زاد المعاد"(٤٥٦/٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٧٩).

وفيها مسألة واحدة،وهي:

[٣٧] بيان معنى كون القصاص حياة للناس.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وفي قوله جل ذكره: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ يريد أن سافك الدم إذا أقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل، فكان في القصاص له حياة، وهو قتل"[١].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٦).

الدراسة

ساق الإمام ابن قتيبة هذه الآية في أول كتابه"تأويل مشكل القرآن" ليمثل ا على عظم كتاب ربنا جل وعلا، وأوردها ليبرز جانباً من جوانب سعة هذا الكتاب المبارك، ألا وهي : أن الله جل شأنه قد جمع في القرآن الكريم الكثير من المعاني في القليل من اللفظ،فذكر الإمام هذه الآية ودعا إلى تأملها، وكيف أ ا شملت معناً عظيماً، وراح رحمه الله يبين معناها، وأن القصاص ذاته سبب للحياة، وذلك أن في سفك دم القاتل إبقاء للحياة الآخرين، فإذا رأى الناس ما حل ذا القاتل، كفوا عن القتل، فكان في هذا إبقاء لحيا م وحياة غيرهم، فانظر كيف جمعت الآية هذا المعنى العظيم بكلمتين اثنتين. وهذا الوجه الذي ذكره الإمام ابن قتيبة في معنى الآية، وافقه عليه جمع من أهل المفسرين، منهم الإمام الواحدي والسمرقندي وابن عطية ومحمد عبده والقاسمي [1]والقرطبي حيث قال:

"هذا من الكلام البليغ الوجيز... والمعنى: أن القصاص إذا أقيم، وتحقق الحكم فيه، ازدجر من يريد قتل آخر، مخافة أن يقتص منه، فحييا بذلك معاً، وكانت العرب إذا قتل الرجل الآخر حمى قبيلاهما وتقاتلوا، وكان ذلك داعيا إلى قتل العدد الكثير، فلما شرع الله القصاص، قنع الكل به، وتركوا الاقتتال، فلهم في ذلك حياة"[2].

وقريب من هذا الوجه الذي ذكره ابن قتيبة، قول من قال: المعنى: أن شرع القصاص من القاتل أو من الجاني على ما دون النفس، حكمة عظيمة وهي بقاء المهج وصو ا؛ لأنه إذا علم القاتل أنه يقتل انكف عن صنيعه، فكان في ذلك حياة له، وحياة لمن هم بقتله، قال ابن كثير:

" قال أبو العالية: جعل الله القصاص حياة، فكم من رجل يريد أن يقتل، فتمنعه مخافة أن يقتل[3]، وكذا روي عن مجاهد[4] وسعيد بن جبير[1] وأبي مالك والحسن وقتادة[2] والربيع بن أنس[3] ومقاتل بن حيان"[4]. وكذا ابن زيد[5]، والإمام الشافعي[6].

---

(1) "الوجيز" للواحـدي (١٤٨/١)، "المحـرر الـوجيز"(٢٤٧/١)، "تفسـير السـمرقندي" (١/ ١٤٥)،"تفسـير المنار"(١٣٠/٢)، "تفسير القاسمي"(٨/٢-٩).

(2) "تفسير القرطبي"(٢٥٦/٢).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٧/١).

(4) أخرجه الطبري (١١٤/٢)، وهو في تفسير مجاهد(ص٩٥).

ونسبه الثعلبي إلى أكثر المفسرين[٧].

ويؤيد هذا الوجه[٨]: أن القصاص إزالة للحياة، وإزالة الشيء يمتنع أن تكون نفس ذلك الشيء، فليس المراد إذاً أن نفس القصاص حياة، بل المراد ما ذكر.

قال العلامة الشوكاني:

"وهذا نوع من البلاغة بليغ، وجنس من الفصاحة رفيع، فإنه جعل القصاص الذي هو موت حياة، باعتبار ما يؤول إليه من ارتداع الناس عن قتل بعضهم بعضا؛ إبقاء على أنفسهم، واستدامة لحيا م"[٩].

وهذه هي المنفعة التي عناها أبو عبيدة في تفسير للحياة، فقد قال في قوله تعالى:﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ أي: منفعة"[١٠].

وفي الآية وجهان آخران من المعاني،سوى الوجهين المذكورين، هما:

الوجه الثالث[١]: أن المراد من القصاص إيجاب التسوية، فيكون المراد: أن في إيجاب التسوية حياة لغير القاتل، وصون للأنفس البريئة، وحماية للدماء المعصومة؛ لأنه لا يقتل غير القاتل، بخلاف ما يفعله أهل الجاهلية، ففيه سفك للدماء، وإزهاق للأنفس.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٨/١).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسير ه (٦٨/١)، والطبري (١١٤/٢)، وعزاه في "الدر المنثور" (٤٢١/١) إلى عبد بن حميد.

(٣) أخرجه الطبري (١١٤/٢).

(٤) "تفسير ابن كثير"(٢١٢/١)، وذكر من روي عنه هذا القول، هو بلفظه في تفسير ابن أبي حاتم (٢٩٧/١).

(٥) أخرجه الطبري (١١٥/٢).

(٦) انظر:"أحكام القرآن" للشافعي (ص٢٧٧).

(٧) "تفسير الثعلبي"(٥٦/٢)، انظر: "معـاني القـرآن"للفـراء(١١٠/١)،"تفسـير الطـبري" (١١٤/٢)، "معـاني القرآن"للزجاج (٢٤٩/١)، "تفسير السمعاني" (١٧٤/١)، "أحكام القـرآن" للشـافعي(ص٢٧٧)،"تفسـير ابـن زمنين"(١٩٨/١)، "تفسير البغوي"(١٤٦/١)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٧٠/١)، "زاد المسـير" (١٨١/١)،"تفسـير البيضاوي"(٤٥٨/١)، "تفسير النسفي"(٨٨/١)، "روح المعاني"(٥٢/٢)، "فتح القدير"(١٧٦/١).

(٨) انظر:" تفسير الرازي"(٤٨/٥).

(٩) "فتح القدير"(١٧٦/١).

(١٠) ذكره عنه الأزهري في " ذيب اللغة"(١٨٥/٥)، ولم أجده في موطنه من"مجاز القرآن".

قال السدي: كانوا يقتلون بالواحد الاثنين والعشرة والمائة، فلما قصروا بالواحد على الواحد، كان في ذلك حياة[٢].

الوجه الرابع: قيل: أراد في الآخرة؛ لأن من أقيد منه في الدنيا، حيي في الآخرة، وإذا لم يقتص منه في الدنيا اقتص منه في الآخرة، ويعني بالحياة: سلامته من قصاص الآخرة[٣].

وعلى هذا القول: يكون الخطاب خاصاً بالقاتلين.

والظاهر أنه عام، ثم إن كون المقتص منه ينجو من قصاص الآخرة، فيه نظر؛ فإن حق المقتول لم يؤخذ له من قاتله بعد، وقصاص الدنيا هو حق ولي الدم.

الوجه الخامس: المراد بالقصاص: القصص، ويؤيد هذا الوجه:

قراءة أبي الجوزاء[٤]: "في القصص"[٥]، وهو مصدر بمعنى المفعول، والمراد من المقصوص هذا الحكم بخصوصه، أو القرآن مطلقاً، وحينئذ يراد بالحياة: حياة القلوب، لا حياة الأجساد[٦].

الترجيح:

الذي يترجح لي أن جميع هذه الأوجه مقبولة ولا تعارض بينها، وتحمل الآية على جميعها. ففي القصاص ردع وزجر لمن هم بالقتل، إذا علم حكم القتل، أو رأى حكم القتل نفذ في قاتل، كما أن في قصر القصاص على مستحقه-وهو القاتل، فلا يتعداه إلى غيره-كما يفعله

---

(١) ذكره جمع من المفسرين، فانظره في: "تفسير الطبري" (١١٥/٢)، "المحرر الوجيز"(٢٤٧/١)، "الكشاف"(٢٤٨/١)،"تفسير الرازي"(٤٨/٥)،"تفسير البيضاوي"(٤٥٨/١)، "تفسير النسفي"(٨٨/١)،"تفسير الثعالبي"(١٣٥/١).

(٢) أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (١١٥/٢).

(٣) انظر هذا الوجه في: "تفسير البغوي"(١٤٦/١)، " تفسير الرازي"(٤٨/٥) ، "البحر المحيط" (١٨/٢)، "تفسير البيضاوي"(٤٥٩/١)، "تفسير أبي السعود"(١٩٦/١)، "روح المعاني" (٥٢/٢).

(٤) هو أوس بن عبد الله الربعي بفتح الموحدة، بصري يرسل كثيراً، ثقة من الثالثة، مات سنة ثلاث وثمانين، قاله ابن حجر في التقريب[٥٧٧].

(٥) قال القرطبي في تفسيره (٢٥٧/٢): "قال النحاس: قراءة أبي الجوزاء شاذة".

وقد أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٧/١)، عن أبي الجوزاء أنه قال: القصاص: القران، وعزاه في "الدر المنثور" (٤٢١/١) إلى عبد بن حميد.

(٦) انظر هذا الوجه في: "تفسير الثعلبي"(٥٦/٢)،" تفسير الرازي"(٤٨/٥)، "تفسير البيضاوي"(٤٥٩/١)، "البحر المحيط" (١٨/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٩٦/١)، "روح المعاني" (٥٢/٢)، "فتح القدير" (١٧٦/١).

أهل الجاهلية- حياة، فلا يقتل إلا القاتل، ففي هذا مقنع لأهل المقتول، فلا يختارون إلا القاتل، وفي هذا إبقاء على الناس ممن لهم صلة بالقاتل، وكذا المقتول، فكم نشبت بين القبائل العربية حروب تطلب بثأر مقتولها، فلا ترضى إلا بقتل ما يكافئه، فيذهب لأجل ذلك الفئام من الخلق. وفي القصاص حياة للقلوب، اتقاء وللقتل، وبعد عنه، بل وعن الأسباب المؤدية إليه، كما أن فيه حياة للمقتص منه، وسلامة له من خطيئة القتل، فلا تعارض بين هذه الأقوال، ويؤيد العموم أن الحياة في الآية الكريمة جاءت منكرة، والتنكير من أسباب العموم، كما هو معلوم عند أهل الأصول.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ إِن تَرَكَ خَيۡرًا ٱلۡوَصِيَّةُ لِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ بِٱلۡمَعۡرُوفِۖ حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ (البقرة: ١٨٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٣٨] هل الآية الكريمة المذكورة منسوخة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"قالوا[١]: رويتم أن رسول الله ﷺ :"قال: لا وصية لوارث"[٢] والله تعالى يقول: والوالدان وارثان على كل حالٍ لا يحجبهما أحد عن الميراث، وهذه الرواية خلاف كتاب الله عز وجل.

قال أبو محمد: ونحن نقول: إن هذه الآية منسوخة، نسختها آية المواريث، فإن قال: وما في آية المواريث من نسخها!! فإنه قد يجوز أن يعطى الأبوان حظهما من الميراث، ويعطيا أيضا الوصية التي يوصى ا لهما ؟! قلنا له: لا يجوز ذلك؛ لأن الله تعالى جعل حظهما من ذلك الميراث: المقدار الذي نالهما بالوراثة، وقال عز وجل بعد آية المواريث:﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٣﴾ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ (النساء:١٣-١٤) فوعد على طاعته فيما حد من المواريث أعظم الثواب، وأوعد على معصيته فيما حد من المواريث بأشد العقاب، فليس لأحد أن يوصل إلى وارث من المال أكثر مما حد الله تعالى وفرض، وقد يقال: إ ا منسوخة بقول رسول الله ﷺ :" لا وصية لوارث"[٣].

([١]) أي أهل الكلام الذين أراد ابن قتيبة ~ الرد عليهم في كتابه"تأويل مختلف الحديث".

([٢]) أخرجه أبو داود (٢٨٧٠) وابن ماجه (٢٧١٣) وأحمد(٢٦٧/٥) والبيهقي(٢٤٤/٦) والطبراني في معجمه الكبير(١١٤/٨) من طريق: إسماعيل بن عياش، ثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني، سمعت أبا أمامة الباهلي يقول: (فذكره).

وهذا إسناد حسن.

وقد جاء من رواية غير أبي أمامة ﷺ من أصحاب النبي ﷺ .

وانظر:"إرواء الغليل"(٨٧/٥).

([٣]) "تأويل مختلف الحديث"(١٩٣/١-١٩٤)، وانظر:" وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٦٧).

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن هذه الآية التي فرض الله تعالى فيها الوصية للوالدين والأقربين على من حضره الموت، يراها منسوخة، ويرى الناسخ لها آيات المواريث، ولم يستثن جزءاً منها مما يفيد أنه يرى أن الآية بتمامها منسوخة، وبالتالي، فالأمر بالوصية للأقربين على هذا القول منسوخ أيضاً.

وقد اختلف العلماء في هذه الآية، هل هي منسوخة أم لا؟

فذهب فريق من العلماء إلى أنها منسوخة، ثم انقسموا إلى فريقين، فريق قالوا بالنسخ للآية بكاملها، وآخرون قالوا: بل المنسوخ منها الأمر بالوصية للوالدين والأقربين الوارثين منسوخة، وأما الأقربون غير الوارثين، فحكمهم في الوصية باقٍ لم ينسخ.

وفريق من العلماء رأى أن الآية محكمة وغير منسوخة. فتحصل من هذا، أن في الآية- من جهة إحكامها ونسخها- ثلاثة أقوال[1] هي:

القول الأول: أن الآية منسوخة، فلا وصية تجب لأحد على أحد قريب، ولا بعيد، ولكن يستحب لمن كان ذا مالٍ كثير الوصية لقريب غير وارث.

وذهب إليه ابن عباس[2]، "وروى عن ابن عمر وأبي موسى الأشعري وسعيد بن المسيب والحسن ومجاهد وعطاء وسعيد بن جبير ومحمد بن سيرين وزيد بن أسلم والربيع بن أنس وقتادة والسدي ومقاتل بن حيان وإبراهيم النخعي وشريح والضحاك والزهري أن هذه الآية منسوخة، نسختها آية الميراث"[3].

وهكذا عزى الشافعي القول بالنسخ لقول العامة[4].

وإلى هذا ذهب أكثر أهل العلم، كما عزاه لهم البغوي والرازي والنووي وابن كثير[1]، ومن هؤلاء: الواحدي والبيضاوي وابن كثير رحمهم الله تعالى[2].

---

(1) انظرها في:"زاد المسير"(١٨٢/١).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٩/١)، والحاكم(٣٠٠/٢) والبيهقي(٢٦٥/٦).

(3) قاله ابن أبي حاتم في تفسيره (٢٩٩/١)، وجل هذه الآثار مخرجة عند الطبري.

(4) انظر: سنن البيهقي(٢٦٥/٦).

وبنحوه قال الإمام مالك[٣].

قال الإمام النووي: " وهذه الآية منسوخة عند الجمهور"[٤].

وحجة أهل هذا المذهب: أن الله أوجب وفرض –كما هو ظاهر الآية-الوصية للوالدين والأقربين، وهذا لفظ عام يدخل فيه الوارث وغيره، وقد استقر في الشريعة أنه لا وصية لوارث، كما أن للوارث مقدارا معيناً لا ينقص عنه، فلا يمكن أن يبقى حكم هذه الآية مع هذا المستقر شرعاً، فيتعين القول بنسخ الآية حينئذ. قال الإمام ابن كثير:

" فأما من يقول: إنها كانت واجبة، وهو الظاهر من سياق الآية، فيتعين أن تكون منسوخة بآية الميراث، كما قاله أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء، فإن وجوب الوصية للوالدين والأقربين الوارثين منسوخ بالإجماع، بل منهي عنه للحديث المتقدم:" إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث"[٥] فآية الميراث حكم مستقل، ووجوب من عند الله لأهل الفروض والعصبات، رفع بها حكم هذه بالكلية"[٦].

ولعل هذا القول يستند إلى حجة أصولية، وهي: أن النسخ لا يكون لبعض الدليل، بل لجميعه.

القول الثاني: أن الآية نسخت بآية المواريث، والذي نسخ منها: الوصية للوارث، وأقر فرض الوصية لمن كان غير وارث من الوالدين والأقربين.

وإليه ذهب ابن عباس في رواية، حيث قال ﷺ في تفسير الآية:

---

(١) انظر: "تفسير البغوي"(١٤٧/١)،"تفسير الرازي"(٥٤/٥) "شرح النووي على صحيح مسلم"(٨٨/١١)،" تفسير ابن كثير"(٢١٢/١).

(٢) انظر: "تفسير الواحدي"(١٤٩/١)،"تفسير البيضاوي"(٤٥٩/١)،" تفسير ابن كثير"(٢١٢/١-٢١٣).

(٣) انظر: "موطأ مالك" (٧٦٥/٢)، "المحرر الوجيز"(٢٤٨/١)، "تفسير القرطبي"(٢٦٣/٢).

(٤) "شرح النووي على صحيح مسلم"(٨٨/١١).

(٥) سبق تخريجه.

(٦)" تفسير ابن كثير"(٢١٢/١-٢١٣).

"كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس، وجعل للمرأة الثمن والربع، وللزوج الشطر والربع"[١].

وذهب إليه من التابعين أبو العالية[٢] وقتادة[٣] والحسن[٤] وطاوس[٥] والربيع[٦] وهو مذهب مذهب الشافعي وأكثر المالكيين وابن حزم والشنقيطي[٧].

قال الإمام الرازي موضحاً حجة هؤلاء:

"وحجة هؤلاء من وجهين:

الحجة الأولى: أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب، ترك العمل به في حق الوارث القريب، إما بآية المواريث، وإما بقوله عليه الصلاة والسلام:" ألا لا وصية لوارث"، أو بالإجماع على أنه لا وصية للوارث، وههنا: الإجماع غير موجود، مع ظهور الخلاف فيه قديماً وحديثاً، فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثاً.

الحجة الثانية: قوله عليه الصلاة والسلام:" ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده"[٨].

---

(١) أخرجه البخاري (٢٥٩٦) وأخرجه أبو داود (٢٨٦٩) بلفظ:﴿إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾ فكانت الوصية كذلك، حتى نسختها آية الميراث".

(٢) "تفسير ابن أبي حاتم"(٣٠٠/١).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٦٨/١)، والطبري(١١٧/٢) والدارمي(٥١١/٢) فله روايتان.

(٤) أخرجه الطبري(١١٧/٢)، والبيهقي(٢٦٥/٦).وانظر" سنن الدارمي(٥١١/٢)، فقد روى عنه القول بالنسخ مطلقاً، كما قال ابن أبي حاتم، لكن لعل ما ههنا أولى، فقد روى عنه البيهقي أنه قال:"من أوصى لغير ذي قرابته، فللذين أوصى لهم ثلث الثلث ولقرابته ثلثا الثلث" وهذا يدل أنه يرى وجوب الوصية للقرابة التي لا ترث، وأنه لم ينسخ.

(٥) أخرجه الطبري(١١٧/٢)، والبيهقي(٢٦٥/٦).

(٦) أخرجه الطبري(١١٨/٢).

(٧) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٦٣/٢)، "تفسير البغوي"(١٤٧/١)، "تفسير ابن كثير" (٢١٢/١)، "نواسخ القرآن" لابن لابن الجوزي(٥٩/١)،" الإحكام"لابن حزم(٥١١/٤)،"المحلى"(٣١٤/٩)،"دفع إيهام الاضطراب" (ص٣٦).

(٨) أخرجه البخاري (٢٥٨٧) ومسلم (١٦٢٧) من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما.

وأجمعنا على أن الوصية لغير الأقارب غير واجبة، فوجب أن تكون هذه الوصية الواجبة، مختصة بالأقارب، وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية"[1].

وقد اعترض على هذا الاستدلال باعتراضين اثنين، هما:

- الأول: أن المراد بقوله ﷺ :"ما حق امرئ": الحزم والاحتياط، وليس الإلزام والوجوب، وهذا مذكور عن الشافعي[2].

- أن الحق، لغة: الشيء الثابت، ويطلق شرعاً على ما ثبت به الحكم، والحكم الثابت أعم من أن يكون واجباً أو مندوباً، وقد اقترن هذا الحق بما يدل على الندب، وهو تفويض الوصية إلى إرادة الموصي، حيث جاء في بعض ألفاظ الحديث: "له شيء يريد أن يوصي فيه" فلو كانت واجبة لما علقها بإرادته"[3].

وقد عارض ابن كثير في تسمية هذا نسخاً، بل هو تخصيص على الاصطلاح المتأخر[4].

إلا أن غيره من العلماء- كالشيخ الشنقيطي- رأى تسميته نسخاً هو الصحيح.

القول الثالث: أن الآية محكمة وليست بمنسوخة، فهي عامة، وظاهرها الخصوص،أو هي عامة مخصوصة بآيات المواريث.

وإلى هذا ذهب جمع من العلماء، منهم: الإمام الطبري وأبو جعفر النحاس وابن بدران ومحمد عبده ورشيد رضا والقاسمي [5].

وحجة هذا القول: أن النسخ لا يصار إليه إلا في حال توفر شرطين اثنين- وكلاهما مفتقد ههنا-:

الأول: العلم بالمتأخر من الدليلين.

---

(1) "تفسير الرازي"(٥٤/٥).

(2) انظر: "شرح صحيح مسلم" للنووي (٧٥/١١)، "فتح الباري"(٣٥٨/٥)، "عون المعبود" (٤٥/٨)، "تحفة الأحوذي" (٤٢/٤).

(3) و بهذا أجاب أبو العباس القرطبي في "المفهم"(٤٤٠/٤)، وانظر:"فتح الباري"(٣٥٨/٥).

(4) "تفسير ابن كثير"(٢١٢/١).

(5) انظر:"تفسير الطبري"(١١٧/٢)، "الناسخ والمنسوخ" للنحاس(٩٠/١)،"تفسير المنار"(١٣٥/٢-١٣٩)،"جواهر الأفكار"(ص٤٨٦)، "تفسير القاسمي"(١٥/٢-١٦).

ونحن لا نجد دليلاً يدل على تأخر آيات المواريث عن هذه الآية، وإذا كان الأمر على هذا، فكيف نقول بالنسخ، وندعي أمراً لا حجة عندنا تؤدينا إليه، ولا بينة لنا عليه.

والثاني: ألا يمكن الجمع. والجمع ههنا ممكن، وذلك بحمل الآية التي فيها الأمر بالوصية على من لم يكن وارثاً للموصي، ليكون الميراث خاصاً بمن يستحقه من ورثة الميت.

ومتى أمكن الجمع تحتم القول به والذهاب إليه، وتقديمه على دعوى النسخ، إذ أن في الجمع إعمالا للأدلة، وأما النسخ ففيه إلغاء لبعض الأدلة، ومن القواعد المقررة عند أهل العلم: أن إعمال الأدلة أولى من إلغاء بعضها.

وهذا القول في الحقيقة يلتقي مع القول السابق في الثمرة،وإن كان يخالفه في التسمية.

ويقرب من هذا اختيار الشيخ السعدي -رحمه الله تعالى رحمة واسعة- وهو وإن كان قد خالف في التسمية إلا أنه موافق لهم في المعنى، حيث قال:

"هذه الوصية للوالدين والأقربين مجملة، ردها الله تعالى إلى العرف الجاري، ثم إن الله تعالى قدر للوالدين الوارثين وغيرهما من الأقارب الوارثين هذا المعروف في آيات المواريث، بعد أن كان مجملاً، وبقي الحكم فيمن لم يرثوا، من الوالدين الممنوعين من الإرث وغيرهما، ممن حجب بشخص أو وصف، فإن الإنسان مأمور بالوصية لهؤلاء، وهم أحق الناس ببره، وهذا القول تتفق عليه الأمة، ويحصل به الجمع بين القولين المتقدمين[1]؛ لأن كلا من القائلين ما، كل منهم لحظ ملحظاً، واختلف المورد، فبهذا الجمع يحصل الاتفاق، والجمع بين الآيات؛ لأنه مهما أمكن الجمع، كان أحسن من ادعاء النسخ الذي لم يدل عليه دليل صحيح"[2].

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى-: ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث من أن الآية محكمة وغير منسوخة، بل هي عامة مخصوصة، أو نقول: ظاهرها العموم والمراد الخصوص.

([1]) يعني القول بالنسخ والقول بالتخصيص.

([2]) "تفسير السعدي"(١/٨٥).

فلفظ الآية عام، فالوالدان والأقربون يشمل الوارث وغير الوارث، كلهم قد كتب الله لهـم الوصي على قريبهم المحتضر، ثم خص من هذا العموم الوارث، فلا يشمله الحكم.

فقد يكون الوالد غير وارث لكونه كافراً، أو رقيقاً، فلا يرث، فيجب على الابن الوصية له، فهذا وجه كون الآية عامة مخصوصة، وليست منسوخة.

وعليه؛ فلا تعارض بين هذه الآية وآيات المواريث، فالجمع ممكن -كما سبق- مع أن العلم بالتأريخ متعذر، فكيف نقول بالنسخ، وما أجمل ما قال الشيخ رشيد رضا:

"ولا تكن من الـهازفين الذين يخاطرون بدعوى النسخ، فتنبذ ما كتبه الله عليك بغير عـذر، ولاسيما ما أكده الله بقوله: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٖ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمٗا فَأَصۡلَحَ بَيۡنَهُمۡ فَلَآ إِثۡمَ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ (البقرة:١٨٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٣٩] بيان معنى "خاف" في الآية الكريمة.

---

(1) "تفسير المنار"(١٤١/٢).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وخشيت بمعنى: علمت...

ومثله: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾(البقرة:٢٢٩).

وقوله:﴿فَمَنۡ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوۡ إِثۡمًا﴾ أي: علم"[١].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في معنى "خاف" في الآية الكريمة على قولين اثنين، هما:

القول الأول: أن خاف بمعنى علم، ويكون المعنى: فمن علم من موص جنفاً أو إثماً، وعلى هذا: يكون الجور قد وجد من الموصي.

ويأتي الخوف بمعنى العلم، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ (البقرة:٢٢٩).

وقال: أبو محجن الثقفي:

فلا تدعني بالفلاة فإنني أخاف إذا مامت أن لا أذوقها[٢].

وهذا قول ابن عباس[٣] وسعيد بن جبير[٤] وقتادة[٥] والربيع[٦]، وإليه ذهب جمع من أهل العلم، منهم:

الواحدي والسمرقندي والسمعاني وابن عطية والزمخشري والخازن والنسفي وأبو السعود[١].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٩١)وانظر: "تفسير غريب القرآن"(ص٦٨).

(٢) البيت منسوب لأبي محجن، انظر: "من اسمه عمرو من الشعراء"(ص١٢٤)، "أخبار القضاة"(٢١/٣)، "تاريخ الطبري" (٤١٦/٢)، "الأغاني"(٣٨٤/١٨)، "الاستيعاب"(١٧٤٩/٤)، "لسان العرب"(٢٥٧/٨).

(٣) نسبه إليه الرازي في تفسيره(٥٧/٥).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم (٣٠١/١).

(٥) أخرجه الطبري (١٢٤/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٤٢٦/١) إلى عبد بن حميد.

(٦)أخرجه الطبري (١٢٤/٢).

قال السمعاني:

"وإنما عبر بالخوف عن العلم؛ لأن الخوف طرف إلى العلم، فإنه إنما يخاف الوقوع في الشيء للعلم به"[٢].

قال الرازي:

" والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم، وذلك؛ لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص، وبين العلم وبين الظن مشا ة في أمور كثيرة، فلهذا صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر"[٣].

قال النسفي:"ويريدون الظن الغالب الجاري مجرى العلم"[٤].

القول الثاني: أن الخوف على بابه، فهو بمعنى الخشية، فخاف، أي: خشي.

وعلى هذا فالمعنى: فمن خشى وجود الإثم ووقوعه في الوصية من الموصي.

واختار هذا القول ابن حيان، حيث قال:

"الظاهر أن الخوف، هو الخشية هنا، جرياً على أصل اللغة في الخوف، فيكون المعنى بتوقع الجنف أو الإثم من الموصي"[٥].

ويفهم من كلام الإمام الطبري في تفسيره اختياره لهذا القول حيث أجرى الخوف على بابه[٦].

وقد استشكل هذا القول، بأن الخوف إنما يصح في أمر منتظر، والوصية وقعت، فكيف يمكن تعلقها بالخوف[٧].

---

(١) انظر:"الوجيز" للواحدي(١٤٩/١)، "الوسيط"للواحدي(٢٧٠/١)،"المحرر الوجيز"(٢٤٩/١)،"تفسير السمعاني"(١٧٦/١)، "الكشاف" (٢٥٠/١)، "التفسير الرازي"(٥٧/٥)،"تفسير السمرقندي"(١٤٦/١)، "زاد المسير" (١٨٣/١)، "تفسيرالخازن"(١٥٠/١)،"تفسير النسفي" (٨٩/١)،"تفسير أبي السعود"(١٩٨/١)، "روح المعاني" (٥٥/٢).

(٢)"تفسير السمعاني"(١٧٦/١)، وبنحوه قال الواحدي في "الوسيط" (٢٧٠/١).

(٣) "تفسير الرازي"(٥٧/٥).

(٤) "تفسير النسفي"(٨٩/١).

(٥) "البحر المحيط"(٢٦/٢).

(٦) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٦/٢).

(٧) انظر: "روح المعاني"(٥٥/٢)، "تفسير الرازي"(٥٧/٥).

ويمكن دفع هذا الاستشكال، بأن يقال: الموصي يطلق أيضاً على من أراد الوصية، فيسمع الحاضر من يريد أن يوصي يقول: أريد أن أوصي للأباعد، دون الأقارب، وعليه؛ فلا إشكال[1].

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه من القولين أن الخوف بمعنى الخشية، وذلك لسببين اثنين:

أولهما: أن هذا هو الظاهر من معنى الخوف في اللغة، وهو المتبادر منه، بل جعل بعضهم معنى العلم لهذه اللفظة من باب المجاز[2].

الثاني: أنا إذا حملنا الخوف على بابه كان شاملاً للعلم من باب الأولوية، بمعنى: أننا إذا قلنا لمن حضر الوصية: إن خشيت الخطأ والإثم من الموصي، فأصلحت فلا إثم عليك، فمن باب أولى: أن نقول له: إذا تحققت الخطأ، فلك أن تصلح.

---

(1) انظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٢٤٥/٣).

(2) انظر:"روح المعاني"(٥٥/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَـٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:١٨٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٠] بيان معنى كون كل من الرجل والمرأة لباساً للآخر.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومنه[١] قوله تعالى: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ لأن المرأة والرجـل يتجـردان ويجتمعان في ثوب واحد، ويتضامان، فيكون كل واحد منهما للآخر بمنزلة اللباس"[٢].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى هذه الجملة من الآية الكريمة أن المرأة لباس للرجل وكذا الرجل؛ لأن كلا منهما يستر بدنه بدن صاحبه، فكانا بمنزلة اللباس الساتر لبدن لابسه، قال الإمام ابن عطية:

"واللباس: أصله في الثياب، ثم شبه التباس الرجل بالمرأة، وامتزاجهما وتلازمهما بذلك كما قال النابغة الجعدي:

إذا ما الضجيع ثنى عطفها تداعت فكانت عليه لباسه[١].

---

(١) أي من الاستعارة.

(٢) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٤١).

وقال النابغة أيضاً:

لبست أناساً فأفنيتهم   وأفنيت بعد أناس أناساً[٢]

فشبه خلطته لهم، باللباس"[٣].

قال الثعلبي:"وقال أصحاب المعاني: اللباس: الشعار الذي يلي الجهار من الثياب، فسمي كل واحد من الزوجين لباساً؛ لتجردهما عند النوم، واجتماعهما في ثوب واحد، وانضمام جسد كل واحد منهما إلى جسد صاحبه، حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه، كالثوب الـذي يليه"[٤].

و ذا كان يقول الربيع بن أنس: لهن لحاف لكم وأنتم لحاف لهن[٥].

واختار هذا الوجه جمع من أهل العلم، منهم: الواحدي والزمخشري والنسفي وابن جـزي الكلبي والشوكاني وابن عاشور[٦].

القول الثاني[٧]: قيل: إن اللباس اسم لما يواري الشيء ويستره، فيجوز أن يكون كل واحـد منهما ستراً لصاحبه عما لا يحل ومنعة له من الفجور".

القول الثالث: أن معنى لباس: أي سكن، فهن سكن لكم، وأنتم سكن لهن، كما قال جـل ثناؤه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِبَاسًا ﴾ (الفرقان:٤٧) يعني بذلك: سكنا تسكنون فيه.

---

(١)نسبه إليه غير واحد، انظر:"تفسير الطبري"(١٦٢/٢)، "مقاييس اللغة"(٢٣٠/٥)، "تفسير القرطبي"(٣١٦/٢)،

(٢) وهذا أيضاً منسوب إليه، انظر: "الأغاني"(١٠/٤)، " ذيب اللغة"(٣٠٧/١٢)، "لسان العرب"(١٧/٦)، "البحر المحيط" (١٥٦/٤)، "خزانة الأدب"(١٥٩/٣)، "تاج العروس"(٤٢٧/١٥).

(٣) "المحرر الوجيز" (٢٥٧/١).

(٤) "تفسير الثعلبي"(٧٧/٢).

(٥) أخرجه الطبري"(١٦٣/٢)، ابن أبي حاتم (٣١٦/١).

(٦) "تفسير الواحدي"(١٥٢/١)، "التسهيل لعلوم التن يل"(٧٢/١)، "الكشاف"(٢٥٧/١)، "تفسير النسفي"(٩١/١)، "فتح القدير" (١٨٦/١).

(٧) ذكر هذا القول: البغوي في تفسيره (١٥٧/١)، والثعلبي في تفسيره (٧٧/٢)، والبيضاوي في تفسيره(٤٦٨/١)، والنسفي في تفسيره (٩١/١)، والرازي في "التفسير الكبير"(٩٠/٥)، وأبو السعود (٢٠١/١).

وكذلك زوجة الرجل سكنه، يسكن إليها، كما قال تعالى ذكره: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾(الأعراف:١٨٩) فيكون كل واحد منهما لباس لصاحبه، بمعنى: سـكونه إليه"[١].

وقد عزى الثعلبي هذا القول إلى أكثر المفسرين[٢].

وعـزاه ابن كثير[٣] إلى ابـن عباس[٤] ومجـاهد[٥] وسعيـد بن جبـير والحسـن وقتادة[٦] والسدي[٧] ومقاتل بن حيان، واختاره الإمام البغوي وابن أبي زمنين[٨].

الوجه الرابع[٩]: أن اللباس اسم لما يستر المرء، ولما كان كل واحد من الزوجين يستر صاحبه صاحبه حال الجماع، ويواريه عن أبصار سائر الناس، سمي كل منهما لباسا للآخـر ـذا الاعتبار.

ويروى هذا القول عن ابن زيد[١٠].

الترجيح

---

(١) قاله الطبري في تفسيره(١٦٣/٢)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٧٧/٢)، "تفسير البغوي"(١٥٧/١)، "زاد المسير" (١٩١/١).

(٢) انظر: "تفسير الثعلبي"(٧٧/٢).

(٣) في تفسيره (٢٢١/١)، وهكذا قال ابن أبي حاتم في تفسيره (٣١٦/١) .

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره(١٦٣/٢)، وابن أبي حاتم في تفسيره (٣١٦/١)، وعزاه في "الدر المنثور"(٤٧٨/١) إلى إلى الفريابي والحاكم وصححه. وهي من مسائل نافع بن الأزرق. انظر: الدر المنثور.

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره(١٦٣/٢).

(٦)أخرجه الطبري في تفسيره(١٦٣/٢).

(٧)أخرجه الطبري في تفسيره(١٦٣/٢).

(٨) انظر: "تفسير البغوي"(١٥٧/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٠٢/١).

(٩) ذكره الثعلبي في تفسيره (٧٧/٢)، والرازي في"التفسير الكبير"(٩٠/٥)، والشوكاني في "فتح القدير"(١٨٦/١)، و ذكره الطبري في تفسيره (١٦٣/٢)قولاً جائزاً في معنى الآية.

(١٠) نسبه إليه الرازي في تفسيره (٩٠/٥)، وقد أخرج الطبري في تفسيره(١٦٣/٢) عن عبد الرحمن بن زيد في قوله: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ قال: المواقعة. وهذا اللفظ قد يرجع إلى القول الأول.

الذي يظهر لي رجحانه من الوجوه السالفة ما ذهب إليه الإمام ابن قتيبة من أن الرجل لباس لزوجته وكذا زوجته لباس له؛ لأ ما حال التجرد يكون كل منهما ساترا لصـاحبه، فهـو كالثوب له. ويؤيد هذا الوجه: أن هذا الوصف جاء بعد إباحة الجماع، فالمناسب له مـن الوجوه-فيما أرى- هو هذا الوجه. ولو قيل: إن جميع الوجوه واردة لما كان بعيداً.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴾ (البقرة: ٢٠٠).

وفيها مسألة واحدة، هي:

[٤١] بيان السبب الذي لأجلـه قـال ربنـا تبـارك وتعـالى:﴿ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"كانوا في الجاهلية إذا فرغوا من حجهم ذكروا آبائهم بأحسن أفعالهم، فيقول أحدهم: كان أبي يقري الضيف، ويصل الرحم، ويفعل كذا، ويفعل كذا، قال الله عز وجل:"فـاذكروني كذكركم آبائكم أو أشد ذكراً، فأنا فعلت ذلك بكم و م"[1].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في سبب ذكر الآباء في هذا الموضع، ولما جاء طلب ذكـر الله كـذكر الآباء، وكان الخلاف على أقوال عدة، هي كالآتي:

القول الأول: ما قاله جمهور المفسرين[2] -وهو مذهب ابن قتيبة- من أن العرب كانت إذا فرغت من حجها ذكرت آبائها بأحسن أفعالهم، فأمرهم أن يلزموا ذكره سبحانه [3].

القول الثاني: معنى الآية: واذكروا الله كذكر الأطفال آباءهم وأمهـا م أبـه أمـه، أي: فاستغيثوا به والجئوا إليه، كما كنتم تفعلون في حال صغركم بآبائكم.

وبه قال ابن عباس[4] وعطاء[5] والضحاك[6] والربيع[7].

القول الثالث: جرى ذكر الآباء مثلاً لدوام الذكر، فالابن لا ينسى ذكر أبيه، والمعـنى: أن الرجل كما لا ينسى ذكر أبيه، فكذلك يجب أن لا يغفل عن ذكر الله.

وبه قال ابن جزي الكلبي[8].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٧٣).

(2) عزاه لهم الثعلبي في تفسيره(١١٤/٢) وابن عطية في "المحرر الوجيز"(٢٧٦/١)، والرازي في تفسـيره (١٥٨/٥)، والقرطبي في تفسيره(٤٣١/٢)، وعزاه الخازن في تفسيره (١٨٣/١) لأهل التفسير.

(3) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٠٦/١)، "تفسير السمرقندي"(١٦٠/١)، "تفسير البغوي"(١٧٦/١)، "تفسير البيضاوي"(٤٨٨/١)، "تفسير النسفي"(٩٨/١)، "تفسير الجلالين"(ص٤٢)، "تفسير أبي السـعود"(٢٠٩/١)، "فـتح القدير"(٢٠٤/١)، "روح المعاني"(٨٩/٢).

(4) أخرجه الطبري (٢٩٧/٢).

(5) أخرجه الطبري (٢٩٧/٢) والفاكهي في"أخبار مكة"(١٤٨/٤)، "شعب الإيمان"(٤٥٢/١).

(6) أخرجه الطبري (٢٩٧/٢).

(7) أخرجه الطبري (٢٩٧/٢).

(8) في"التسهيل لعلوم التـ يل"(٧٥/١)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٥٨/٥).

القول الرابع: المعنى: قيل لهم ذلك؛ لأ م كانوا إذا قضوا مناسكهم، فدعوا ر م لم يذكروا غير آبائهم، فأمروا من ذكر الله بنظير ذكر آبائهم.
قال السدي: كانت العرب إذا قضت مناسكها، وأقاموا بمنى، يقوم الرجـل، فيسـأل الله، ويقول: اللهم إن أبي كان عظيم الجفنة، عظيم القبة، كثير المال، فأعطني مثل مـا أعطيـت أبي[1].
القول الخامس: معنى الآية: اذكروا الله وعظموه، وذبوا عن حرمه، وادفعوا من أراد الشرك في دينه ومشاعره كما تذكرون آباءكم بالخير إذا غض أحد منهم وتحمون جوانبهم وتذبون عنهم.
قال أبو الجوزاء[2] لابن عباس: إن الرجل اليوم لا يذكر أباه، فما معنى الآية؟ قـال: لـيس كذلك، ولكن أن تغضب لله تعالى إذا عصي أشد من غضبك لوالديك إذا شتما[3].

الترجيح
لعل الراجح من القول ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أن العرب كانت تقف بعد انقضاء مناسك حجها، فتذكر مفاخر آبائها، وتجتهد في سرد مناقبها، فأمرهم الله تعالى أن يلزمـوا ذكر الله تعالى، ويذكروه ويجتهدوا في ذلك، أكثر من ذكر الآباء؛ فالله تعالى هو المتفضـل المنعم عليكم وعلى آبائكم، فحقه أن تشكروه ولا تكفروه، وتذكروه ولا تنسوه. ودليـل هذا الترجيح أن هذه العادة عادة معروفة عند العرب، وقد نقلها أنس بن مالـك[4] وابـن عباس[5] وكبار التابعين[1]، فلا شك - إن شاء الله تعالى- في ثبو ا، وعلى هـذا القـول،

---

(1) أخرجه الطبري (٢٩٨/٢).
(2)أبو الجوزاء: أوس بن عبد الله الربعي، بفتح الموحدة، بصري يرسل كثيراً، ثقة من الثالثة، مات سنة ثلاث وثمانين، قاله ابن حجر في التقريب[٥٧٧].
(3) أخرجه ابن أبي حاتم(٣٥٥/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٥٨/١) إلى ابن المنذر.
(4) أخرجه الطبري(٢٩٦/٢)، والفاكهي في"أخبار مكة"(١٤٧/٤)، وانظر:"العجاب في بيان الأسباب"(٥١٤/١).
(5) أخرجه ابن أبي حاتم(٣٥٥/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٥٧/١) إلى ابن مردويه والضياء في المختارة.

فوجه الارتباط بين الأمر بذكر الله تعالى كذكر الآباء أو أشد وهذا الموطن مـن الحـج لا يخفى، بل هو واضح بين لا يعتريه غموض.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (البقرة:٢١٣).

وفيها مسألتان، هما:

[٤٢]المسألة الأولى: بيان معنى الأمة في الآية الكريمة.

[٤٣] المسألة الثانية: بيان ما كان الناس عليه، وعلى أي شيء اجتمعوا ؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) كمجاهد وأبو بكر بن عياش وعكرمة وسعيد بن جبير وقتادة، انظر: "تفسير الصنعاني" (٧٩/١)، تفسير الطبري (٢٩٥/٢) ، تفسير ابن أبي حاتم(٣٥٥/٢)، "الدر المنثور"(٥٥٧/١).

"أصل الأمة: الصنف من الناس والجماعـة، كقولـه تعـالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ أي:صنفاً واحداً في الضلال"[1].

الدراسة:

أما دراسة المسألة الأولى والتي فيها بين ابن قتيبة ~ معنى الأمة، فقد اختلف المفسرون في معنى الأمة في الآية الكريمة، بعد اتفاقهم على أن من معاني الأمة: الجماعة من الناس، وكذا الإمام، والملة كلها تطلق عليه الأمة، ومعانيها متقاربة. فتكاد ترجع إلى الاجتماع.

قال الراغب الأصفهاني:

"والأمة:كل جماعة يجمعهم أمر ما: إما دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد، سـواء كان ذلك الأمر الجامع تسخيراً أو اختياراً"[2].

وقد اختلفوا في معنى الأمة في الآية الكريمة على قولين اثنين، هما:

القول الأول: الأمة: الجماعة من الناس، وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة، ووافقه عليـه أكثـر المفسرين[3]، كما قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما:

" كان بين نوح وآدم: عشرة قرون، كلهم على شريعة من الحق، فاختلفوا، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين"[4].

وهذا الأثر، واضح الدلالة على أن المراد بالأمة الجماعة، كما أنه لا يعارض تفسير من فسر الأمة ههنا بالدين والملة، ويوضح لنا ابن جرير هذا عند كلامه على أثر ابن عباس ودلالتـه على المعنى، فيقول:

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٤٥).

(2) "المفردات في غريب القرآن"(٢٣/١)، وانظر: "نزهة الأعين النواظر"(ص١٤٢)،"بصائر ذوي التمييز"(١١١/٢)،" تهذيب اللغة"(٤٥٥/١٥)، "مقاييس اللغة"(٢١/١).

(3) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(٣٧٦/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٣٣/٢)،"المفردات في غريب القرآن"(٢٣/١)،"زاد المسير"(٢٢٩/١)، "تفسير القرطبي"(٣٠/٣)،"تفسير البيضاوي"(٤٩٦/١)، "تفسير ابن كثير"(٢٥١/١).

(4) أخرجه الطبري (٣٣٤/٢).

"وأصل الأمة: الجماعة تجتمع على دين واحد، ثم يكتفى بالخبر عن الأمة، من الخبر عن الدين؛ لدلالتها عليه، كما قال جل ثناؤه: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ (المائدة:٤٨) يراد به: أهل دين واحد، وملة واحدة.

فوجه ابن عباس في تأويله قوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ إلى أن الناس كانوا أهل دين واحد، حتى اختلفوا"[1].

قال الزجاج:

"قوله عز وجل: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ أي: على دين واحد، والأمة في اللغة أشياء، فمنها: أن الأمة الدين، وهو هذا "[2].

القول الثاني: أن المراد بالأمة: الإمام، وإلى هذا ذهب مجاهد،حيث فسر الناس ههنا بآدم عليه السلام[3]، فيكون المعنى على هذا: كان آدم عليه السلام أمة، أي إماماً وحده، يقتدى به في الخير[4].

ولم نر هذا القول لغير مجاهد، ونسبه ابن أبي حاتم إلى الإمام الثوري بصيغة التمريض[5].

ويعترض على هذا القول: أنه لم تجر العادة بتسمية آدم عليه السلام ناساً، كما أن المعهود في إطلاق لفظ الناس شمله لمجموعة كبيرة منهم، لا فرداً واحداً منهم، فلا يصار عن هذا، ولا ينتقل إلى غيره إلا بدليل.

أما المسألة الثانية، وهي :

بيان ما كان الناس عليه، أو بعبارة أخرى: بيان ما اجتمع الناس عليه، حتى صاروا أمة واحدة. فهذا مما اختلف الناس فيه على قولين اثنين،هما:

القول الأول: أنهم كانوا على ملة الكفر.

---

(1) "تفسير الطبري"(٣٣٥/٢).

(2) "معاني القرآن"للزجاج(٢٨٢/١)، وانظر: "مجاز القرآن"لأبي عبيدة(٧٢/١)، "تهذيب اللغة"(٤٥٥/١٥)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٣١/٣)، "تفسير الخازن"(٢٠٠/١).

(3) أخرجه الطبري (٣٣٥/٢)، وابن أبي حاتم"(٣٧٥/٢)، وهو في "تفسير مجاهد"(ص١٠٤).

(4) انظر:"تفسير الطبري"(٣٣٦/٢)، "زاد المسير"(٢٢٩/١).

(5) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(٣٧٥/٢).

وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة رحمه الله تعالى، وهو قول ابن عباس -في رواية- . واختاره الواحدي والراغب الأصفهاني[١] .

وفي بيان هذه الحقبة التي كان الناس فيها على الكفر، خلاف بين أهل العلم، فقيل: هي المدة التي كانت فيها بعثة نوح ﷺ ،وقيل: بل ما كان الناس عليه قبل مبعث إبراهيم ﷺ فقد كانوا كلهم كفاراً، وولد إبراهيم في جاهلية، فبعث الله تعالى إبراهيم ﷺوغيره من النبيين.

وقيل: بعد موت نوح عليه الصلاة والسلام إلى أن بعث هود عليه الصلاة والسلام[٢].

وعلى هذا القول، نحتاج إلى تقدير في الآية الكريمة، فالمعنى: كان الناس مجتمعين على الكفر، فبعث الله لهم النبيين.

القول الثاني: أنهم كانوا على التوحيد.

وإليه هذا ذهب ابن عباس- في رواية-[٣] وقتادة[٤] والسدي[٥]. واختاره جمع من المفسرين، قال الرازي:"وهذا قول أكثر المحققين"[٦] منهم: ابن جرير الطبري والزمخشري وابن القيم وابن كثير والنسفي وأبو السعود وابن عاشور وابن سعدي[٧].

وبناء على هذا القول، فلابد من تقدير في الآية، وهو: "اختلفوا" فيكون المعنى: كان الناس على ملة واحدة، وهي ملة التوحيد، فاختلفوا، فبعث الله النبيين.

ويؤيد هذا الوجه ويرجحه ما يلي:

---

(١) انظر: "تفسير الواحدي"(١٦١/١)، "المفردات في غريب القرآن"(٢٣/١).

(٢) انظر: "تفسير السمرقندي"(١٦٦/١)، "تفسير الثعلبي"(١٣٣/٢)، "الوجيز" للواحدي(١٦١/١)، "الوسيط"للواحدي (٣١٤/١)، "تفسير البغوي"(١٨٦/١)، "المحرر الوجيز"(٢٨٦/١)، "تفسير القرطبي"(٣١/٣)، "زاد المسير"(٢٢٩/١)،"روح المعاني"(١٠١/٢).

(٣) أخرجها ابن أبي حاتم"(٣٧٦/٢)، وحكم عليها ابن القيم بالانقطاع، كما في "إغاثة اللهفان"(٢٠٤/٢).

(٤) أخرجه الطبري (٣٣٤/٢)، وابن أبي حاتم"(٣٧٧/٢).

(٥)أخرجه الطبري (٣٣٦/٢)،.

(٦) "تفسير الرازي"(١١/٦).

(٧) انظر: "تفسير الطبري"(٣٣٦/٢)، "الكشاف" (١/ ٢٨٣)، "تفسير ابن كثير"(١/ ٢٥١)، "تفسير النسفي"(١٠٢/١)، "تفسير أبي السعود"(٢١٤/١)، "التحرير والتنوير"(٣٠١/٢)، "تفسير السعدي"(ص٩٥)،"إغاثة اللهفان"(٢٠٤/٢).

- قراءة ابن مسعود ﷺ حيث قرأ: "كَانَ الناس أُمةً واحدةً فَـاختلَفُواْ فَبعـثَ اللـه النبيين"[١]. وهكذا قراءة أبي بن كعب[٢].
- جاء ما يدل على هذا التقدير، ويؤيد المعنى المذكور في آية أخرى، وهي، قوله جـل وعلا: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُواْ ﴾**(يونس:١٩).**
- الفاء في قوله:﴿ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ تقتضي أن يكون بعثهم بعد الاختلاف، ولو كانوا –الناس- قبل ذلك أمة واحدة في الكفر، لكانت بعثة الرسـل قبـل هـذا الاختلاف أولى؛ لأ م لما بعثوا عندما كان بعضهم محقاً وبعضهم مبطلاً، فلأن يبعثوا حين كان الناس كلهم مبطلين مصرين على الكفر أولى[٣].

واختلفوا في الحقبة التي كان فيها هذا الاجتماع، فقيل:

كانت بين آدم ونوح، وقيل: حين عرضوا على آدم عليه السلام وأقروا بالعبودية، وقيـل: حـين ركبوا السفينة مع نوح عليه السلام كانوا على الحق، وقيل: في عهد آدم عليه السلام [٤].

القول الثالث: أن الناس كانوا أمة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية، وهـي الاعتـراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته، وشكر نعمته، والاجتناب عن القبائح العقلية.

ذكره الرازي وغيره عن أبي مسلم الأصفهاني والقاضي أبي بكر الباقلاني[٥].

ولكن هذا القول يفتقر إلى دليل، فمن أين لنا أن الناس كانوا قروناً على التمسك بالشرائع العقلية-كما يقولون- بل هذا مما أفرزته المسائل العقلية والبحوث الكلامية.

الترجيح

---

(١) ذكرها الطبري في تفسيره (٣٣٤/٢).

(٢) أخرجها ابن أبي حاتم(٣٧٧/٢).

(٣) انظر: "تفسير الطبري"(٣٣٦/٢)، "الكشاف" (١/ ٢٨٣)، "تفسير الرازي" (٦/ ١١)،"تفسير ابن كثير"(١/ ٢٥١)، "تفسير النسفي"(١٠٢/١)، "البحر المحيط"(١٤٤/٢)، "التحرير والتنوير"(٣٠٠/٢).

(٤) انظر: "تفسير السمرقندي"(١٦٦/١)، "تفسير الثعلبي"(١٣٣/٢)، "تفسير البغوي"(١٨٦/١)،"المحرر الوجيز"(٢٨٦/١)،"تفسير القرطبي"(٣١/٣)، "زاد المسير"(٢٢٩/١)، "تفسير الرازي"(١١/٦)،"تفسير ابن كثير"(١/ ٢٥١).

(٥) انظر: "تفسير الرازي" (٦/ ١٢)، "تفسير المنار"(٢٧٨/٢).

لعل الراجح –إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد بالأمة ههنا: الجماعة؛ إذ أن تأويل الناس بآدم غير ظاهر، فلفظ الناس عند الإطلاق ينصرف إلى الجماعة والفئام من الناس، فمن فسره بآدم طولب بالبينة، وبالتالي، فما بني عليه من تأويل كان مردوداً. وتعين حمل معنى الأمة على الجماعة التي اجتمعت على شيء واحد.

ويترجح لي: أن الناس كانوا مجتمعين على التوحيد وعلى الدين الحق، لما ذكر من الوجـوه القوية في قسم الدراسة، ولأجل تلك الحجج قطع ابن القيم رحمه الله بصواب هذا القـول، وضعف سابقه جدا، فقال ~ :

"وقال ابن عباس : ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ كانوا على الإسلام كلهم، وهذا هو القول الصحيح في الآية، وقد روى عطية عن ابن عباس رضي الله عنهما: كانوا أمة واحدة كانوا كفاراً، وهذا القول ضعيف جداً، وهو منقطع عن ابن عباس، والصحيح عنه خلافه"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةً لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصۡلِحُواْ بَيۡنَ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٢٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٤] بيان المراد بالآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والله تعالى يقول:﴿ وَلَا تَجۡعَلُواْ ٱللَّهَ عُرۡضَةً لِّأَيۡمَٰنِكُمۡ أَن تَبَرُّواْ وَتَتَّقُواْ وَتُصۡلِحُواْ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ ﴾ يريد: لا تجعلوا الحلف بالله مانعاً لكم من الخير إذا حلفتم أن لا تـأتوه،

---

(١) انظر: "إغاثة اللهفان"(٢/٢٠٤).

ولكن كفروا، وائتوا الذي هو خير، وكذلك قول رسول الله ﷺ :"من حلف على شيء، فرأى غيره خيراً منه، فليكفر، وليأت الذي هو خير"[1][2].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى الآية الكريمة على عدة أقوال[3]:

القول الأول: لا تجعلوا أيمانكم بالله تعالى مانعة لكم من البر وصلة الرحم إذا حلفتم على تركها. وعلى هذا القول: تكون اللام في "لِّأَيْمَٰنِكُمْ" للتعليل، أي: ولا تجعلوا ذكر الله مانعاً بسبب أيمانكم من أن تبروا. وجملة:" أَن تَبَرُّواْ "بيان للأيمان، ويجوز أن تكون لعرضة، وهذا يلزم إثبات محذوف تقديره: "لا" بعد "أن" وقد ترك ذكرها؛ لدلالة الكلام عليها.

فمعنى: " أَن تَبَرُّواْ " أن لا تبروا، كقوله تعالى:﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾(النساء:١٧٦)أي: لئلا تضلوا.

وهذا المعنى المذكور للآية الكريمة هو قول الجمهور[4]، بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى أن السلف مجمعون أو كالمجمعين على هذا المعنى[5] .

---

(1) أخرجه مسلم بلفظ قريب من هذا اللفظ من حديث أبي هريرة ﷺ برقم (١٦٥٠)، ومن حديث عدي بن حاتم برقم (١٦٥١)، وأخرجه البخاري (٦٢٤٨) ومسلم (١٦٥٢)من حديث عبد الرحمن بن سمرة ﷺ، ولفظه:" وإذا حلفت على يمين، فرأيت غيرها خيراً منها، فكفر عن يمينك، وائت الذي هو خير".

(2) "تأويل مختلف الحديث"(٣٤/١)،"تفسير غريب القرآن"(ص٧٨).

(3) انظرها في: "تفسير السمرقندي" (١٧٤/١)، "تفسير الثعلبي"(١٦٣/٢)، "تفسير السمعاني"(٢٢٧/١)،"النكت والعيون" (٢٨٥/١)، "المحرر الوجيز"(٣٠٠/١)، "أحكام القرآن" للجصاص (٤٢/٢)، "أحكام القرآن" لابن العربي (٢٣٩/١)، "زاد المسير" (٢٥٤/١)، "الكشاف"(٢٩٥/١)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت" (٢١٧/١)، "تفسير القرطبي" (٩٧/٣)،"عمدة الحفاظ"للسمين(٥٣/٣)، "فتح القدير"(٢٣٠/١)، "تفسير المنار"(٣٦٦/٢).

(4) نسبه إليهم ابن كثير في تفسيره (٢٦٦/١)، والشوكاني في "فتح القدير"(٢٣٠/١)، وعزاه الثعلبي في تفسيره (١٦٣/٢)، إلى المفسرين، وانظر: "تفسير الثعالبي" (١٧٣/٢).

(5)"مجموع الفتاوى"(٢٧٧/٣٥)، وذكر في (٣٣٧/٣٥) أن الآثار قد تواترت عن الصحابة والتابعين وغيرهم على هذا المعنى للآية الكريمة.

ومن ذهب إليه: ابن عباس[١] و مجاهد[٢]وابن جبير[٣] وعطاء[٤] وإبراهيم[٥] والضحاك[٦] وقتادة[٧] والسدي[٨]، واختاره ابن جرير والزجاج والواحدي وابن كثير وابن سعدي[٩].

ويؤيد هذا القول ما ذكر من سبب نزول للآية الكريمة، فقد قيل:

نزلت في عبد الله بن رواحة ﷺ تنهاه عن قطيعة ختنه بشير بن النعمان، وذلك أن ابن رواحة حلف أن لا يدخل عليه أبداً، ولا يكلمه، ولا يصلح بينه وبين امرأته، ويقول: قد حلفت بالله أن لا أفعل، ولا يحل لي إلا أن أبر في يميني، فأنزل الله تعالى الآية[١٠].

وقيل: نزلت في أبي بكر حين حلف أن لا ينفق على مسطح حين خاض مع أهل الإفك[١١].

ويؤيده أيضاً: أن "عُرْضَةً " فُعلة بمعنى المفعول، كالقبضة والغرفة، فيكون اسماً لما يجعل معرضاً دون الشيء ومانعاً منه، يقال: أردت أفعل كذا، فعرض أو اعترض لي أمر كذا، فمنعني منه، واشتقاقها من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق، فيصير مانعاً للناس من السلوك والمرور، ويقال: اعترض فلان على كلام فلان، وجعل كلامه معارضاً لكلام آخر، أي: ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه. فثبت أن العرضة عبارة عن المانع[١٢].

---

(١) أخرجه ابن جرير(٤٠٠/٢)، وابن أبي حاتم(٤٠٧/٢)، والبيهقي (٣٣/١٠)، وانظر: "الدر المنثور"(٦٤٢/١).

(٢) أخرجه ابن جرير(٤٠٠/٢)، وهو في تفسير مجاهد (ص١٠٧).

(٣) أخرجه ابن جرير(٤٠٠/٢)، وابن أبي حاتم(٤٠٧/٢).

(٤) أخرجه ابن جرير(٤٠٠/٢).

(٥) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(قسم التفسير) (٨٦٨/٣) وابن جرير(٤٠١/٢).

(٦) أخرجه ابن جرير(٤٠٠/٢).

(٧) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٩٠/١) وابن جرير(٤٠٠/٢).

(٨) أخرجه ابن جرير(٤٠٠/٢) وابن أبي حاتم(٤٠٧/٢).

(٩) انظر:"تفسير الطبري" (٤٠٣/٢)،"معاني القرآن"للزجاج(٢٩٩/١)،"الوجيز"للواحدي(١٦٨/١)، "تفسير ابن كثير"(٢٦٦/١)، "تفسير السعدي"(ص١٠٠).

(١٠) ذكره الواحدي في"الوسيط"(٣٣٠/١) عن الكلبي ولم يسنده ، وكذا في"أسباب النزول"(ص١١٠). وذكره ابن حجر في "العجاب في بيان الأسباب"(٥٧٦/١).

(١١) أخرجه الطبري في تفسيره (٤٠٢/٢) عن ابن جريج مرسلاً، وذكره ابن حجر في "العجاب"(٥٧٦/١).

(١٢) انظر: "تفسير الرازي"(٦٥/٦) ، "أحكام القرآن" لابن العربي (٢٣٩/١)، "البحر المحيط"(١٨٧/٢)، "تفسير البيضاوي" (٥١١/١).

وقريب من هذا القول، قول من قال: المراد: لا تحلفوا بالله على أن لا تبروا وعلى ألا تتقـوا وتصلحوا بين الناس، لأن من معاني العرضة في كلام العرب: الشدة والقوة،ومنـه قـولهم للمرأة: عرضة للنكاح، إذا صلحت له وقويت عليه، ولفلان عرضة، أي: قوة[1]، فالحـالف يريد قوة اليمين وشدتها عندها، ليمنع نفسه ويقصرها عن أعمال الخير.

وهذان القولان متقاربان جداً، بل القول الأول متضمن لهذا القول الأخير، فإذا منع الحالف من الاستمرار في يمينه؛ -مع كون الدوام أقوى من الابتداء- فلأن يمنع من ابتداء الحلف عن البر أولى.

القول الثاني: أن معناها: لا تكثروا الحلف بالله، فالذي يجعل الله عرضة ليمينه، يكون كـثير الحلف ممتهنا ليمينه، غير معظم لها، وهذا الفعل مؤد لقلة التقوى وانعدام البر.

فالعرضة في اللغة: ما يعرض للشيء وينصب له، كالهدف للسهام، يقال: فلان عرضة للناس، إذا كانوا يقعون فيه، ويقال: جعلته عرضة لكذا، أي: نصبته له، فمن أكثر ذكر شـيء في معنى من المعاني، فقد جعله عرضة له، فنهوا أن يجعلوا عرضة لأيمانهم أي: أن يكثـروا مـن اليمين[2].

وقد ذم الله تعالى من أكثر الحلف بقوله:﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾ (القلم:١٠)، وقال تعالى:﴿ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَـٰنَكُمْ ﴾(المائدة:٨٩). وقد كانت العرب تمدح الإنسان بـالإقلال من الحلف.

وعلى هذا القول تكون " أَن تَبَرُّواْ " علة للنهي، فهو مفعول من أجله، أي: نهيتم عـن كثرة الحلف، كي تبروا، فيكون الإقلال من الحلف سبب من أسباب تحصيل البر والتقوى.

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(٤٠٢/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٦٣/٢)، "تفسير البغوي"(٢٠٠/١)،"تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت" (٢١٧/١)، "البحر المحيط"(١٨٥/٢)، "فتح القدير"(٢٢٩/١)، "تهذيب اللغة" (٢٨٩/١)"تاج العروس" (٤٠٧/١٨).

(2) انظر: "المفردات في غريب القرآن" (ص٣٣٠)، "تفسير الرازي"(٦٥/٦)، "تفسير المنار"(٣٦٦/٢)،"فتح الباري" (٥٥٨/١١)، "تهذيب اللغة" (٢٨٨/١)، "مقاييس اللغة"(٢٧٦/٤)،"لسان العرب" (١٧٨/٧).

القول الثالث[1]: المعنى: لا تحلفوا على أن تبروا وتتقوا، وافعلوا البر والتقوى دون يمين، وعلى هذا: فـ " أَن تَبَرُّواْ " هو المحلوف عليه.

وهذا المذهب في معنى الآية، هو قول ابن زيد[2] واختاره ابن جزي الكلبي[3] .

وقال الرازي عن هذا القول لما ذكره وذكر القول الأول، قال عنه: "وهو الأحسن"[4].

وقال القرطبي: "وهذا تأويل حسن"[5].

وقال الشيخ محمد عبده: "وهذا الوجه أظهر من الذي سبقه، والعرضة ذا المعـنى أكثـر استعمالاً"[6].

القول الرابع: المعنى: لا تحلفوا بالله كاذبين؛ لتتقوا المخلوقين، وتبروهم وتصـلحوا بينـهم بالكذب. روى هذا المعنى عطية عن ابن عباس.

لكن لا نجد في الآية الكريمة ذكراً للكذب، وليس من معاني العرضة في اللغة: الكذب، لكن لعل من قال ذا القول أراد: أن الإكثار من اليمين يؤدي إلى التهاون ـا واسـتخفافها، وبالتالي يقوده هذا إلى الكذب، فيلتقي هذا القول مع القول السابق.

الترجيح

الذي يترجح لي أن الآية الكريمة تحمل على جميع المعاني، إذ لا تعارض بينها، والمرجحـات حقيقة متساوية، فمعاني اللفظة كلها واردة ومناسبة للسياق، ثم إنه لا تعارض بينـها، فـلا مانع من الحمل على جميع ما ذكر، والعلم عند الله تعالى.

---

(1) انظر:"التسهيل لعلوم التـ يل"(٨٠/١)، "الكشاف"(٢٩٥/١)، "تفسير الرازي"(٦٥/٦).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤٠٧/٢).

(3) "التسهيل لعلوم التـ يل"(٨٠/١).

(4) "تفسير الرازي"(٦٥/٦).

(5) "تفسير القرطبي"(٩٧/٣).

(6) "تفسير المنار"(٣٦٦/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ۚ وَلَا تَعْزِمُوا۟ عُقْدَةَ ٱلنِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْكِتَٰبُ أَجَلَهُۥ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ (البقرة:٢٣٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٥] بيان المراد بالسر الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومن ذلك[١]: قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾ أي: نكاحاً؛ لأن النكاح يكون سرا، ولا يظهر، فاستعير له السر، قال رؤبة[٢]:

"فعف عن أسرارها بعد العسق".

والعسق: الملازمة:[٣].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن المراد بالسر ههنا النكاح، ويفهم من كلامه أنه أراد بالنكاح: الجماع، بدليل أنه قال: النكاح لا يكون إلا سراً، وهذا هو الجماع، أما الزواج، فلابد من إظهاره، ثم استشهاده بقول رؤبة، ومعناه: أي: كف عن جماعها بعد ملازمته لذلك[٤].

---

(١) يعني: الاستعارة.

(٢) نسبه لرؤبة غير واحد، انظر: "إصلاح المنطق"(ص٢١)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٣١٢/٢).

(٣) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٤١)، وانظر:"غريب الحديث"(١٧٢/٢).

(٤) قاله الطبري(٥٢٥/٢) والقرطبي في تفسيره (١٩١/٣).

لكن هذا الاحتمال -على وروده القوي- قد جاء ما يدفعه، فقد صرح رحمه الله في:"تفسير غريب القرآن"[1] بأن المراد بالآية: لا تواعدوهن بالتزويج - وهن في العدة- تصريحاً بذلك.
ولعل للشيخ في معنى الآية قولان. وأياً كان، فهما قولان قيلا في معنى الآية الكريمة.
أما تفسير السر بالوطء، فهو مما تعرفه العرب بهذا المعنى ، قال أبو بكر ابن الأنباري:
"والسر عند العرب: الجماع، قال الله عز وجل : ﴿وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ فمعناه : جماعا"[2].
قال الزمخشري: "والسر وقع كناية عن النكاح الذي هو الوطء؛ لأنه مما يسر"[3].
ويكون معنى الآية: أي لا تصفوا أنفسكم لهن بكثرة الجماع؛ ترغيبا لهن في النكاح[4].
وقد ذهب إلى هذا المعنى الشافعي رحمه الله تعالى [5].
وقال الزجاج: " وهذا القول عندي صحيح"[6].
ويشكل على هذا القول- حمله على الوطء-:أنه "ربما يوهم الرخصة في المحظور الذي هو التصريح بالنكاح"[7]؛لأن النهي عن الأخص يلزم منه إثبات الأعم. والأعم، وهو النكاح منهي عنه بنص كتاب الله تعالى.
وذهب آخرون إلى أن المراد بالسر في الآية الكريمة: النكاح، فنهوا عن التصريح بالزواج حال العدة، ويبين أبو السعود –وهو من أصحاب هذا القول- سبب تسمية النكاح سراً، فيقول:

---

(1) (ص81)، وكذا في "أدب الكاتب"(ص500).
(2) "الزاهر في معاني كلمات الناس"(311/2).
(3) "الكشاف"(311/1)، وانظر: "تفسير البغوي" (216/1)،.
(4) انظر: "تفسير السمعاني"(240/1)، "تفسير البغوي" (216/1)،"تفسير القرطبي" (191/3)، "تفسير النسفي"(115/1)،"فتح القدير"(250/1).
(5) انظر: "أحكام القرآن" للشافعي (ص190)، "الأم" (37/5)، "تفسير السمعاني"(240/1)،"تفسير البغوي" (216/1)، "تفسير القرطبي" (191/3).
(6) "معاني القرآن"للزجاج(318/1).
(7) قاله أبو السعود في تفسيره (232/1).

"والتعبير عن النكاح بالسر؛ لأن مسببه الذي هو الوطء مما يسر به، وإيثاره على اسمه؛ للإيذان بأنه مما ينبغي أن يسر به ويكتم"[1].
وإليه ذهب ابن عباس[2] ومجاهد[3] وعزى الشوكاني[4] هذا القول إلى جمهور العلماء.
وقد اختار هذا القول جمع من العلماء، منهم: الإمام أبو عبيد وأبو عبيدة والواحدي والسمعاني وابن سعدي[5].
وقيل- وهو القول الثالث-:
المراد: النهي عن المواعدة بالنكاح سراً والمرأة في عدتها، فيأخذ عليها المواثيق سراً ألا تنكح غيره إذا طهرت، فنهوا عن هذا. ونصب سراً على أنه حال.
وعزى الإمام ابن عطية هذا القول إلى جمهور أهل العلم [6]، واختاره ابن جزي الكلبي[7].
وقد يظن ظان أن هذا القول هو بمعنى القول السابق، وأن الخلاف بينهما خلاف لفظي؛ إذ المراد بالآية عند كلا الفريقين النهي عن المواعدة بالنكاح. لكن عند التأمل نجد أن بينهما فرقا واضحاً، إذ أن أصحاب القول السابق فسروا لفظة "السر" بأنها النكاح، ورأوا تسمية النكاح سراً من باب الاستعارة، أما هؤلاء، فلم يروها كذلك، بل رأوا أن لفظ النكاح المنهي عن المواعدة به محذوف، وأن لفظة السر على بابها، وأعربوها حالاً. نعم، هم متفقون فيما دلت عليه الآية وأرشدت إليه. أما في تفسير لفظة السر، فهم مختلفون، والعلم عند الله تعالى.
وقيل-وهو القول الرابع-:المراد بالسر في الآية الكريمة: الزنا. وقد جاء في لسان العرب ما يدل على أن الزنا من معاني السر، وذلك؛ لأن الزنى يتم سراً، فيقال فيه ما يقال في الوطء.

---

(1) "تفسير أبي السعود"(٢٣٢/١)، وانظر: "تفسير الرازي" (١١٤/٦).
(2) انظر:"تفسير ابن عباس-صحيفة علي بن أبي طلحة"(ص١١٢)، وأخرجه ابن جرير(٥٢٣/٢) وابن أبي حاتم(٤٣٩/٢) وعزاه في الدر (٦٩٦/١) إلى ابن المنذر.
(3) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره(٩٥/١) وفي مصنفه(٥٥/٧) والبيهقي (١٧٨/٧).
(4) انظر: "فتح القدير"(٢٥٠/١).
(5) انظر: "غريب الحديث"لابن سلام(٢٣٨/١)، "مجاز القرآن"(٧٥/١)،"الوجيز"للواحدي (١٧٤/١)، "تفسير السمعاني"(٢٤٠/١)،"تفسير السعدي"(ص١٠٥).
(6) "المحرر الوجيز"(٣١٦/١).
(7) انظر: "التسهيل لعلوم التنزيل"(٨٥/١).

وإلى هذا القول ذهب: ابـ ـن عباس-في رواية- [1] وجابر بن زيد[2] [3]وأبـ ـ ـ ـ ـو مجلز[4] [5]
والحسن[6] وقتادة[7] والضحاك[8] والنخعي[9]، واختاره ابن جرير الطبري[10].
لكن، يعكر على هذا القول: أن الزنا محرم مطلقاً، مع المعتدة وغيرها،فلا وجه لتقييده إذاً، ثم إن الآية تتحدث عن موضوع الخطبة للمرأة المعتدة، فما بال الزنا؟!! وما الذي جاء به ههنا، فموضوع الآية يرد هذا القول ويأباه. ولذا؛ قال ابن عطية:" وفي ذلك عندي نظر"[11].
وقيل-وهو القول الخامس-: المراد: هو أن يتزوجها في العدة سراً، فإذا حلت، أظهر ذلك. وهذا مذهب ابن زيد في الآية الكريمة[12].
ويشكل على هذا القول: أن الكلام في المواعدة، والآية مبتدأة ـذا :﴿وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾ وعقد النكاح ليس من هذا الباب، بل هو من باب الجزم والفعل المحقق[1].

([1]) أخرجه الطبري (٥٢٣/٢).
([2]) جابر بن زيد الأزدي اليحمدي مولاهم البصري، أبو الشعثاء، **من كبار تلامذة ابن عباس،** وكان من المتهدين في العبادة، توفي سنة ثلاث وتسعين. انظر ترجمته ومصادرها في:"سير أعلام النبلاء"(٤٨١/٤).
([3]) أخرجه ابن أبي شيبة (٥٣٥/٣) والطبري (٥٢٢/٢).
([4]) لاحق بن حميد بن سعيد السدوسي أبو مجلز البصري الأعور،سمع جمعا من الصحابة منهم ابن عمر وابن عباس وأنس ﷺ ،
قال النووي في:" ـذيب الاسماء"(٣٧٩/٢):"واتفقوا على توثيقه".توفي في خلافة عمر بن عبد العزيز.
انظر ترجمته ومصادرها في: " ـذيب الكمال"(١٧٦/٣١)، "الأنساب"(٢٣٦/٣)، "تاريخ دمشق"(٢٠/٦٤).
([5]) أخرجه الطبري (٥٢٢/٢) وابن أبي حاتم (٤٤٠/٢) والبيهقي (١٧٩/٧).
([6]) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره(٩٥/١)، والطبري (٥٢٢/٢) وابن أبي حاتم (٤٤٠/٢) والبيهقي (١٧٩/٧)، وعلقه البخاري في صحيحه بصيغة الجزم(١٩٦٩/٥).
([7]) أخرجه الطبري (٥٢٢/٢).
([8]) أخرجه الطبري (٥٢٢/٢).
([9]) أخرجه ابن أبي شيبة (٥٣٥/٣) والطبري (٥٢٢/٢).
([10]) انظر: "تفسير الطبري"(٥٢٤/٢).
([11]) "المحرر الوجيز"(٣١٦/١)، وانظر:"تفسير القرطبي" (١٩١/٣)، "أحكام القرآن" للجصاص (١٣٢/٢)، "فتح الباري" (١٨٠/٩).
([12]) انظر:" تفسير ابن كثير"(٢٨٨/١)، "المحرر الوجيز"(٣١٦/١)، "تفسير القرطبي" (١٩١/٣).

الترجيح

الذي يترجح لي والعلم عنده سبحانه وتعالى: أن المراد بالسر النكاح؛ أو يكون المراد بالسر بيان حال المواعد للمرأة، وأنه يكون سراً، لأن الآية تتحدث عن موضوع الخطبة للمـرأة المعتدة، فبين الله تعالى أنه يجوز التعريض بقوله تعالى:﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا عَرَّضۡتُم بِهِۦ مِنۡ خِطۡبَةِ ٱلنِّسَآءِ ﴾ ثم جاء بيان حكم التصريح بالخطبة وإيضاح شأنه وأنه منهي عنه بقولـه سبحانه:﴿ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا ﴾ ولا يقال: إن تحريم التصريح يؤخـذ مـن نفـي الجناح- وهو الإثم- عمن عرض في الخطبة؛ لأنه-تحريم التصريح- يكون حينئذ من قبيـل المفهوم الذي تتنازع فيه الأفهام، وتتقابل فيه الألباب، وموضوع النكاح -سيما- للمعتدة، موضوع جديد تحتاج البشرية بيانه وإيضاحه؛ بما لا يدع مجالا للتنازع، وقد كانت العـرب في الجاهلية لا ترعى شأن العدة بل لعلها لا تعرفه، ونحن نعلم أن الأمر إذا كان على هـذه الحيثية، فإن القرآن يوضحه إيضاحا شافياً ويؤكده، وتفسيرنا للسر بما ذكرناه موافق لهـذه القاعدة.

وتفسير النكاح بالوطء، ليكون المعنى: ولا تواعدوهن جماعـاً، يـوهم جـواز التصـريح بالخطبة؛لأنه من المتقرر عند أهل العلم:أن نفي الأخص يستلزم إثبات الأعم.

([1]) انظر: "المحرر الوجيز"(٣١٦/١)، "تفسير القرطبي" (١٩١/٣).

وأما تفسير النكاح بالزنا ففيه بعد لا يخفى، كما ذكر، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (البقرة:٢٣٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٦] من الذي بيده عقدة النكاح؟

قال ابن قتيبة:

"﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ يعني: الزوج، وهذا في المرأة تطلق من قبل أن يدخل ا، وقد فرض لها المهر، فلها نصف ما فرض لها، إلا أن به، أو يتمم لها الزوج الصداق كاملاً.

وقد قيل: إن الذي بيده عقدة النكاح: الأب، يراد: إلا أن يعفو النساء عما يجب لهن من نصف المهر، أو يعفو الأب عن ذلك، فيكون عفوه جائزا عن ابنته"[1].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في الذي بيده عقدة النكاح، فيحق له العفو، وكان خلافهم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: هو الزوج.

وإلى هذا ذهب علي بن أبي طالب[2] وابن عباس -في رواية-[3] وطاووس[4] ومجاهد[5] وسعيد بن جبير[6] وسعيد بن المسيب[7].

واختاره ابن جرير والسمرقندي والواحدي وأبو السعود[8].

قال ابن كثير: "قلت: وهذا هو الجديد من قولي الشافعي، ومذهب أبي حنيفة وأصحابه والثوري وابن شبرمة والأوزاعي وابن حزم" [9].

وهو مذهب الحنابلة[1].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٨٢).

(2) أخرج الطبري في تفسيره (٥٤٣/٢) أن علياً ﷺ سأل شريحاً عن الذي بيده عقدة النكاحن فقال: هو الولي، فقال علي: لا، ولكنه الزوج، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤٤٥/٢) بلفظ قريب من هذا اللفظ .

وتفسير علي ﷺ لمن بيده عقدة النكاح بالزوج، قد عزاه في"الدر المنثور" (٦٩٩/١) إلى وكيع وسفيان والفريابي وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وابن جرير وابن أبي حاتم والدارقطني والبيهقي.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة (٥٤٥/٣) والطبري(٥٤٦/٢)، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم (٤٤٥/٢).

(4) أخرجه الطبري (٥٤٣/٢)، والدارقطني(٢٨٠/٣).

(5) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢٨٤/٦) وابن أبي شيبة (٥٤٤/٣) والطبري (٥٤٣،٥٤٧/٢)،

(6) أخرجه سعيد بن منصور (٨٨٧/٣-قسم التفسير) وعبد الرزاق في مصنفه (٢٨٤/٦) وابن أبي شيبة (٥٤٤/٣) والطبري (٥٤٧/٢).

(7) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢٨٤/٦) وابن أبي شيبة (٥٤٤/٣) والطبري (٥٤٧/٢)، والدارقطني(٢٨١/٣).

(8) انظر: "تفسير الطبري"(٥٤٩/٢)، "تفسير السمرقندي"(١٨٢/١)، "تفسير الواحدي"(١٧٥/١)، "تفسير أبي السعود" (٢٣٥/١).

(9) "تفسير ابن كثير"(٢٩٠/١)، وانظر: "مختصر المزني"(١٨٣/١)، "أحكام القرآن" للجصاص(١٥١/٢)، "الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي"(ص٣٢٠)، "الكشاف" (٣١٣/١)، "تفسير البيضاوي"(٥٣٥/١)، "تفسير النسفي"(١١٦/١)، وسنن البيهقي (٢٥٢/٧)، "المحلى"(٥١٣/٩).

ومأخذ هذا القول[٢]:

- أن الذي بيده عقدة النكاح حقيقة هو الزوج، فإن بيده عقدها وإبرامها ونقضها وإدامها.
- أنه لا يجوز للولي كائنا من كان أن يهب شيئاً من مال موليته قبل الطلاق، فكذلك بعده، كما أنه لا يجوز لأحد الهبة من مال الغير، فلا يجوز للأخ والابن أن يهب أو يعفو من مال موليته، ونقل غير واحد الإجماع على هذا[٣].
- أن الذي بيد الولي هو عقد النكاح، فإذا عقد حصلت العقدة؛ لأن بناء الفعلة يدل على المفعول، كالأكلة واللقمة، وأما المصدر، فالعقد، كالأكل واللقم، ففرق بين العقدة والعقد، فالعقد فعل العاقد، ثم من المعلوم أن العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي[٤].
- على هذا القول تصبح القسمة حاصرة في أصحاب الحق، فإما أن تعفو المرأة، أو يعفو الزوج، وأما إن قلنا هو الولي، فقد خرج الزوج، مع قدرته على العفو.

ويشكل على هذا القول: أن العفو غير معقول من الزوج، لأن الزوج بين حالين: إما أن يعطي الواجب عليه، وهو بذل نصف المهر المسمى، وهذا هو الحق والواجب للمرأة، أو أنه يبذل لها جميع ما سمى، أي: يبذل النصف الواجب ويزيد عليه النصف الآخر فضلاً منه، فهذه الزيادة لا تسمى عفواً؛ لأن العفو لا يطلق على الزيادة[٥].

وأجيب أن تسمية الزيادة عفو-وإن كان خلاف الظاهر- لكن لما كان الغالب أنهم يسوقون المهر كاملا عند العقد، كان العفو معقولاً؛ لأنه تركه لها، ولم يسترجع النصف منه.

---

(١) "الكافي في فقه ابن حنبل"(١٠٣/٣)، "المغني"(١٩٤/٧)، "شرح الزركشي"(٤٣٧/٢)، "شرح منتهى الإرادات"(١٩/٣).

(٢) انظرها في: "المحرر الوجيز"(٣٢١/١)، "تفسير الرازي" (١٢٢/٦)، "تفسير ابن كثير"(٢٩٠/١)، "فتح القدير"(٢٥٤/١)، "تفسير السعدي"(ص١٠٥)، "شرح منتهى الإرادات"(١٩/٣).

(٣) منهم الإمام الطبري في تفسيره(٥٤٩/٢)، والقرطبي في تفسيره (٢٠٧/٣)، وانظر:"تفسير الثعلبي"(١٩٣/٢)، "فتح القدير"(٢٥٤/١).

(٤) انظر: "غريب الحديث" للخطابي (٣١٨/٢).

(٥) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٢١/١)،"الكشاف" (٣١٣/١)، "فتح القدير"(٢٥٤/١).

القول الثاني: أنه الولي.

وينسب هذا القول إلى ابن عباس[١]، وكان يقول به شريح، فأنكر عليه الشعبي فتركه[٢]، وهو قول أصحاب عبد الله بن مسعود ﵁[٣] والحسن[٤]، كما أنه مذهب مالك وقول الشافعي في القديم، واختاره السمعاني والزمخشري[٥].

ومأخذ هذا القول[٦]:

- أن الولي هو الذي أكسبها المهر بأن عقد لها، فله التصرف فيه بخلاف سائر مالها. وهذا يقتضي صحة عفو الولي وإن كانت شديدة.
- أن قوله: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ يعني: في الحال، والزوج ليس بيده بعد الطلاق عقدة النكاح، فتعين أن يكون الولي.
- أن الله تعالى قال: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ ومعلوم أنه ليس كل امرأة تعفو، فإن الصغيرة والمحجور عليها لا عفو لهما، فبين الله القسمين، فقال: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ﴾ أي: إن كن لذلك أهلاً ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ وهو الولي؛ لأن الأمر فيه إليه.
- أن الله تعالى خاطب الأزواج بخطاب المواجهة بقوله: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ ثم خاطب النساء بقوله: ﴿

---

(١) نسبه البغوي في تفسيره(٢١٩/١)، ورواه عنه ابن أبي حاتم (٤٤٥/٢)، والبيهقي (٢٥٢/٧) والدارقطني(٢٨٠/٣).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (٥٤٣/٢).

(٣) انظر: تفسير الطبري(٥٤٣/٢).

(٤)أخرجه ابن أبي شيبة (٥٤٥/٣) وابن جرير(٥٤٤/٢)، والبيهقي (٢٥٢/٧).

(٥) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٢٠/١)، "تفسير السمعاني"(٢٤٢/١)،"الكشاف" (٣١٣/١)، "أحكام القرآن" للجصاص(١٥١/٢).

(٦) انظرها في: "التسهيل لعلوم التنزيل"(٨٦/١)، "تفسير ابن كثير"(٢٩٠/١)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٢٩٥/١)،"تفسير القرطبي"(٢٠٧/٣)، "فتح القدير"(٢٥٤/١)، "الكافي في فقه ابن حنبل"(١٠٣/٣).

﴿ إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ ﴾ ثم قال: ﴿ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ وهذا خطاب لغائب، فلزم أن يكون غير الزوج؛ لأنه خوطب قبل بخطاب الحاضر.

ويشكل على هذا القول أمران اثنان، هما:

- كون عقدة النكاح بيد الزوج لا بيد الولي.
- أنه ليس للولي أن يعفو عن الزوج مما لا يملكه، وهو لا يملك من مال موليته شيئاً.

القول الثالث: أنه أبو البكر.

قال ابن الجوزي: "روي عن ابن عباس[1] والزهري[2] والسدي[3] في آخرين"[4].

وهو الذي نص عليه مالك في الموطأ، وبه قال الليث بن سعد[5].

ويشكل على هذا القول: أن يقال: ما الذي يخصص بعض الأولياء دون بعض، وكلهم بيده عقدة النكاح، ومعلوم أن التخصيص بدون دليل لا يقبل.

الترجيح

الذي يترجح لي ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن الذي بيده عقد النكاح هو الزوج؛ لأن هذا المعنى فيه حقيقة، وليس مجازاً، فهو الذي بيده عقدها وإبرامها ونقضها واستمرارها، وحمل المعاني على الحقيقة أولى من حملها على المجاز. ويؤيده، أنا لم نجد دليلاً واحدا –غير هذا الدليل المتنازع فيه- يدل على أن للولي أن يعفو من مال موليته، بل نجد الأدلة تنص على المنع، وأن أحداً لا يملك هذا، فوجب رد المتشابه إلى المحكم، وهذا في الحقيقة هو أقوى الأدلة.

---

(1) أخرج ابن جرير(٥٤٣/٢) والبيهقي (٢٥٢/٧) عن ابن عباس: ﴿ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ هو أبو الجارية البكر، جعل الله سبحانه العفو إليه ليس لها معه أمر إذا طلقت، ما كانت في حجره". وهو في صحيفة علي بن أبي طلحة(ص١١٤).

(2) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢٨٣/٦) وابن أبي شيبة (٥٤٦/٣) وابن جرير(٥٤٤/٢).

(3)أخرجه ابن جرير(٥٤٥/٢).

(4) "زاد المسير"(٢٨١/١)، وانظر: "تفسير الطبري" (٥٤٣/٢)، "تفسير ابن أبي حاتم" (٤٤٥/٢)،"المحرر الوجيز"(٣٢٠/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٨٦/١)، "تفسير السمعاني"(٢٤٢/١).

(5) انظر: "موطأ مالك" (٥٢٧/٢)، "الكافي" لابن عبد البر(٢٥٤/١)، "شرح الزرقاني" (١٧١/٣).

ويجاب عن أدلة من قال بالقول الثاني، بأن يقال أما دليلهم الأول: وهو أن الولي هو الذي أكسبها المهر بعقده لها، فهذا صحيح، فهو يملك العقد، دون العقدة، فهو لا يستطيع أن يطلقها من زوجها، ولا أن يخلعها من زوجها على شيء من مالها، بل لا يستطيع أن يضع شيئاً من المهر، ولا أن يزوجها بمهرٍ أقل مما تريده هي، فهو لا يملك إذا شيئاً من عقدة النكاح، وفرق بين عقد النكاح، وعقدة النكاح، كما سبق.

وأما دليلهم الثاني: الزوج لا يملك بعد الطلاق عقدة النكاح، فعنه جوابان:

- أولهما: أن معنى ذلك: أو يعفو الذي بيده عقدة نكاحه، وإنما أدخلت الألف واللام في النكاح بدلاً من الإضافة إلى الهاء، كما قال الله تعالى ذكره: ﴿ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ (النازعات:٤١) بمعنى: فإن الجنة مأواه[1].
- ثانيهما: أن هذا باعتبار ما كان، كما في قوله:﴿ وَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴾ (الأعراف:١٢٠).

وأما دليلهم الثالث، فيجاب عنه بجوابين اثنين:

- أن الآية تتحدث عن النساء، ولفظ النساء يطلق على المرأة البالغة لا على الصغيرة، فموضوع الحديث النساء، وليس الصبايا[2].
- أن الغالب في المعقود عليها أن تكون بالغة، هذا هو الغالب، وقل وندر العقد على صبية صغيرة، لا تعقل، وحمل الألفاظ على الغالب هو الأولى، لا حملها على القليل النادر، إذ النادر لا حكم له.

وأما دليلهم الرابع، فلا يسلم لهم؛ لأن العدول عن خطاب الحاضر إلى الغائب أسلوب قرآني معروف له فوائده من جذب انتباه السامع وقطع السآمة عليه، وغير ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ ﴾ (يونس:٢٢)[3].

([1]) وهذا ما أجاب به الإمام الطبري في تفسيره (٢/٥٥٠)، وانظر:"تفسير القرطبي" (٣/٢٠٧).

([2]) وهذا جواب الإمام الطبري رحمه الله تعالى في تفسيره(٢/٥٥٠).

([3]) انظر:" المغني"(٧/١٩٥)،"المبدع" (٧/١٥٧).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾ (البقرة:٢٣٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٧] بيان المراد بالصلاة الوسطى.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"الصَّلاَةِ الْوُسْطَى" صلاة العصر؛ لأ ا بين صلاتين في النهار، وصلاتين في الليل"[١].

الدراسة:

اختلف العلماء في المراد بالصلاة الوسطى، وكان هذا الاختلاف من عصـر الصـحابة ﷺ يقول سعيد بن المسيب ~ :"كان أصحاب رسول الله ﷺ فيها هكـذا في الاخـتلاف، وشبك من أصابعه"[٢]. ولم يزل الاختلاف قائما بين أهل العلم، يقول العلامة ابن كثير: "ولم يقع الإجماع على قول واحد، بل لم يزل النزاع فيها موجوداً، من زمان الصحابة وإلى الآن"[٣].

وكان الخلاف بين أهل العلم في تعيين الصلاة الوسطى على عشرين قولاً[١]، أقواها يحصر في عشرة أقوال[٢]، هي:

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص٨٢-٨٣)وانظر: "غريب الحديث"(٢٢/١).

([٢]) أخرجه الطبري (٥٦٦/٢).

([٣])"تفسير ابن كثير"(٢٩٢/١).

أولها:أ ا العصر.

وإلى هذا ذهب الجمهور[3]، قال الإمام الترمذي في سننه:

"وهو قول أكثر العلماء من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم"[4].

قال البغوي: "وذهب الأكثرون إلى أ ا صلاة العصر"[5].

وقال ابن عبد البر: "وهو قول الشافعي وأبي حنيفة وأصحا م وأكثر أهل الأثر"[6].

قال القاضي أبو محمد ابن عطية: "وعلى هذا القول: جمهور الناس، وبه أقول"[7].

وممن قال به من الصحابة رضي الله عنهم:

علي[8] وابن مسعود[9] وأبي بن كعب[10] وأبي هريرة[11] وأبي سعيد الخدري[1] وحفصة[2] وحفصة[2] وأم سلمة[3] وابن عمر[4] وابن عباس[5] وعائشة[6] .

---

(1) كما أحصاها الحافظ ابن حجر في الفتح(١٩٦/٨-١٩٧)، وقال:"وجمع الدمياطي في ذلك جزءا مشهورا سماه:" كشف الغطا عن الصلاة الوسطى" فبلغ تسعة عشر قولاً".وذكره ابن حيان في تفسيره(٢٥٠/٢) باسم"كشف المغطى في تبيين الصلاة الوسطى".

(2) انظرها في: "تفسير الطبري"(٥٥٤/٢)، "المحرر الوجيز"(٣٢٢/١)، "تفسير البيضاوي"(٥٣٦/١)، "تفسير القرطبي" (٢٠٩/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٨٦/١)، "تفسير السمعاني"(٢٤٢/١)، "الكشاف"(٣١٥/١)، "تفسير الرازي" (١٢٥/٦)،"تفسير ابن كثير"(٢٩٢/١)،" أحكام القرآن" لابن العربي(٢٩٩/١)، "تفسير السمرقندي"(١٨٢/١)،"تفسير النسفي"(١١٧/١)، "البحر المحيط"(٢٤٩/٢)،"تفسير أبي السعود"(٢٣٥/١)، "روح المعاني" (١٥٦/٢)، "الاستذكار" (١٨٩/٢)، "فتح الباري" (١٩٦/٨)، "نيل الأوطار"(٣٩٣/١).

(3) نسبه إليهم غير واحد منهم: الشوكاني في "فتح القدير"(٢٥٦/١)، والنسفي في"تفسير النسفي"(١١٧/١).

(4) "سنن الترمذي"(٣٤٢/١).

(5) "تفسير البغوي"(٢٢٠/١).

(6) "الاستذكار"(١٩١/٢)، وانظر:"التمهيد"(٢٨٩/٤).

(7) "المحرر الوجيز"(٣٢٣/١).

(8) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٨٩٩/٣- قسم التفسير) وعبد الرزاق في مصنفه(٥٧٦/١) وابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) والطبري"(٥٥٤/٢). وهذا هو الصحيح عن علي رضي الله عنه، قال القرطبي في تفسير (٢١١/٣): "والصحيح عن علي أ ا العصر، وروى عنه ذلك من وجه معروف صحيح".وهكذا قال البيهقي في سننه(٤٦٠/١).

(9) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٤٤/٢).

(10) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٤٥/٢).

(11) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٩٠٢/٣- قسم التفسير) وعبد الرزاق في مصنفه(٥٧٦/١)وابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) والطبري"(٥٥٤/٢).

وهو مذهب أحمد بن حنبل، واختاره الطبري والبيضاوي وأبو السعود وابن سعدي(٧).

- ويدل لهذا القول: ما رواه علي ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول يـوم الأحـزاب:" شغلونا عن الصلاة الوسطى: صلاة العصر، ملأ الله قبورهم وبيو م ناراً"(٨).
- وروى ابن مسعود عن النبي ﷺ :" أ ا صلاة العصر"(٩).
- وروى مسلم من حديث البراء بن عازب ﷺ قال نزلت هذه الآية:"حافظوا علـى الصلوات وصلاة العصر" فقرأناها ما شاء الله، ثم نسخها الله، فـ لـت: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ "(١٠).

قالوا:فهذه نصوص في المسألة بينة الدلالة واضحة الحجة على أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر.

---

(١) أخرجه الطبري"(٥٥٥/٢)،

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٤٤/٢).

(٣) أخرجه الطبري"(٥٥٥/٢).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه(٥٧٦/١) والطبري"(٥٥٥/٢)، وهذا هو الصحيح عنه. قاله ابن كثير في تفسيره (٢٩٢/١).

(٥) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٩١٦/٣- قسم التفسير) و ابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) والطبري"(٥٥٤/٢)، وهذا هو الصحيح عنه قاله ابن كثير في تفسيره (٢٩٢/١).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٤٦،٢٤٤/٢)، وهي الرواية الصحيحة عنها كما قال ابن كثير(٢٩٢/١).

(٧) "تفسير الطبري"(٥٦٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(٥٣٦/١)، "تفسير أبي السعود"(٢٣٥/١)، "تفسير السعدي"(ص١٠٦).

(٨) أخرجه ذا اللفظ مسلم (٦٢٧)، وأخرجه البخاري(٦٠٣٣) ومسلم(٦٢٧) بدون ذكر صلاة العصر، لكن السياق دال عليها.

(٩) رواه الترمذي (١٨١) من طريق: محمد بن طلحة بن مصرف، عن زبيد بن الحارث، عن مرة بن شراحيل الهمداني، عن عبد الله به. وهذا إسناد صحيح رجاله رجال مسلم، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

و ذا الإسناد أخرج مسلم رحمه الله تعالى في صحيحه(٦٢٨) حديث ابن مسعود بلفظ:" حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس أو اصفرت فقال رسول الله ﷺ :"شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، ملأ الله أجوافهم وقبورهم ناراً، أو قال حشا الله أجوافهم وقبورهم ناراً".

ورواه ابن حبان (٤١/٥) بإسناد آخر.

(١٠) أخرجه مسلم (٦٣٠).

القول الثاني: أ ا الفجر.

روي عن علي في رواية[1] وجابر بن عبد الله[2] وأبي أمامة[3] وابن عمر[4] وابن عبـاس في في رواية[5].

وإليه ذهب الإمام مالك[6]، وهو الذي نص عليه الشافعي رحمه الله[7]. واختـاره الإمـام الواحدي[8].

واستدل أرباب هذا القول:

- بما رواه أبو العالية، قال: صليت مع أصحاب رسول الله ﷺ: الغداة، فقلت لهم: أيما الصلاة الوسطى، فقالوا: التي صليت قبل[9].
- ولأن صلاة الفجر بين صلاتي ليل وصلاتي ار، قال ابن عباس: قال: هـي صـلاة الصبح وسطت، فكانت بين الليل والنهار[10]. ولأ ا بين صلاتين تجمعان.

([1]) أخرجها ابن عبد البر في"الاستذكار"(١٨٩/٢)، وقال:"ولا يوجد هذا القول في الصلاة الوسطى عن علي إلا من طريق حسين بن عبد الله بن ضميرة عن أبيه عن جده ضميرة بن أبي ضميرة عن علي ﷺ وحسين هذا، متروك الحديث، مجمع على ضعفه... والمحفوظ المعروف عن علي أ ا صلاة العصر".

([2]) أخرجه الطبري (٥٦٥/٢).

([3]) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) وابن أبي حاتم (٤٤٨/٢).

([4]) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٩٠٩/٣- قسم التفسير) وابن أبي شيبة (٢٤٥/٢) والبيهقي (٤٦١/١).

([5]) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٩١٤/٣- قسم التفسير) وابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) والطبري (٥٦٤/٢) والبيهقي والبيهقي (٤٦١/١)، وقال ابن عبد البر في"الاستذكار"(١٨٩/٢):"وهذا صحيح عن ابن عباس من وجوه صحاح ثابتة عنه".

([6]) انظر : "الاستذكار"(١٩٠/٢).

([7]) انظر:"أحكام القرآن" للشافعي(ص٥٩-٦٠) ومع نصه رحمه الله، فقد اعتبر بعض الشافعية مذهبه هو القول الأول، وليس هذا القول؛ لأنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي. انظر: "الحاوي الكبير"(٨/٢)، "تفسير ابن كثير"(٢٩٥/١).

([8]) "تفسير الواحدي"(١٧٦/١).

([9]) أخرجه الطبري (٥٦٥/٢).

([10]) أخرج بمعناه الطبري (٥٦٥/٢).

- ويؤيد هذا التأويل من الت يل -ما يدل على التخصيص والتفضيل- قوله تعالى: ﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِۖ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾ (الإسراء:٧٨) يعـني: تشـهده ملائكة الليل وملائكة النهار.
- واستدل الشافعي بقوله تعالى:﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ ﴾ (البقرة:٢٣٨) والقنـوت عنده في الفجر[١].

وهذان القولان هما أقوى الأقوال في المسألة، وبينهما معترك ال ال، كما قال غير واحد من أهل العلم[٢].

القول الثالث: أ ا الظهر.

روي عن ابن عمر[٣] وزيد بن ثابت[٤] وأسامة بن زيد[٥] وأبي سعيد الخدري[٦] وعائشة في في رواية[٧] واستدل أصحاب هذا القول:

- بما رواه زهرة [٨] قال: كنا جلوسا عند زيد بن ثابت، فأرسلوا إلى أسامة، فسـألوه عن الصلاة الوسطى، فقال: هي الظهر، كان رسول الله ﷺ يصليها بالهجير[٩].

---

(١) انظر: "تفسير القرطبي" (٢١١/٣)، "تفسير البغوي"(٢٢٠/١)،"تفسير ابن كثير"(٢٩٢/١).

(٢) منهم ابن عبد البر في"الاستذكار" (١٩٢/٢)، وابن كثير في تفسيره (٢٩٥/١).

(٣) أخرجه الطبري (٥٦١/٢،٥٦٢)، والبيهقي في سننه (٤٥٨/١).

(٤) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه(٥٧٧/١) وابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) والطبري (٥٦١/٢) وابن أبي حاتم (٤٤٨/٢)، (٤٤٨/٢)، والضياء في "المختارة"(٩٨/٤).قال ابن عبد البر في "الاستذكار"(١٩٠/٢):"وهو أثبت ما روي عنه في ذلك".

(٥) سيأتي تخريجه في حاشية(١٠) من هذه الصفحة.

(٦)أخرجه البيهقي في سننه (٤٥٨/١).

(٧) أخرجها عبد الرزاق في مصنفه(٥٧٧/١).

(٨) هكذا غير منسوب، قال ابن حجر في "تقريب التهذيب"[٢٠٤١] :"زهرة عن زيد بن ثابت مجهول من الثالثة". وانظر: " ذيب الكمال"(٤٠١/٩).

(٩) أخرجه الطيالسي (٨٧/١) وابن أبي شيبة (٢٤٤/٢) والنسائي في الكبرى (١٥٢/١) والبيهقي في سننه (٤٥٨/١) (٤٥٨/١) والضياء في "المختارة"(٩٨/٤).

- عن زيد بن ثابت ﵁ قال: كان رسول الله ﷺ يصلي الظهر بالهـاجرة، ولم يكـن يصلي صلاة أشد على أصحاب رسـول الله ﷺ منـها، فـنزلـت: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ وقال: إن قبلـها صـلاتين، وبعدها صلاتين[1].

ولكن يناقش هذا الحديث بأنه فهم صحابي، وليس من قوله ﷺ، فلا تعـارض بـه السنة الصحيحة، قال الملا علي قاري:

" والظاهر أن هذا اجتهاد من الصحابي نشأ من ظنه أن الآية نزلت في الظهر ، فـلا يعارض نصه عليه الصلاة والسلام إ ا العصر"[2].

ويؤيده رواية الطحاوي- وقد أشرنا إليها- "لأن قبلها صلاتين، وبعدها صلاتين".

قال الشوكاني:

" والأثران استدل ما من قال إن الصلاة الوسطى هي الظهر، وأنت خبير بأن مجرد كون صلاة الظهر كانت شديدة على الصحابة لا يستلزم أن تكون الآية نازلة فيها، غاية ما في ذلك: أن المناسب أن تكون الوسطى هي الظهر، ومثل هذا لا يعارض به تلك النصوص الصحيحة الصريحة الثابتة في الصحيحين وغيرهما من طرق متعددة قد قدمنا لك منها جملة نافعة، وعلى فرض أن قول هذين الصحابيين تصريح ببيان سبب

([1]) أخرجه أحمد (١٨٣/٥) وأبو داود (٤١١) والنسائي في الكبرى (١٥٢/١) والطبري في تفسيره (٥٦١/٢) والبيهقي في سننه (٤٥٨/١) والطحاوي في"شرح معاني الآثار"(١٦٧/١) والطبراني (١٢٥/٥) والبغوي في "شرح السنة" (٢٣٦/٢) جميعهم من طريق:

شعبة، قال: حدثني عمرو بن أبي حكيم، قال سمعت الزبرقان، يحدث عن عروة بن الزبير، عن زيد بن ثابت قال(فذكره).

وهذا إسناد صحيح، رواته كلهم ثقات:

الزبرقان هو ابن عمرو بن أمية ويقال بن عبد الله بن عمرو بن أمية ثقة من السادسة، قاله ابن حجر في"التقريب"[١٩٨٧].

عمرو بن أبي حكيم هو الواسطي وثقه النسائي، وقال ابن حجر في"التقريب"[٥٠١٣]: ثقة من السادسة، وانظر: " ذيب الكمال"(٥٨٩/٢١).

وصححه الألباني في صحيح أبي داود.

([2]) "مرقاة المفاتيح"(٣٠٩/٢).

الـ ول، لا إبداء مناسبة فلا يشك من له أدنى إلمام بعلوم الاستدلال أن ذلك لا ينتهض لمعارضة ما سلف"[١].

القول الرابع: أنها المغرب. روي عن ابن عباس[٢].

والحجة لهم: أن المراد بالوسطى المتوسطة في المقدار، وهذا يصدق على صلاة المغرب فحسب، فهي متوسطة في عدد الركعات ليست بأقلها ولا أكثرها، وهي متوسطة من جهة السر والجهر، فبعدها صلاتا جهر وقبلها صلاتا سر.

القول الخامس: أنها العشاء الأخيرة.

قال الإمام البغوي :"ولم ينقل عن السلف فيها شيء، وإنما ذكرها بعض المتأخرين"[٣].

وحجة أهل هذا القول: أنها بين صلاتين لا تقصران، وتجيء في وقت نوم، ويستحب تأخيرها وذلك شاق، فوقع التأكيد في المحافظة عليها.

القول السادس: هي صلاة الجمعة؛ لأنها خصت بالجمع لها والخطبة فيها،وجعلت عيداً.

القول السابع: أنها الصبح والعصر معاً.

واحتج أهل هذا القول بما ورد عن رسول الله ﷺ بفضل هاتين الصلاتين، وكأنهم رأوا أن الوسطى بمعنى الفضلى، ورأوا أن أفضلها هاتان الصلاتان، فمن الأحاديث المشار إليها:

- ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه مرفوعاً:"يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار"الحديث[٤].
- وروى جرير بن عبد الله قال كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال:" أما إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروبها"[٥] يعني الفجر والعصر.

---

(١) "نيل الأوطار"(٤٠١/١)، وانظر: "عون المعبود"(٥٩/٢)، "تحفة الأحوذي"(٤٥٧/١).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (٤٤٨/٢)، وحسن إسناده الحافظ ابن حجر في"فتح الباري"(١٩٦/٨).

(٣)"تفسير البغوي"(٢٢١/١).

(٤) أخرجه البخاري(٥٣٠) ومسلم(٦٣٢).

(٥) أخرجه البخاري(٥٢٩) ومسلم(٦٣٣).

- وعن أبي موسى الأشعري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:"من صلى البردين دخل الجنة"[1].

القول الثامن: أنها العشاء والصبح.

وكأن أصحاب هذا القول نزعوا إلى ما نزع إليه أصحاب القول السابق، فرأوا أن أفضل الصلوات هاتان الصلاتان، ولذلك هما أثقل الصلاة على المنافقين، وقال ﷺ :"ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبوا"[2].

القول التاسع: أنها الصلوات الخمس بجملتها.

ويروى هذا القول عن ابن عمر[3].

ووجه هذا القول: أن قوله تعالى:﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ ﴾ يعم الفرض والنفل، ثم خص الفرض بالذكر[4].

واختار هذا القول الإمام ابن عبد البر[5]، واستغرب هذا منه ابن كثير رحمه الله تعالى، فقال: فقال:

" والعجب أن هذا القول اختاره الشيخ أبو عمرو النمري إمام ما وراء البحر، وإنها لإحدى الكبر؛ إذ اختار مع اطلاعه وحفظه ما لم يقم عليه دليل من كتاب ولا سنة ولا أثر"[6].

قال الإمام النووي:

"ومن قال: هي جميع الخمس، فضعيف أو غلط؛ لأن العرب لا تذكر الشيء مفصلاً، ثم تجمله، وإنما تذكره مجملاً، ثم تفصله، أو تفصل بعضه تنبيهاً على فضيلته، والله أعلم"[7].

---

(1) أخرجه البخاري(٥٤٨) ومسلم(٦٣٥).

(2) أخرجه البخاري(٦٢٦) ومسلم(٦٥١) من حديث أبي هريرة ﷺ .

(3) أخرجه الطبري (٥٦٥/٢) وابن أبي حاتم (٤٤٨/٢)، قال ابن كثير في تفسيره (٢٩٥/١):"وفي صحته أيضاً نظر". وحسن إسناده الحافظ في الفتح (١٩٦/٨).

(4) انظر: "تفسير القرطبي"(٢١٢/٣).

(5) انظر: "الاستذكار"(١٩٣/٢).

(6) "تفسير ابن كثير" (٢٩٥/١).

(7) "شرح النووي على صحيح مسلم"(١٢٩/٥).

القول العاشر: أ ا غير معينة، وأن الله تعالى خبأها في الصلوات، كما خبأ ليلة القـدر في رمضان وكما خبأ ساعة يوم الجمعة، وساعات الليل المستجاب فيها الدعاء؛ ليقوموا بالليل في الظلمات لمناجاة عالم الخفيات.

قال الإمام ابن كثير:

"ويحكى هذا القول عن سعيد بن المسيب وشريح القاضي ونافع مولى ابن عمر والربيع بـن خثيم، ونقل أيضا عن زيد بن ثابت، واختاره إمام الحرمين الجويني في ايته"[١].

واختاره ابن أبي زمنين والقرطبي في تفسيره[٢]، ونسبه للإمام مسلم[٣].

واستدل من ذهب إلى هذا القول:

- بما رواه مسلم في صحيحه في آخر الباب عن البراء بن عازب ﷺ قال: نزلت هذه الآية حافظوا على الصلوات وصلاة العصر، فقرأناها ما شـاء الله ثم نسـخها الله، فـ لـت: ﴿ حَـٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ فقال رجل: هي إذا صلاة العصـر، قـال البراء: قد أخبرتك كيف نزلت، وكيف نسخها الله تعالى، فلزم من هذا أ ا بعد أن عينـت نسخ تعيينها، وأ مت، فارتفع التعيين والله أعلم.

- وقالوا: وجدنا الأدلة متعارضة مع عدم الترجيح، فلم يبق إلا المحافظة على جميعها وأدائها في أوقا ا والله أعلم[٤].

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السالفة ما ذهب إليه أصحاب القول الأول مـن أن الصـلاة الوسطى هي صلاة العصر، وسبب هذا الترجيح: تفسير النبي ﷺ لها بذلك، فقوله مقدم على قول كل أحد، ولذا؛ فقد ذهب إليه الجمهور من العلماء، ومن لم يذهب إليه من أهل العلم،

---

(١) "تفسير ابن كثير"(٢٩٥/١).

(٢) "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٤٠/١)، "تفسير القرطبي"(٢١٢/٣).

(٣) قال: لأنه أتى ذا الحديث-حديث البراء- في آخر الباب.

(٤) وهذا من أدلة القرطبي في تفسيره (٢١٢/٣).

فلعله لم يبلغه الحديث، أو لم يصح عنده[1]، أو لغير ذلك من الأسباب التي لأجلها لم يأخذ بالحديث، لكن من صح عنده لم يعده إلى غيره، ولم يخالفه لقول أحد من الناس.

والناظر في حجج الأقوال الأخرى يرى جلها تستدل لما ذهبت إليه بما ثبت من فضائل لتلك الصلاة المعينة، وهذا في الحقيقة خارج عن موطن الن اع، فليس الخلاف في ثبوت فضل تلك الصلاة، بل في كو ا هي الصلاة الوسطى، وفرق بين الأمرين، فثبوت الفضل لصلاة معينة، لا يلزم منه أ ا هي الصلاة الوسطى، فما ثبت مثلاً من فضل لصلاة الفجر، لا يعني أ ا هي الصلاة الوسطى، وهكذا القول في باقي الصلوات، وما من صلاة إلا وقد جاء ما يدل على فضلها وم لتها على وجه الخصوص، مع دخولها في الفضل العام. ولولا أنه جـاء تفسـير الصلاة الوسطى صريحاً بأ ا العصر، لما كان الفضل الوارد فيها دليلاً على أ ا هي الصـلاة الوسطى. و ذا تحصل الإجابة عن كثير من الأدلة التي استدل ا أرباب المذاهب.

وأما من استدل بأن التعيين نسخ، كما رواه البراء، فيلزم منه: أ ا بعد أن عينت نسخ تعيينها وأ مت، فارتفع التعيين. فيرد هذا: بأن رفع التلاوة لا يلزم منه نسخ الحكم، كما هو معلوم عند أهل العلم، ويؤيد هذا -بقاء الحكم- ما جاء من الأحاديث الصريحة في تفسيرها.

وأما دعوى تعارض الأدلة فما أبعدها من دعوى، فأين هي الأدلة المتعارضة في التعيين؟!!

وخلاصة القول: أن المترجح من الأدلة هو أن الصلاة الوسطى هي العصر. والعلم عنـد الله تعالى.

---

(1) كما هو حال الإمام الشافعي ~ .

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ۖ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ ٱجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا ۚ وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٦٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٨] بيان معنى قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وتأويل قول إبراهيم عليه السلام ﴿وَلَـٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾.أي: يطمئن بـ يقين النظـر، واليقين جنسان: أحدهما: يقين السمع، والآخر يقين البصر، ويقين البصر أعلـى اليقـين، ولذلك قال رسول الله ﷺ: "ليس المخبر كالمعاين"[1] حين ذكر قوم موسى وعكوفهم على

([1]) أخرجه أحمد(٢١٥،٢٧١/١) وابن حبان(٩٦/١٤) والحاكم(٣٥١/٢) والطبراني في الأوسط(١٢/١) والقضاعي في مسند الشهاب (٢٠١/٢) من طريق:

هشيم، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، قال: قال رسول الله ﷺ (فذكره).

وهشيم هو ابن بشير قال عنه ابن حجر في:"التقريب"[٧٣١٢]: كثير التدليس والإرسال الخفي.

وأبو بشر هو جعفر بن إياس قال ابن حجر في "التقريب"[٩٣٠]:ثقة من أثبت الناس في سعيد بن جبير .

العجل، قال: أعلمه الله تعالى أن قومه عبدوا العجل، فلم يلق الألواح، فلما عاينهم عاكفين، غضب وألقى الألواح، حتى انكسرت، وكذلك المؤمنون بالقيامة والبعث والجنة والنار مستيقنون أن ذلك كله حق، وهم في القيامة عند النظر والعيان أعلى يقيناً، فأراد إبراهيم عليه السلام أن يطمئن قلبه بالنظر الذي هو أعلى اليقينين"[1].

وقال: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ أي: بالنظر، كأن قلبه كان معلقاً بأن يرى ذلك، فإذا رآه، اطمأن وسكن، وذهبت عنه محبة الرؤية"[2].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى قول إبراهيم عليه السلام في الآية الكريمة، هو أنه عليه السلام طلب من ربه أن يريه كيفية إحياء الموتى، وذلك من أجل زيادة اليقين الحاصل بالنظر، ولم يكن عليه السلام شاكاً في قدرة الله تبارك وتعالى، فسؤاله إنما كان لمزيد من اليقين، ولما جبلت عليه النفوس البشرية من رؤية ما أخبرت به، ولم يكن ناتجا عن شك، وهذا هو مذهب الجمهور[3].

وهذا هو معنى ما روي عن بعض السلف كسعيد بن جبير[4] وقتادة[1] والربيع بن أنس**[2]** من معنى قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ ليزداد يقيني، إذ أن اليقين يزداد بالبصر

وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

لكن هشيما قد توبع، تابعه أبو عوانة كما عند ابن حبان (٩٧/١٤) والحاكم(٤١٢/٢).

والحديث صححه الألباني في تخريجه للطحاوية(ص٣٧٧).

([1]) "تأويل مختلف الحديث" (ص٩٧-٩٨)، وانظر:"المسائل والأجوبة"(ص١١٤-١١٥)،"غريب الحديث" لابن قتيبة (٢٦٠/١).

([2]) "تفسير غريب القرآن"(ص٨٦)، وانظر:"غريب الحديث" لابن قتيبة(٥٨٠/١)، "تأويل مختلف الحديث"(ص٩٧).

([3]) قاله الشوكاني في "فتح القدير"، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٢٨٣/١)، "الفصل في الملل"(١٠٣/١)، "الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار" (٧٦٧/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٦/١)، "تفسير الواحدي"(١٨٦/١)،"تفسير البغوي"(٢٤٧/١)، "تفسير النسفي" (١٢٨/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٩١/١)،"الكشاف"(٣٣٧/١)، "تفسير السمعاني"(٢٦٦/١)، "شرح النووي على صحيح مسلم"(١٨٤/٢).

([4]) فقد أخرج الطبري(٥٠/٣) وابن أبي حاتم (٥١٠/٢)عنه قوله:﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ قال: ليوقن.

والرؤية؛ ليصبح عين اليقين بعد أن كان علم اليقين، وهذا ما قرره ابـن قتيبـة رحمـه الله تعالى[٣].

ويؤيد هذا:

- أن الأنبياء لا يجوز عليهم الشك، قال الإمام القرطبي:

" ولا يجوز على الأنبياء صلوات الله عليهم مثل هذا الشك؛ فإنه كفر، والأنبياء متفقون على الإيمان بالبعث، وقد أخبر الله تعالى أن أنبياءه وأولياءه ليس للشيطان عليهم سبيل، فقال: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴾ (الحجر:٤٢) وقـال اللعـين: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ (الحجر: ٤٠) وإذا لم يكن علـيهم سـلطنة، فكيـف يشككهم"[٤].

- ومما ينفي عنه الشك عليه السلام، أنه هو القائل: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ﴾ (البقرة:٢٥٨).

- ويؤيده قوله تعالى:﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ ﴾ فأثبت الإيمان، ومعلوم أن الشـك مناف للإيمان.

- أن إبراهيم عليه السلام سأل بكيف، وكيف يسأل ا عن حال شـيء موجـود متقـرر الوجود عند السائل والمسؤول، نحو قولك: كيف علم زيد، وكيف نسج الثـوب، ونحو هذا، ومتى قلت: كيف ثوبك، وكيف زيد، فإنما السؤال عن حال من أحواله،

---

(١) أخرج الصنعاني في تفسيره(١٠٧/١) والطبري(٥٠/٣) عنه أنه قال:﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى ﴾ "لأزداد يقيناً".

(٢) أخرج الطبري(٥٠/٣) عنه أنه قال: أراد إبراهيم أن يزداد يقيناً.

(٣) وهذا أولى من حمل عبارا م على أ م يرون إبراهيم شاكاً، فطلب زيادة اليقين يدل على وجود اليقين، واليقين ضد الشك، فهم أثبتوا اليقين المنافي للشك، فحمل عبارا م على ما ذكر هو المتعين، فاليقين قابل للزيادة، وتوافر الأدلة وكثر ا يؤدي إلى زيادته في قلب العبد، ويدل على هذا ما ذكره ابن قتيبة من قصة موسى وحديث:"ليس المخبر كالمعاين". ولهذا قال أبو العباس ابن تيمية في"مجموع الفتاوى"(١٧٧/١٥):"واليقين في القلب له مراتب". وانظر:"تعظيم قدر الصلاة"(٦٩٨/٢).

(٤) "تفسير القرطبي" (٢٩٩/٣).

فالاستفهام ههنا بكيف عن هيئة الإحياء، والإحياء متقرر،ثم أكد هذا بقوله: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ﴾ "[1].

وقد خالف الإمام الطبري ~ في هذا، فرأى أن هذا من إبراهيم عارض شك قد عرض له، فسأل ربه عز وجل أن يريه كيف يحيى الموتى؛ طلباً لإزالة ما خالج قلبه عليه السلام على نحو ما جاء عن ابن زيد حيث قال:

مر إبراهيم بحوت نصفه في البر ونصفه في البحر، فما كان منه في البحر، فدواب البحر تأكله، وما كان منه في البر، فالسباع ودواب البر تأكله، فقال له الخبيث: يا إبراهيم متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فقال: يا رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي[2].

وقد قوى قوله هذا بما جاء عن النبي ﷺ من قوله:"نحن أحق بالشك من إبراهيم"[3].

واستدل أيضاً بما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حيث قال:

ما في القرآن آية أرجى عندي منها[4].

وهو مذهب عطاء بن أبي رباح[5].

وقد نوقش الإمام الطبري فيما ساق من أدلة على مذهبه هذا في معنى الآية، أما الحديث:

فقد قال أهل العلم: ليس في هذا إثبات للشك من قبل إبراهيم عليه السلام بل هو تنزيه وتبرئة للخليل من أن يقع منه أو يصدر عنه، قال الإمام الخطابي:

"مذهب هذا الحديث: التواضع والهضم من النفس، وليس في قوله:"نحن أحق بالشك من إبراهيم" اعتراف بالشك على نفسه، ولا على إبراهيم عليه السلام لكن فيه نفي الشك عن كل

---

(1) هذا حاصل ما ذكره الإمام ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٣٥٣/١)، وقد نقله مقرا له الإمام القرطبي في تفسيره (٢٩٩/٣).

(2) "تفسير الطبري"(٤٨/٣).

(3) أخرجه البخاري (٣١٩٢) ومسلم(١٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٠٦/١)، والطبري(٤٩/٣) وابن أبي حاتم (٥٠٩/٢) والحاكم(١٢١/١).

(5) فقد أخرج الطبري (٤٩/٣) عنه أنه قال: دخل قلب إبراهيم بعض ما يدخل قلوب الناس فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ﴾ .

واحد منهما، يقول: إذا لم أشك أنا، ولم أرتب في قدرة الله تعالى علـى إحيـاء المـوتى، فإبراهيم أولى بأن لا يشك فيه ولا يرتاب، وفيه الإعلام أن المسألة من قبل إبراهيم لم تعرض من جهة الشك، لكن من قبل طلب زيادة العلم واستفادة معرفة كيفية الإحياء، والنفس تجد من الطمأنينة بعلم الكيفية، ما لم تجده بعلم الأمنية[1]، والعلم في الوجهين حاصل، والشـك مرفوع"[2].

وأما ما جاء عن ابن عباس، فلم يسلم أهل العلم للطبري تفسيره له، وأنه { كان يرى صدور الشك من إبراهيم، بل معنى الأثر: أن الإيمان يكفي فيه إقرار العبد، فلما قال إبراهيم عليه السلام: بلى اكتفى الله منه بذلك، يدل على هذا قول ابن عباس في الأثر نفسه:

فرضي من إبراهيم بقوله:"بَلَىٰ" فهذا لما يعترض في الصدور، ويوسوس به الشيطان[3]، ولذا قال الإمام ابن عطية: "فأما قول ابن عباس: هي أرجى آية، فمن حيث فيها الإدلال على الله تعالى، وسؤال الإحياء في الدنيا، وليست مظنة ذلك، ويجوز أن يقول: هي أرجـى آيـة؛ لقوله:﴿أَوَلَمۡ تُؤۡمِن﴾ أي: إن الإيمان كاف لا يحتاج بعده إلى تنقير وبحث"[4].

لكن قوله { :"فهذا لما يعترض في الصدور، ويوسوس به الشيطان" يدل على ما ذهب إليه الطبري، والعلم عند الله تعالى.

وفي الآية أيضاً قولان متقاربان، فقيل: إنما سأل إبراهيم عليه السلام ربه عز وجل هذا السؤال ليعلم أن الله يجيبه إذا دعاه، قاله ابن عباس[5].

وقيل: لما أخبر وبشر أن الله تعالى اتخذه خليلاً، طلب بينة، فسأل هـذا السـؤال، فقولـه: ليطمأن قلبي أي بالخلة[1].

([1]) في"مرقاة المفاتيح" (٣٧٥/١٠) وقد نقل هذا النص:"الأمنية".

([2]) "أعلام الحديث"(١٥٤٦/٣)، وفي توجيه الحديث أقوال أخرى. وانظر: "شرح السنة"(١١٦/١)، "شرح النووي على صحيح مسلم"(١٨٣/٢)، "فتح الباري"(٤١٠/٦)،"عمدة القاري" (٢٦٧/١٥)، "مرقاة المفاتيح"(٣٧٥/١٠)، "الفصل في الملل"(٦/٤)، "فتاوى ابن تيمية"(١١/٢٣)، "مدارج السالكين"(٤٧٢/١).

([3]) كما هي رواية ابن أبي حاتم (٥٠٩/٢).

([4]) "المحرر الوجيز"(٣٥٢/١).

([5]) أخرجه ابن أبي حاتم (٥٠٩/٢) من طريق الضحاك.

الترجيح

الذي يترجح لي هو ما ذهب إليه الجمهور من أن سؤال إبراهيم عليه السلام لم يكن عن شك، بل كان طلباً لعلو اليقين وزيادة درجته في قلبه، إذ أن العيان يزيد في اليقين، كما هو معلوم بل ومحسوس، وما سبق ذكره ومناقشته من رأي ابن جرير رحمه الله يبين كونه رأيا مرجوحـاً، وأما القولان الأخيران فهما عاريان عن الدليل، فمن أين لنا أن عليه السلام طلب ذاك الطلب لمـا أخبر بكونه خليل الرحمن، ثم إن إبراهيم يـ ه عن أنه لا يقبل خبرا جاءه عن ربه عن واسطة ملك مرسل إليه إلا ببينة. وهكذا القول المروي عن ابن عباس-وهو ضعيف- والذي فيه: لأعلم أنك أجبتني، فمن أين لنا أن هذا هو مقصوده، وليس في الآية ولا في السنة ما يـدل عليه. ثم إذا كان هذا مقصوده عليه السلام فما يزال الإشكال واردا: لما طلب هذا الطلب بعينـه، وهل كان شاكاً، أم غير شاك؟

فالراجح -إن شاء الله تعالى- ما اختاره الجمهور، والعلم عند الله تعالى.

---

(1) رواه الطبري(٤٨/٣) وابن أبي حاتم(٥٠٨/٢) عن السدي. وأخرجه سعيد بن منصور (٩٧١/٣-قسم التفسير) وابن أبي حاتم (٥٠٩/٢) عن سعيد بن جبير.وانظر:"زاد المسير"(٣١٣/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلْكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (البقرة:٢٦٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٤٩] بيان من ضرب له المثل القرآني.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"هذا مثل ضربه الله تبارك وتعالى، للمنافقين والمرائين بأعمالهم لا يريدونه بشيء منها، يقول: يردون يوم القيامة على أعمال قد محقها الله وأبطلها، ووكلهم في ثوا ا إلى من علموا لـه، أحوج ما كانوا إلى أعمالهم، فمثلهم: كمثل رجل كانت له جنة فيها من كـل الثمـرات، وأصابه الكبر فضعف عن الكسب، وله أطفال لا يجدون عليه ولا ينفعونه، فأصا ا إعصـار فيه نار فاحترقت، ففقدها أحوج ما كان إليها، عند كبر السن، وضعف الحيلـة، وكثـرة العيال، وطفولة الولد، وهو معنى قول ابن عباس وغيره"[١].

الدراسة

هذا المثل القرآني من أعجب الأمثلة القرآنية حتى بات عمر رضي الله عنه ليلته سهران لم ينم؛ يتفكـر فيه[٢]، وقال الحسن البصري فيه: هذا مثل قل من يعقله من الناس[٣].

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٢٤).

(٢) عزاه في "الدر المنثور"(٤٧/٢) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(٣) ذكره عنه ابن القيم رحمه الله تعالى في "طريق الهجرتين"(٥٥٠/١).

وقد اختلف أهل العلم في أهل هذا المثل المضروب لهم من هم؟ وما خلتهم وفعلتهم التي أوجبت لهم هذا الوصف الرهيب والمثل العظيم؟ وكان اختلافهم على الأقوال الآتية:

القول الأول: أنه مثل آخر للمرائي بأعماله، المتزلف بأفعاله لغير الله تعالى، فلا يرجو من الله ثوا ا، ولا يطلب نفعها، ولا يريد برها، فينقطع عنه نفعها أحوج ما يكون إليه.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة ~ وكثير من المفسرين، كالطبري والثعلبي والواحدي والبغوي والزمخشري وابن عاشور[1]، قال السدي في الآية:

هذا مثل آخر لنفقة الرياء: أنه ينفق ماله يرائي به الناس، فيذهب ماله منه، وهو يرائي، فلا يأجره الله فيه، فإذا كان يوم القيامة، واحتاج إلى نفقته، وجدها قد أحرقها الرياء، فذهبت، كما أنفق هذا الرجل على جنته، حتى إذا بلغت، وكثر عياله، واحتاج إلى جنته، جاءت ريح فيها سموم، فأحرقت جنته، فلم يجد منها شيئاً[2].

ولعل وجه هذا القول: أن الآيات جاءت في ذم الرياء والتنفير منه، والحث على ضده -وهو الإخلاص-والصدور عنه والتمسك به[3].

القول الثاني:أ ا مثلٌ مستقل، وليست بمثل آخر للمرائي.

واختلف أهل هذا المذهب في بيان صاحب هذا المثل على أقوال:

القول الأول: أن الآية فيمن عمل عملا صالحاً، ثم أعقبه بأعماله سيئة، فختم له ا.

وهذا هو قول ابن عباس ووافقه عليه عمر ﷺ وتلميذ ابن عباس عكرمة[4] واختاره الإمام ابن القيم وابن كثير وابن سعدي[5] رحم الله تعالى الجميع.

وقد روى البخاري ~ في صحيحه:

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(٧٤/٣)، "تفسير الثعلبي"(٢٦٦/٢)، "الوجيز" للواحدي"(١٨٩/١)، "تفسير البغوي"(٢٥٣/١)،
"الكشاف"(٣٤١/١)، "تفسير البيضاوي"(٥٦٨/١)، "تفسير النسفي"(١٣٠/١)، "التحرير والتنوير" (٥٣/٣).

(2) أخرجه الطبري (٧٥/٣) وابن أبي حاتم (٥٢٣/٢).

(3) وانظر: ما قاله الطبري في تفسيره (٧٧/٣).

(4) أخرجه ابن أبي حاتم (٥٢٣/٢).

(5) انظر: "تفسير ابن كثير"(٣٢٠/١)، "طريق الهجرتين"(٥٥٠/١-٥٥٢)،"تفسير السعدي"(ص١١٤).

أن عمر بن الخطاب ﵁ قال يوماً لأصحاب النبي ﷺ: فيمن ترون هذه الآية نزلت:﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ ﴾ قالوا: الله أعلم، فغضب عمر، فقال: قولوا نعلم، أولا نعلم، فقال ابن عباس: في نفسي منها شيء يا أمير المؤمنين، فقال عمر: يا ابن أخي قل، ولا تحقر نفسك، فقال ابن عباس رضي الله عنهما: ضربت مثلاً بعمل، قال عمر: أي عمل؟ قال ابن عباس: لرجل غني يعمل بطاعة الله، ثم بعث الله له الشيطان، فعمل بالمعاصي حتى أغرق أعماله[1].

وجاء عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية:

ضربت مثلا للعمل، يبدأ فيعمل عملاً صالحاً، فيكون مثلاً للجنة، ثم يسيء في آخر عمره، فيتمادى في الإساءة، حتى يموت على ذلك، فيكون الإعصار الذي فيه نار التي أحرقت الجنة، مثلاً لإساءته التي مات وهو عليها [2].

قال ابن كثير ~ معلقاً على الأثر السابق:

"وفي هذا الحديث كفاية في تفسير هذه الآية، وتبين ما فيها من المثل بعمل من أحسن العمل أولاً، ثم بعد ذلك انعكس سيره، فبدل الحسنات بالسيئات- عياذا بالله من ذلك- فأبطل بعمله الثاني ما أسلفه فيما تقدم من الصالح، واحتاج إلى شيء من الأول في أضيق الأحوال، فلم يحصل منه شيء، وخانه أحوج ما كان إليه"[3].

قال العلامة ابن القيم ~ مبيناً وجه هذا القول:

"وتأمل كيف ضرب سبحانه المثل للمنفق المرائي الذي لم يصدر إنفاقه عن الإيمان: بالصفوان الذي عليه التراب، فإنه لم ينبت شيئاً أصلاً، بل ذهب بذره ضائعاً؛ لعدم إيمانه وإخلاصه، ثم ضرب المثل لمن عمل بطاعة الله مخلصاً بنيته لله، ثم عرض له ما أبطل ثوابه بالجنة التي هي من أحسن الجنان وأطيبها وأزهرها، ثم سلط عليها الإعصار الناري، فأحرقها، فإن هذا نبت له

---

(1) أخرجه البخاري برقم(٤٢٦٤).

(2) أخرجه الطبري (٧٦/٣)

(3) "تفسير ابن كثير"(٣٢٠/١).

شيء، وأثمر له عمله، ثم احترق، والأول لم يحصل له شيء يدركه الحريق، فتبارك من جعل كلامه حياة للقلوب، وشفاء للصدور وهدى ورحمة"[١].

وكان قد قال ~ :" **فلو فكر العاقل** في **هذا المثل، وجعله قبلة قلبه، لكفاه وشفاه،** فهكذا العبد إذا عمل بطاعة الله، ثم أتبعها بما يبطلها ويفرقها من معاصي الله، كانت كالإعصار ذي النار المحرق للجنة التي غرسها بطاعته وعمله الصالح"[٢].

ويقرب من هذا قول الرازي والخازن وابن عادل[٣]: إ ا فيمن أنفق، ثم أتبع نفقته بالمن والأذى، فهو رجل عمل صالحاً، ثم اتبعه بما يبطله.

غير أن القول بالعموم أولى.

القول الثاني: أن هذا المثل مضروب لكل منافق وكافر، عمل وهو يحسب أنه يحسن صنعاً، فلما جاء إلى وقت الحاجة لم يجد شيئاً

وبه قال ابن زيد[٤]، واختاره الإمام ابن عطية[٥].

القول الثالث: أنه مثل للمفرط في طاعة الله تعالى حتى يموت، وهذا قول ابن عباس -في رواية-[٦] والإمام مجاهد[٧] والربيع[٨] رحمهم الله تعالى، واختاره السمرقندي في تفسيره[٩].

تفسيره[٩].

لكن يشكل على هذا القول: أن الآية تثبت أن لصاحب المثل شيء يرجي نفعه، ويؤمل خيره، لكنه يخذل لبطلان هذا الخير، وفوات نفعه ،والمفرط بخلاف ذلك، ليس له ما يرجوه أو يؤمله، بل هو عالم أنه لا شيء عنده، ولا خير لديه.

---

(١) "طريق الهجرتين"(٥٥١/١-٥٥٢).

(٢)"طريق الهجرتين"(٥٥٠/١-٥٥١).

(٣) انظر: "تفسير الرزاي"(٥١/٧)، "تفسير الخازن"(٢٨٦/١)، "اللباب في علوم الكتاب"(٤٠٣/٤).

(٤) أخرجه الطبري (٧٧/٣).

(٥) انظر:"المحرر الوجيز"(٣٦٠/١).

(٦) أخرجه الطبري (٧٦،٧٧/٣) وابن أبي حاتم (٥٢٤/٢).

(٧) أخرجه الطبري (٧٥/٣) وابن أبي حاتم (٥٢٢/٢)، وانظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٥٩/١).

(٨) أخرجه الطبري (٧٧/٣) وابن أبي حاتم (٥٢٢/٢).

(٩) انظر:"تفسير السمرقندي"(٢٠٢/١).

الترجيح

لعل الراجح إن شاء الله تعالى من الأقوال السالفة: أن الآية مثل آخر لا علاقة له بالمرائي، بل هو مثل مستقل عنه، ويبين هذا أن الناس من جهة العمل الصالح، وبقاء نفعه أو ذهابه على ثلاثة أقسام: إما رجل عمل عملا صالحاً، لكنه في حال عمله قد ضم إليه ما يفسده، فهـذا في حقيقته لم يعمل شيئاً، ولم يصنع خيراً، فمثله ملائم لمثل ذاك الحجر الأملس الذي عـلاه التراب،فما إن جاءه ماء إلا وقد ذهب ما عليه، وعاد إلى حقيقته من القسوة، فلم ينتفع بما بذل ولا بما أعطى .

والقسم الثاني:رجل عمل صالحاً، ودام على عمله، وثبت على إحسانه، فهو يرجو نفعـه، ويطلب خيره، فهذا مثل عمله كمثل جنة بربوة يصيبها الوابل أو الطل، فتجـود بـأنواع الخيرات، وتأتي بأطيب البركات.

والقسم الثالث: رجل عمل صالحاً، فأثمر عمله، وزكى سعيه، لكنه لم يدم على حالـه بـل قارف السيئات المهلكات، وأتى بالمنكرات الموبقات، فذهبت أعماله الصالحات، وبطلـت أفعاله الطيبات، فختم له بخاتمة أهل الشقاوات، فهذا هو مثله المضروب في الآية الكريمة.

فالآيات الثلاث جاءت في العاملين الباذلين للمال، فهي قسمة حاصرة، أما المفـرط وغـير العامل، فلهم باب آخر، فهم لم يعملوا حتى يقال في حقهم: إ م زرعوا وعملوا حتى كانت لهم جنة من نخيل وأعناب.

قَالَ تَعَـالَى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:٢٧٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٥٠] بيان وقت وقوع المثل الوارد في قوله تعـالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَـٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّ﴾ هذا في يوم القيامة، يريد انه إذا بعث الناس من قبورهم: خرجـوا مسـرعين، يقـول الله سـبحانه: ﴿يَوۡمَ يَخۡرُجُونَ مِنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ سِرَاعٗا كَأَنَّهُمۡ إِلَىٰ نُصُبٖ يُوفِضُونَ﴾ (المعـارج:٤٣) أي: يسرعون؛ إلا أكلة الربا، فإ م يقومون ويسقطون، كما يقوم الـذي يتخبطـه الشـيطان ويسقط؛ لأ م أكلوا الربا في الدنيا، فأرباه الله في بطو م يوم القيامة حتى أثقلـهم، فهـم ينهضون ويسقطون، ويريدون الإسراع فلا يقدرون"[1].

الدراسة:

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الجزاء المذكور في الآية والذي فيه توعد ربنا تبـارك وتعـالى أكلة الربا بأ م لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس، بأن هذا الجـزاء يكون يوم القيامة، إذا قام الناس من قبورهم، فالناس يمشون سراعاً، وهم يقومون ويسقطون كالذي أصابه المس وذلك بسبب أكلهم الربا، فالله أرباه في بطو م يوم القيامة حتى أثقلهم. هكذا قال رحمه الله تعالى.

أما كون وقت هذا الجزاء في يوم القيامة، فهذا مما ذهب إليه جمهور المفسرين من المتقـدمين والمتأخرين، على اختلاف بينهم في العبارة، فقال بعضهم: يوم القيامة، وقال آخرون: عنـد قيامهم من قبورهم، وهذا اختلاف لفظي، قال الرازي:

" أكثر المفسرين قالوا: المراد منه: القيام يوم القيامة، وقال بعضهم: المراد منه القيام من القبر، واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين، فوجب حمل اللفظ عليهما "[2].

قال ابن جزي الكلبي: "أجمع المفسرون أن المعنى: لا يقومون مـن قبـورهم في البعـث إلا كالمجنون"[3].

([1]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٣٥)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٨٨) .

([2]) "تفسير الرازي"(٧٧/٧).

([3]) "التسهيل لعلوم التنزيل"(٩٤/١)، وانظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٤٨/١)،"معاني القرآن"للفراء(١٨٢/١)، "تفسير الطبري"(١٠١/٣)،"معاني القرآن" للزجاج(٣٥٨/١)، "معاني القرآن"للنحاس(٣٠٥/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٦٣/١)، "تفسير الثعلبي"(٢٨٢/٢)، "النكت والعيون"(٣٤٨/١)، "الوسيط" للواحدي(٣٩٤/١)، "تفسير البغوي"(٢٦١/١)، "تفسير البيضاوي"(٥٧٤/١)،"تفسير القاسمي"(٢١٩/٢).

ويؤيد هذا التأويل: ما رواه عوف بن مالك مرفوعاً: "إياك والذنوب التي لا تغفر ... وآكل الربا، فمن أكل الربا بعث يوم القيامة مجنوناً يتخبط، ثم قرأ: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّ﴾ "[1].

لكن في الآية احتمال آخر، وهو أن هذا تمثيل لحالهم في الدنيا، وبيـان لشـدة شـرههم وحرصهم على تحصيل المال وجمعه.

قال الإمام ابن عطية:"وأما ألفاظ الآية: فكانت تحتمل تشبيه حال القائم بحرص وجشع إلى تجارة الربا بقيام المجنون؛ لأن الطمع والرغبة تستفزه حتى تضطرب أعضاؤه، وهذا كما تقول لمسرع في مشيه، مخلط في هيئة حركاته، إما من فزع أو غيره، قد جن هـذا، وقـد شـبه الأعشى ناقته في نشاطها بالجنون في قوله: وتصبح من غب السرى وكأنما ألم ا من طائف الجن أولق[2]"[3].

لكن هذا التأويل لم نر من قال به، إنما هو مجرد احتمال ذكره ابن عطية، ثم ضعفه بقوله: "لكن ما جاءت به قراءة ابن مسعود[4]، وتظاهرت به أقـوال المفسـرين يضـعف هـذا التأويل"[5].

وقد أورده الألوسي ونسبه لابن عطية، ثم رده، بقوله: "ولا يخفى أنه مصادمة لما عليه سلف الأمة، وروي عن رسول الله ﷺ من غير داع، سوى الاستبعاد الذي لا يعتبر في مثل هـذه المقامات"[6].

ومعلوم أن ابن عطية إنما أورده كاحتمال قد يرد في معنى الآية، ثم إنه رده.

---

(1) رواه الطبراني(٦٠/١٨) والخطيب في:"تاريخ بغداد"(١٧٨/٨) ولم يذكر الآية.
قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (١١٩/٤): "وفيه الحسين بن عبد الأول، وهو ضعيف".
وحسنه الألباني في"صحيح الترغيب والترهيب"(٣٧٨/٢).وصححه في السلسة الصحيحة(برقم:٣٣١٣).

(2) انظر:"ديوان الأعشى"(ص١٢٠).

(3) "المحرر الوجيز" (٣٧٢/١)، وقد جعله الشيخ ابن سعدي في تفسيره(ص١١٧) معناً محتملاً للآية الكريمة.

(4) وهي:"يقومون يوم القيامة" رواها ابن أبي حاتم في تفسيره(٥٤٤/٢)، وذكرها غير واحد منهم:الطبري في تفسيره(١٠٢/٣).

(5) "المحرر الوجيز"(٣٧٢/١).

(6) "روح المعاني"(٤٩/٣).

وقد رجح هذا الاحتمال المذكور وجعله المعنى المتبادر من الآية: الشيخ محمد بـن عبـده وتلميذه الشيخ أحمد المراغي، قال أولهما: لأنه إذا ذكر القيام انصرف إلى النهوض المعهود في الأعمال، ولا قرينة تدل على أن المراد به البعث، ثم أيدا كلاهما هذا القول بحال أولئك الذين استعبدهم المال، كالمولعين بأعمال البورصة والمغرمين بالقمار، وما يعتريهم من خفة تعقبها حركات غير منتظمة، فهذا هو وجه الشبه بين حركاتهم وبين تخبط الممسوس.

لكن الشيخ محمد عبده بعد هذا ذهب إلى الجمع بين هذا القول وقول الجمهور، بأن يجمـع هذا للمرابي في الدنيا والآخرة[1].

وقد ذكر ابن قتيبة سبب تخبطهم ومشيهم يوم القيامة على تلك الهيئة، فذكر أن ما أكلـوه عن طريق الربا أرباه الله جل وعلا في بطونهم يوم القيامة، حتى أثقلـهم، فهـم ينهضـون ويسقطون، ويريدون الإسراع فلا يقدرون. فلا يمكنهم الإسراع في المشي بسـبب ثقـل البطن، وهذا ليس من الجنون في شيء، ويتأكد هذا القول بما روي في قصة الإسراء أن النبي ﷺ انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم أحدهم، فتميـل بـه بطنه، فيصرع، فقلت: يا جبريل، من هؤلاء؟ قـال: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّ﴾ "[2].

وقد وافق ابن قتيبة على هذا غير واحد من المفسرين، منهم القرطبي وأبو السعود[3].

وينسب هذا القول إلى ابن منبه[1].

---

(1) انظر: "تفسير المنار" (٣/٩٤-٩٥)، "تفسير المراغي" (٣/٦٣).

(2) رواه ابن ماجة (٢٢٧٣) وأحمد (٢/٣٥٣،٣٦٣)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٧/٣٣٥) والحارث في مسنده (زوائدالهيثمي) (١/١٦٩) من طريق:

علي بن زيد، عن أبي الصلت، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (فذكره).

قال في: "مجمع الزوائد" (٤/١١٧): "وفيه علي بن زيد، وفيه كلام والغالب عليه الضعف". وهكذا قال في "مصباح الزجاجة" (٣/٣٤).

وفيه علة أخرى وهي جهالة أبي الصلت الراوي عن أبي هريرة.

وله شاهد من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه رواه الطبري (١٥/١٣) والحارث في مسنده (زوائد الهيثمي) (١/١٧٠) وفيه أبو هارون العبدي وهو ضعيف جداً بل رمي بالكذب، فلا يعتد به.

(3) "تفسير أبي السعود" (١/٢٦٦).

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن السبب هو المس، فهم يقومون يتخبطون بسبب المـس والصرع الذي يصيبهم إذا قاموا من قبورهم، ويكون هذا علامة لأكلة الربا يعرفون ـا إذا قام الأشهاد،كما تكون علامة الغال يوم القيامة أن يأت بما غل، يحمله على رقبته.

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنونا يخنق[٢].

وقال سعيد بن جبير: تلك علامة آكل الربا إذا استحله يوم القيامة[٣].

وذهب إلى هذا جمع من التابعين، منهم: سعيد بن جبير[٤] وقتادة[٥]والربيع[٦].

واختاره الواحدي والسمعاني [٧].

الترجيح

([١]) نسبه إليه الرازي في تفسيره(٧٩/٧)، ولم أجده في الكتب المسندة.

([٢]) أخرجه أبو يعلى في مسنده (٧٤/٥) وابن أبي حاتم (٥٤٤/٢).

([٣]) ذكره ابن الجوزي في تفسيره.

([٤]) رواه الطبري (١٠٢/٣).

([٥]) رواه الطبري (١٠٢/٣).

([٦]) رواه الطبري (١٠٢/٣).

([٧]) انظر:"تفسير الواحدي"(١٩٢/١)،"تفسير السمعاني"(٢٧٩/١)،وانظر:"تفسير الثعلبي"(٢٨٢/٢).

لعل الراجح –إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه جمهور العلماء، بل لم يعرف المتقدمون غيره، من أن المراد بالقيام هو قيام الناس من قبورهم، وأما الاحتمال المذكور في معنى الآية فهو لا يعدو أن يكون وصفاً لحال أكلة الربا، وهذا ما يدرك بالعيان، فأي فائدة تجتنى من هذا القول، فما جاء القرآن ليصف حالة الناس، إنما جاء مبينا الحكم الشرعي فيما يفعلون، وهذا بخلاف ما ذهب إليه المفسرون، إذ فيه التخويف والترهيب من الربا، وبيان خطورته على صاحبه.

ويترجح لي في سبب قيام أكلة الربا من قبورهم على تلك الحال المشينة، أن نقول: إن قيامهم كالمجانين هو علامة وعقوبه لهم، ولا نتجاوز هذا، فلا نقول: يصرعون؛ لأن الآية لم تدل على هذا، بل شبهت حالهم بحال المصروع من الجن، وهذا لا يفيد كونهم يخنقون، ولا نقول -أيضاً- ما قاله ابن قتيبة؛ لأن مثل هذا مما لا يقال إلا بدليل ولا دليل. وما ذكر من الدليل ففي إسناده مقال، مع أن فيه ذكر عذابهم في البرزخ، فحسب، ولم يتطرق إلى عذابهم في يوم القيامة. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَلَا يَأۡبَ كَاتِبٌ أَن يَكۡتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ ٱللَّهُۚ فَلۡيَكۡتُبۡ وَلۡيُمۡلِلِ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ وَلۡيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ وَلَا يَبۡخَسۡ مِنۡهُ شَيۡـٔٗاۚ فَإِن كَانَ ٱلَّذِي عَلَيۡهِ ٱلۡحَقُّ سَفِيهًا أَوۡ ضَعِيفًا أَوۡ لَا يَسۡتَطِيعُ أَن يُمِلَّ هُوَ فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِۚ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْۚ وَلَا تَسۡـَٔمُوٓاْ أَن تَكۡتُبُوهُ صَغِيرًا أَوۡ كَبِيرًا إِلَىٰٓ أَجَلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِ وَأَقۡوَمُ لِلشَّهَٰدَةِ وَأَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَرۡتَابُوٓاْ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةٗ تُدِيرُونَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَلَّا تَكۡتُبُوهَاۗ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٞ وَلَا شَهِيدٞۚ وَإِن تَفۡعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمۡۗ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ (البقرة:٢٨٢).

وفيها مسألتان:

[٥١] المسالة الأولى: بيان عود الضمير في قوله ﷻ :"فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"فَلۡيُمۡلِلۡ وَلِيُّهُۥ بِٱلۡعَدۡلِ" أي: ولي الحق"[١].

([١])"تفسير غريب القرآن"(ص٨٨).

الدراسة:

يرى الإمام ابن قتيبة أن الضمير في قوله تعالى: "فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُۥ بِٱلْعَدْلِ" عائد على الحق، أي ولي الحق، وهو صاحب الحق، وهو الدائن، والمعنى: إذا كان المدين سفيهاً أو ضعيفا أولا يستطيع أن يملل هو، ففي هذه الحالة :يملل ولي الحق وصاحب الدين بالعدل؛ لأنه أعلم بالحق.

وقد ذهب إلى هذا القول ابن عباس[1] وابن جبير[2] والربيع بن أنس[3] ومقاتل[4]، والنخعي وابن سيرين[5]، ومقاتل بن سليمان[6] والفراء وهو اختيار الإمام الطبري[7].

ومن حجة هذا القول: ما ذكره الطبري ~ [8] من أن هؤلاء المذكورين هم أصحاء راشدين، والصحيح الرشيد لا ولاية لأحد عليه، وإذا كان ذلك كذلك، فالضمير في:"وَلِيُّهُۥ" عائد على ولي الحق لا على ولي المدين؛ لأن المدين الصحيح الرشيد ليس عليه ولاية.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن الضمير عائد على المدين، فيكون المعنى:فليملل ولي المدين.

وهو قول الحسن[1] والضحاك[2] وابن زيد[3] وإليه هذا ذهب جمع من أهل العلم، منهم: الزجاج والواحدي والبغوي والقاضي أبو يعلى من الحنابلة والسمعاني والزمخشري وابن

---

(1) أخرجه الطبري (١٢٣/٣).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم (٥٥٩/٢).

(3) أخرجه الطبري(١٢٣/٣).

(4) أخرجه ابن أبي حاتم (٥٦٠/٢).

(5) نسبه لهما السمعاني في تفسيره (٢٨٤/١)، والنحاس في "معاني القرآن"(٣١٧/١).

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان" (١٥١/١).

(7) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١٨٣/١)، " تفسير الطبري"(١٢٢/٣).

(8) انظر:" تفسير الطبري"(١٢٢/٣)، "أحكام القرآن" للجصاص (٢١٣/٢).

عطية والقرطبي وابن جزي الكلبي والخازن وابن القيم والبيضاوي والنسفي وابن عادل وأبو السعود والشوكاني والألوسي والقاسمي والسعدي[٤].

ومن حجتهم: ما قاله ابن عطية: " وكيف تشهد البينة على شيء، وتدخل مـالاً في ذمـة السفيه، بإملاء الذي له الدين، هذا شيء ليس في الشريعة"[٥].

وأيضاً: أننا إذا قبلنا قول الدائن، وهو المدعي، فلا حاجة إذاً إلى الكتابة والإشهاد[٦].

ولذا وغيره، ضعف القول السابق، حتى قال الشوكاني:

"وهو ضعيف جداً"[٧].

ويجاب عما ذكره الطبري من حجة، بأن يقال: هؤلاء المذكورين اختلف أهل العلم في المراد م فالأكثر على أ م ممن لا يحسن التصرف، فالسفيه هو من خف عقله، والضعيف، قيـل: هو المدخول العقل الناقص الفطرة، والذى لا يستطيع أن يمل: هو الصغير[٨].

فهؤلاء المذكورون تجوز الولاية عليهم، بل هي واجبة، ففي هذه الحالة يقوم وليه بالتصرف عنه، وإملال الكاتب بالحق الذي على موليه، فتصرف ولي المدين ههنا خير مـن تصـرف الدائن، والشرع جاء بمراعاة مصالح الخلق.

<u>الترجيح</u>

---

(١)أخرجه ابن أبي حاتم (٥٦٠/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(١٢٠/٢) إلى عبد بن حميد.

(٢) أخرجه الطبري(١٢٣/٣).

(٣)أخرجه الطبري(١٢٣/٣).

(٤) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٣٦٣/١)، "الوسيط"للواحدي(٤٠٣/١)،"تفسير السمعاني"(٢٨٤/١)،"تفسير البغوي" (٢٦٨/١)، "الكشاف"(٣٥٢/١)، "المحرر الوجيز"(٣٨٠/١)، "زاد المسير"(٣٣٨/١)، "تفسير القرطبي"(٣٨٨/٣) ،"تفسير البيضاوي" (٥٧٩/١)،"تفسير النسفي"(١٣٦/١)، "الطرق الحكمية"(ص١٠٤)"التسهيل لعلوم التـ يل"(٩٦/١)، "اللباب في علوم الكتاب "(٤٨٥/٤)، "تفسير أبي السعود"(٢٧٠/١)،"فتح القدير"(٣٠١/١)،"روح المعاني"(٥٧/٣)،"تفسير السعدي"(ص١١٨).

(٥) "المحرر الوجيز"(٣٨٠/١)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب "(٤٨٥/٤).

(٦) قاله الرازي في تفسيره (٩٨/٧) وذكره ابن الجوزي في "زاد المسير"(٣٣٨/١) عن الزجاج.

(٧)"فتح القدير"(٣٠١/١)، وهكذا قال ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٣٨٠/١)، وقال الرازي في تفسيره (٩٨/٧):هو بعيد.

(٨) على اختلاف بينهم في تحديدها، لكنهم يرون الجميع ممن يقوم عليه ولي في تدبير شؤونه. انظر: "تفسير القرطبي"(٣٨٨/٣)،"فتح القدير"(٣٠١/١).

الذي يترجح لي من القولين السابقين هو القول الثاني وذلك؛ لأن قبول قول المدعي بمجـرد الكتابة والإشهاد عليه لا يقبل لا شرعاً، ولا عقلاً، إذ أن الكتابة ههنا من طـرف واحـد، وهو الدائن، والمقصود بهذه الكتابة وذاك الإشهاد قطع الخصومة ورفع النزاع، وهـذا لا يتحقق إلا إذا كانت كتابة الحق عن طريق الطرفين: الدائن والمدين، فإن كان أحدهما غـير قادر على الكتابة أو الإملال، أمل عنه وليه الذي رضيه هو أن يتولى شؤونه.

فإن قيل: إن كان هؤلاء سفهاء فكيف يصح تعاملهم؟ قيل: يصح، إن أذن له وليه، فيصبح مرد الأمر إلى الولي، فيأذن له في التصرف، وفي الكتابة ينوب عنه.

[٥٢] المسألة الثانية: معنى قوله تعالى:"وَلَا يُضَآرَّ ".

قال الإمام ابن قتيبة:

"وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ " فيكتب ما لم يملل عليه،"وَلَا شَهِيدٌ " فيشهد بما لم يستشهد.

ويقال:هو أن يمتنعا إذا دعيا.

ويقال:"وَلَا يُضَآرَّ "بمعنى: لا يضارر"كَاتِبٌ" أي: يأتيه، فيشغله عن سوقه وصنعته، هذا قول مجاهد والكلبي"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى الآية الكريمة على أقوال ثلاثة[2]، هي:

القول الأول:

أن المعنى: النهي للكاتب أن يضار من يكتب له بأن يكتب غير ما يملي عليه، وللشاهد أن يشهد بما لم يستشهد عليه. وعلى هذا فالفعل مبني للفاعل، أي: ولا يضارِر، ثم أدغمت الراء

([1])"تفسير غريب القرآن"(ص٨٩).

([2]) انظر هذه الأقوال في: "تفسير الطبري"(١٣٤/٣)، "تفسير البغوي"(٢٧٠/١)، "المحرر الوجيز"(٣٨٤/١)،"زاد المسير" (٣٤٠/١)، "تفسير القرطبي"(٤٠٥/٣)، "تفسير ابن كثير"(٣٣٧/١)،"فتح القدير"(٣٠٢/١).

في الراء؛ لأنهما من جنس واحد، وحركت إلى الفتح وموضعها جزم؛ لأن الفتح أخف الحركات[1].

وهذا هو قول ابن قتيبة ، وسبقه الحسن[2] وطاووس[3] وقتادة[4] وابن زيد[5]، واختاره الزجاج والخازن[6]، ونسبه الرازي إلى أكثر المفسرين[7].

ويؤيد هذا القول:

- قراءة الحسن وقتادة وعطاء "ولا يضارر كاتب" بكسر الراء[8].
- أنه قد جاء عقب هذا النهي قوله تعالى:" وَإِن تَفْعَلُواْ فَإِنَّهُۥ فُسُوقُۢ بِكُمْۗ " ولا يسمى من دعا كاتباً ليكتب، وهو مشغول أو شاهداً فاسقاً، إنما يسمى من حرف الكتاب، أو كذب في الشهادة فاسقاً[9].

القول الثاني: أن معنى المضارة امتناع الكاتب أن يكتب والشاهد أن يشهد، وهذا قول عطاء في آخرين، والفعل ههنا مبني على الفاعل.

وبعض أهل العلم اختار القولين جميعا؛ لأن الآية تحتملهما، ومنهم الواحدي رحمه الله تعالى[10].

القول الثالث: المعنى: لا يضار الكاتب ولا الشهيد بأن يدعي وهو مشغول.

هذا قول ابن عباس[11] ومجاهد[1]وعكرمة[2] والسدي[3] والربيع بن أنس[4] ومقاتل بن سليمان[5] والفراء واختاره الطبري والسمرقندي وابن الجوزي[6].

---

(1) انظر: "تفسير الطبري" (١٣٥/٣)،"تفسير الثعلبي"(٢٩٦/٢)، "المحرر الوجيز"(٣٨٤/١)،"البحر المحيط"(٣٧٠/٢).

(2) أخرجه الطبري(١٣٤/٣)، وابن أبي حاتم (٥٦٧/٢) والبيهقي (١٦١/١٠).

(3) أخرجه الطبري(١٣٤/٣).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١١٠/١) والطبري(١٣٥/٣) وابن أبي حاتم (٥٦٧/٢).

(5) أخرجه الطبري(١٣٥/٣).

(6) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٣٦٦/١)،"تفسير الخازن"(٣٠٨/١).

(7) "تفسير الرازي"(١٠٣/٧).

(8) ذكرها الجصاص في"أحكام القرآن"(٢٥٧/٢).

(9) انظر: "زاد المسير"(٣٤٠/١)، "تفسير القرطبي"(٤٠٥/٣).

(10) "الوجيز"للواحدي(١٩٥/١)، وهكذا قال ابن عطية، انظر:"المحرر الوجيز"(٣٨٤/١).

(11) أخرجه الطبري(١٣٦/٣) وابن أبي حاتم (٥٦٧/٢) والبيهقي (١٦٠/١٠).

ويؤيد هذا القول: ما ورد من سبب نزول للآية الكريمة، فقد قال الربيع: كان أحدهم يجيء إلى الكاتب فيقول: اكتب لي، فيقول: إني مشغول، فيلزمه، ويقول: إنك قد أمرت بالكتابة، فيضاره، ولا يدعه وهو يجد غيره، وكذلك يفعل الشاهد، فـ لـت: "وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ "[7].

- قراءة عمر وابن مسعود[8]، فقد روي عنهما القراءة بالفك، وفتح الراء الأولى.
- أنا نجد الخطاب في الآية الكريمة لأهل الحقوق يكون بصيغة المخاطب الحاضر، بينما إذا كان لغيرهـم كـان خطابـا للغائـب كقولـه:" وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ"وكقوله: "وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟" وهذا الخطاب نجده من النـوع الأول، فينبغي حمله على نظيره، وأن المراد به المتداينون، ويؤيده هذا الوجه:
- أنه لو كان الخطاب للكاتب والشهيد، لقيل: وإن تفعلا فإنه فسوق بكم، وإذا كان خطاباً للمداينين، فالمنهيون عن الضرار هم[9].

الترجيح:

([1]) أخرجه الطبري(١٣٦/٣).

([2]) أخرجه الطبري(١٣٦/٣).

([3])أخرجه الطبري(١٣٦/٣).

([4])أخرجه الطبري(١٣٧/٣).

([5]) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٥١/١).

([6]) انظر: "تفسير الطبري"(١٣٧/٣)،"تفسير السمرقندي"(٢١٢/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٨٥/١).

([7])أخرجه الطبري(١٣٧/٣)، وهو مرسل، وذكره ابن حجر في"العجاب"(٦٤٣/١)، وعزاه لابن جرير فقط.

([8]) انظرهما في :" تفسير الطبري"(١٣٦/٣)، وذكرهما: الثعلبي في تفسيره (٢٩٧/٢)، والسمعاني في تفسيره(٢٨٦/١)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٣٧٠/٢)، والكلبي في:"التسهيل لعلوم التـ يل" (٩٧/١).

وأخرج قراءة عمر رضي الله عنه :الصنعاني في تفسيره (١١١/١) وسعيد بن منصور (٩٩٨/٣-قسم التفسير) والبيهقي (١٦١/١٠) لكن من دون ضبطها.

([9]) هذا حاصل ما ذكره الطبري في تفسيره(١٣٧/٣) كسبب لاختياره لهذا القول،وانظر:"البحر المحيط"(٣٧٠/٢).

الذي يظهر رجحانه لي، هو أن الآية تحمل على جميع المعاني المذكورة، وذلك؛ لأن اللفظة القرآنية:"يُضَآرَّ" تحتمل أن تكون للفاعل، وتحتمل أن تكون للمفعول، ولا تضاد بين المعنيين، فتحمل عليهما جميعاً، فيكون يأ للكاتب والشاهد عن أن يضار،ويشمل هذا كل صور المضارة، ويكون يا أيضاً للمتداينين عن مضارة الكاتب والشاهد، ويشمل هذا كل صور المضارة.

وقد ذهب إلى هذا جمع من المفسرين، منهم:

السمعاني والزمخشري وابن العربي والبيضاوي وابن جزي الكلبي والنسفي وابن عرفة وأبو السعود والشوكاني ومحمد عبده والقاسمي وابن عاشور والسعدي[1].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴾ (آل عمران١٤).

وفيها مسألتان ، وهما:

[٥٣] المسألة الأولى: بيان المراد بالمقنطرة في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ٱلْمُقَنطَرَةِ" المكملة، وهي كما تقول:هذه بدرة مبدرة[1]، وألف مؤلفة.

([1]) انظر: "تفسير السمعاني" (٢٨٦/١)، "الكشاف"(٣٥٤/١)، "أحكام القرآن" لابن العربي(١/ ٣٤٣)، "تفسير البيضاوي"(٥٨١/١)، "تفسير النسفي"(١٣٧/١)، "التسهيل لعلوم التن يل"(٩٧/١)، "تفسير ابن عرفة"(٧٩٣/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٧١/١)،"فتح القدير"(٣٠٣/١)،"تفسير المنار"(١٢٧/٣)،"تفسير القاسمي" (٢٣٦/٢)، "التحرير والتنوير"(١١٧/٣)، "تفسير السعدي"(ص١١٩).

وقال الفراء[2]:"ٱلۡمُقَنطَرَةِ": المضعفة؛ كأن القناطير ثلاثة، والمقنطرة: تسعة"[3].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في معنى "ٱلۡمُقَنطَرَةِ" على أربعة أقوال:

أولها: أ ا المكملة الـموعة، كما تقول: مبدرة، وألف مؤلفة. وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة.

ومعنى هذا: أن المقنطرة مؤكدة، كما تقول: آلف مؤلفة قال البيضاوي :

"ٱلۡمُقَنطَرَةِ" مأخوذة منه-من القنطار- للتأكيد، كقولهم بدرة مبدرة"[4].

قال الألوسي: "ٱلۡمُقَنطَرَةِ" مأخوذ منه، ومن عادة العرب أن يصفوا الشيء بما يشتق منه؛ للمبالغة، كظل ظليل وهو كثير"[5].

وهذا اختيار أبي عبيدة والسمعاني والراغب الأصفهاني والزمخشري والرازي والخازن وابن حيان ابن جزي الكلبي وابن عادل والقاسمي[6].

ثانيها: أ ا المضعفة، أي: المال الكثير بعضه على بعض.

وهذا قول الربيع بن أنس[7] والضحاك[8] وقتادة[9] ومقاتل بن سليمان[10].

واختاره ابن جرير والثعلبي والواحدي والسيوطي وابن عاشور[11].

---

(1) في "لسان العرب"(٤٩/٤):"والبدرة : كيس فيه ألف أو عشرة آلاف"، وانظر: "مختار الصحاح"(ص١٨).

(2) انظر قوله في:"معاني القرآن"(١٩٥/١).

(3)"تفسير غريب القرآن"(ص٩٢).

(4) "تفسير البيضاوي"(١٥/٢).

(5) "روح المعاني" (٩٩/٣).

(6) انظر: "مجاز القرآن"(٨٨/١)، "تفسير السمعاني"(٣٠٠/١)، "تفسير الراغب"(٤٥٠/١)، "المفردات في غريب القرآن" (٤٠٧/١)، "الكشاف" (٣٧١/١)، "تفسير الرازي"(١٧١/٧)، "تفسير الخازن"(٣٢٧/١)،"البحر المحيط"(٤١٥/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل" (١٠٢/١)، "اللباب في علوم الكتاب"(٧٥/٥)،"تفسير القاسمي"(٢٩١/٢).

(7) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣).

(8) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣).

(9) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣).

(10) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٦٠/١).

(11) انظر:"تفسير الطبري" (٢٠٢/٣)، "تفسير الثعلبي"(٢٣/٣)،"الوجيز" للواحدي(٢٠١/١)، "تفسير الجلالين"(٦٧/١)، "التحرير والتنوير"(١٨٢/٣).

وهذا القول في حقيقته لا يخالف القول السابق بل هما متقاربان إن لم نقل هما سواء. ويشبهه: تأويل من تأول اللفظة بأن المراد ا: المدفونة المكنوزة، أي؛ لكثر ا قد علا بعضها بعضاً، فكأ ا دفنت، وبطبيعة الحال: المال الذي هذا حاله هو مال مكنوز.

ويقرب من هذا القول قول الإمام ابن عطية، حيث فسره بأنه المال الحاضر العتيد[1].

ثالثها: أ ا المضروبة حتى صارت دنانير ودراهم.

وهذا قول السدي[2].

لكن انتقد الإمام ابن عطية هذا القول بأن لفظة المقنطرة لا تعطي هذا المعنى[3].

رابعها: هي المحكمة المحصنة.

وينسب هذا القول إلى الضحاك[4].

الترجيح

لعل الراجح والعلم عند الله تعالى أن المراد بالمقنطرة في الآية الكريمة: المال الكثير، فتكون هذه اللفظة سيقت للتوكيد، كما يقال: ألوف مؤلفة؛ فالمال الذي ذا الوصف لاشك أن النفس تتعلق به، وتحبه حباً شديداً، وتسعى في طلبه وتحصيله والحفاظ عليه.

[٥٤] المسألة الثانية: بيان المراد بالخيل المسومة في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ": الراعية، يقال: سامت الخيل، فهي سائمة إذا رعت، وأسمتها فهـي مسامة، وسومتها، فهي مسومة: إذا رعيتها.

والمسومة في غير هذا: المعلمة في الحرب بالسومة وبالسيماء، أي بالعلامة.

---

(١) انظر: "المحرر الوجيز"(٤٠٩/١).

(٢) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣) وابن أبي حاتم(٦٠٩/٢).

(٣) انظر: "المحرر الوجيز"(٤٠٩/١).

(٤) نسبه له الإمام البغوي في تفسيره (٢٨٤/١)، وابن عادل في "اللباب" (٤٦٦/٣).وانظر:"تفسير أبي السعود"(١٥/٢).

وقال مجاهد: "وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ": المطهمة الحسان[1]، وأحسبه أراد أ ا ذات سيماء، كما يقال: رجل له سيماء، وله شارة حسنة"[2].

الدراسة

اختلف المفسرون في المراد بالمسومة على أربعة أقوال:

أولها: أ ا الراعية.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[3] وسعيد بن جبير[4] ومجاهد في رواية[5] وكذا الحسن[6] والربيع[7] ومقاتل بن سليمان[8].

واختاره السمرقندي والواحدي وابن جزي الكلبي وابن عاشور[9] .

قالوا: المسومة مأخوذة من قولهم: سامت الدابة أو الشاة إذا سرحت، وأسمتها أنا: إذا تركتها لذلك، ومنه: قوله عز وجل:﴿وَمِنۡهُ شَجَرٞ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾ (النحل:١٠).

ومنه أيضاً: قول النبي ﷺ :"وفي صدقة الغنم في سائمتها"الحديث[10] .

وثانيها: أ ا المعلمة.

وبه قال ابن عباس[11] وقتادة[12] والحسن[1] واختاره الزجاج[2].

---

(1) سيأتي تخريجه.

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص٩٢).

(3) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣)، وابن أبي حاتم(٦١٠/٢) وعزاه في "الدر المنثور"(١٦٢/٢) إلى ابن المنذر.

(4) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣)، وابن أبي حاتم(٦١٠/٢).

(5) أخرجه الطبري (٢٠٣/٣).

(6) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣).

(7) أخرجه الطبري (٢٠٢/٣).

(8) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٦٠/١).

(9) انظر:"تفسير الواحدي"(٢٠١/١)، "التسهيل لعلوم التنـ يل"(١٠٢/١)، "تفسير السمرقندي"(٢٢٤/١)، "التحرير والتنوير"(٥٠/٣).

(10) أخرجه البخاري(١٣٨٦) من حديث أنس بن مالك.

(11) عزاه في "الدر المنثور"(١٦٣/٢) إلى ابن أبي حاتم، ولم أجده فيه.

(12) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١١٧/١)، وابن أبي حاتم(٦١١/٢).

قالوا: وهو مأخوذ من السيما بالقصر والسيماء بالمد، ومعناه واحد، وهو الهيئة الحسنة، قال الله تعالى: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (الفتح:٢٩).

ثم القائلون بهذا القول قد اختلفوا في تلك العلامة على ثلاثة أقوال[٣]:

أحدها: أنها معلمة بالشية، وهو اللون الذي يخالف سائر لونها، ولعله أراد رحمه الله الغرة والوضح الذي يكون في الخيل.

والثاني: أنها معلمة بالكي.

والثالث: أنها البلق.

وذهب الرازي إلى أن أحسن هذه الوجوه الوجه الأول؛ لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال، وذلك أن يكون الفرس أغر محجلاً، وأما سائر الوجوه التي ذكروها، فإنها لا تفيد شرفاً في الفرس[٤].

وثالثها: أنها الحسان.

وإلى هذا القول ذهب عكرمة[٥] ومجاهد[٦]، واختاره الطبري والسيوطي[٧].

قالوا: مأخوذ من قولهم رجل وسيم.

ورابعها: أن المسومة: المعدة للجهاد.

وهذا القول مروي عن ابن زيد [٨].

---

(١)أخرجه ابن أبي حاتم(٦١٠/٢).

(٢) "معاني القرآن"للزجاج(٣٨٣/١-٣٨٤).

(٣) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢٥/٣)،"الوسيط"للواحدي (٤١٩/١)، "تفسير السمعاني"(٣٠٠/١)،"تفسير البغوي"(٢٨٤/١)،"زاد المسير"(٣٦٠/١)، "تفسير الرازي"(١٧١/٧)،"تفسير الخازن"(٣٢٧/١)،"البحر المحيط" (٤١٥/٢)، "اللباب" لابن عادل(٧٧/٥).

(٤) انظر:"تفسير الرازي"(١٧١/٧).

(٥) أخرجه الطبري(٢٠٣/٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(١٦٣/٢) إلى عبد بن حميد.

(٦) علقه البخاري (١٦٥٣/٤) جازماً به، وأخرجه الطبري(٢٠٣/٣)، وعزاه في"الدر المنثور"(١٦٣/٢) إلى عبد بن حميد، وهو في تفسير مجاهد (ص١٢٣).

(٧) انظر: "تفسير الطبري"(٢٠٤/٣)،"تفسير الجلالين"(ص٦٧).

(٨) أخرجه الطبري(٢٠٣/٣).

ويشكل على هذا: أن إعداد الخيل للجهاد في سبيل الله تعالى من قبيل أمور الدين، وليس من قبيل أمور الدنيا التي زينت للناس، فهذا القول فيه نظر بين، كما أن اللفظ لا يحتمله، ولعله لأجل هذا، قال الإمام الطبري:

"وأما الذي قاله ابن زيد من أ ا المعدة في سبيل الله، فتأويل من معنى المسومة بمعزل"[1].

وقال ابن عطية:

"قوله للجهاد ليس من تفسير اللفظة"[2].

الترجيح:

الذي يظهر لي- والعلم عند الله تعالى- أن الأقوال الثلاثة الأولى كلها محتملة؛ لأن اللفـظ يحتملها، كما أن كل قول منها يصدق معه كون الخيل مما تتعلق ا النفوس، فالخيل الراعية أو المعلمة بالشية في وجوهها، أو الحسان مظنة لمحبة النفس، وتعلق القلب ا. وهـذا مـا اختاره الإمام القرطبي حيث قال في تفسيره:

" قلت: كل ما ذكر يحتمله اللفظ، فتكون راعية معدة حسانا معلمة لتعرف من غيرها"[3].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ وَإِنِّي سَمَّيۡتُهَا مَرۡيَمَ وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ (آل عمران:٣٦).

---

(1) "تفسير الطبري"(٢٠٤/٣).

(2) "المحرر الوجيز"(٤١٠/١).

(3) "تفسير القرطبي"(٣٤/٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[55] الكلام على قوله:" وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ " وكان النذر في مثل هذا يقع للذكور، ثم قالت:" وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ "، فقول الله عز وجل: "وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ " في قراءة من قرأ بجزم التاء، وفتح العين: مقدم، ومعناه التأخير، كأنه:إني وضعتها أنثى، وليس الذكر كالأنثى، والله أعلم بما وضعت.

ومن قرأه:" وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتُ "بضم التاء[1]، فهو كلام متصل من قول أم مريم عليها السلام"[2].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن قوله تبارك وتعالى:" وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ " في قراءة من قرأ بجزم التاء، أ ا من قبيل المقدم لفظاً المؤخر معنى، وهذا فن لطيف من فنون القرآن الكريم. ويكون المعنى على هذا القول الذي اختاره ابن قتيبة: أن أم مريم لما وضعتها رأ ا أنثى فقالت: وإني وضعتها أنثى، واعتذرت لر ا فقالت:" وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ " أي: فيما نذرت، في العبادة وخدمة بيت المقدس، وغيرها، ثم قال الله: "وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ " ففيه إثبات

---

(1) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي:"بِمَا وَضَعَتۡ " بتسكين التاء.

وقرأ عاصم في رواية أبي بكر وابن عامر"بِمَا وَضَعَتُ"بضم التاء وإسكان العين.

انظر: "السبعة في القراءات"لابن مجاهد(ص٢٠٤)، "التيسير في القراءات السبع"لأبي عمرو الداني (ص٨٧) "حجة القراءات"لابن زنجلة(ص١٦٠).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص٩٣).

علم الله، وأنه تبارك وتعالى قد علم ما وضعت. كما أن فيه التعظيم لما وضعته والتفخيم لشأنه، وقد وقع من أم مريم التحسر والتحزن، مع أن هذه الأنثى التي وضعتها سيجعلها الله وابنها آية للعالمين وعبرة للمعتبرين ويختصها بما لم يختص به أحدا.

ولم أر من أهل العلم من نص على ما نص عليه ابن قتيبة ~ اللهم إلا ما كان من الإمام النحاس والقرطبي، فقد نصا على ما نص عليه ابن قتيبة، فإنه قال:" هو من كلام الله عز وجل قدم، وتقديره أن يكون مؤخراً بعد: وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم والله أعلم بما وضعت"[1].

وسبقهم إلى هذا مقاتل بن سليمان[2].

أما غيرهم، فقد نص على أن هذه الجملة جملة اعتراضية من كلام الله تعالى، قال الإمام الألوسي:

"ليس المراد الرد عليها في إخبارها بما هو سبحانه أعلم به، كما يتراءى من السياق، بل الجملة اعتراضية سيقت؛ لتعظيم المولود الذي وضعته، وتفخيم شأنه، والتجهيل لها بقدره، أي: والله أعلم بالشيء الذي وضعته، وما علق به من عظائم ودقائق الأسرار وواضح الآيات، وهى غافلة عن ذلك كله"[3].

وبعضهم عبر عن هذه الجملة بأنها:" استئناف من الله تعالى تعظيماً لموضوعها، وتجهيلا لها بشأنها"[4].

والمعنى واحد.

---

(1) "تفسير القرطبي"(٦٧/٤)، وانظر:"معاني القرآن"للنحاس(٣٨٧/١).

وقد يفهم هذا أيضاً من كلام الإمام السدي، فقد روى الطبري (٢٣٨/٣) عنه أنه قال: "إن امرأة عمران ظنت أن ما في بطنها غلام، فوهبته لله، فلما وضعت، إذا هي جارية، فقالت تعتذر إلى الله: رب إني وضعتها أنثى "وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ" تقول: إنما يحرر الغلمان، يقول الله: "وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ" فقالت: "وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ".فهذا النص محتمل احتمالاً كبيرا أن الإمام السدي-رحمه الله- يرى أن هذه اللفظة من قبيل المتقدم لفظاً.

(2) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٦٦/١)، "تفسير السمرقندي"(٢٣٣/١).

(3) "روح المعاني"(١٣٥/٣)، وانظر:"تفسير الطبري"(٢٣٧/٣)،"البحر المحيط"(٤٥٧/٢)، "تفسير الخازن"(٣٤٠/١)،"تفسير الجلالين"(ص٧٠)، "تفسير القاسمي"(٣١١/٢)،"التحرير والتنوير"(٢٣٣/٣).

(4) كما هو استعمال الإمام البيضاوي(٣١/٢).

وعلى كلا القولين السابقين، فالجملة من كلام الله تعالى، لكن بعض أهل العلم[1] ذكر أنـه يحتمل أن تكون من كلام أم مريم عليها السلام، ولم أر هذا لغيره.

وقد رأى ابن قتيبة أن الجملة التالية لهذه الجملة، وهي قوله تعالى: "وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ" من كلام أم مريم، وهذا ما عليه أكثر المفسرين[2]، فذهب إليه من المتقدمين: قتادة وعكرمة[3]. وفيه احتمال أن تكون هذه الجملة أيضاً من كلام الله تعالى، لا من كلام أم مريم، وقد قال به الزمخشري والبيضاوي والنسفي [4]، بل إن الإمام الشوكاني لم يذكر غيره، حيث قال: " واللام في الذكر والأنثى للعهد، هذا على قراءة الجمهور، وعلى قراءة ابن عباس[5]، وأمـا على قراءة أبي بكر[6] وابن عامر[7]، فيكون قوله:"وليس الذكر كالأنثى" من جملة كلامها، كلامها، ومن تمام تحسرها وتحز ا، أي: ليس الذكر الذي أردت أن يكون خادماً، ويصلح للنذر، كالأنثى التي لا تصلح لذلك"[8].

وقد تعقب ابن حيان الزمخشري، فقال:

---

(1) هو الراغب الأصفهاني في تفسيره(1/ 529-سورة آل عمران).

(2) كما نسبه إليهم الألوسي في "روح المعاني"(3/135)، وممن اختاره من مشاهير المفسرين :الـرازي في تفسـيره (8/24) وابن عطية في"المحرر الوجيز" (1/425)، والشنقيطي في:" أضواء البيان"(7/415)، كما أنه ظـاهر كـلام الطبري في تفسيره (3/238)،والواحدي في "الوجيز" (1/208)، والبغوي"(1/295).

(3) انظر الأثرين في :"تفسير الطبري"(3/238).

(4) انظر:"الكشاف"(1/385)،"تفسير البيضاوي"(2/31)،"تفسير النسفي"(1/151) وأرده كاحتمال وارد الكلـبي في"التسهيل لعلوم التـ يل"(1/105).

(5) وهي بكسر تاء "وضعت" على أ ا للخطاب، ونسبها إليه جمع من المفسرين منهم: ابن عطية في"المحرر الـوجيز" (1/425).

(6) أبو بكر بن عياش ابن سالم الأسدي الكوفي الإمام أحد الأعلام،اختلف في اسمه على عشرة أقوال أصحها قولان: أنه كنيته، وأنه شعبة، وكان سيداً إماماً حجة، كثير العلم والعمل، منقطع القرين، توفي سنة ثلاث وتسعين ومائة. انظر ترجمته في: "حلية الأولياء"(8/303)، "معرفة القراء الكبار"(1/134).

(7) ابن عامر: عبد الله بن عامر اليحصبي مقرئ الشام،وأحد القراء السبعة، عاش سبعة وتسعين عاماً، توفي سنة ثمان عشرة ومائة،ثقة من الثالثة.

انظر ترجمته في :" ذيب الكمال"(15/143)، "معرفة القراء الكبار"(1/82)، "الكاشف"(1/564)، "تقريب التهذيب"[3405].

(8) "فتح القدير"(1/335).

"ولا يتعين ما ذكر من أ ـما جملتان معترضتان؛ لأنه يحتمل أن يكون "وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ" في هذه القراءة من كلامها، ويكون المعترض جملة واحدة، كما كان من كلامها في قـراءة من قرأ وضعت بضم التاء، بل ينبغي أن يكون هذا المتعين؛ لثبوت كونه من كلامها في هذه القراءة"[1].

وليعلم أن هذا الاحتمال المذكور هو على قراءة الجمهور –تسكين التاء من وضعت- أمـا على قراءة ضم التاء، فهذا الاحتمال غير وارد؛ إذ أن الجميع يكون من كلام أم مريم.

الترجيح

لعل الذي يظهر لي أن قوله تعالى: "وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ" على قراءة تسكين التاء، جملة اعتراضية، والتعبير ـذا أولى من تعبير ابن قتيبة؛ لأن الأصـل في الكـلام عـدم التقـديم والتأخير،بل كل لفظة وجدت في موطنها، فهي في موطنها كذلك، إلا أن يكون ثمت داعٍ يدعو للتقديم أو التأخير، فحينئذ يصار إليه، واللفظة القرآنية، هي في موطن مناسب جداً، إذ أن أم مريم تحسرت وحزنت لما وضعت حملها أنثى، فقالت:"رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ" فجاءت هذه الجملة في هذا الموطن معترضة، لتبين أن علم الله أحاط بوضعها، وبما هو أعلى من هذا وأبعد، من أن هذه الأنثى التي استقلتها أمها سيكون لها شأن عظيم.

ويظهر لي أن الجملة التالية لهذه الجملة، هي من كلام أم مريم جرياً على الأصل إذ أن الأصل في الكلام المنقول عن متحدث أن القول قوله، إلا ما دل الدليل على خلافه،كما في الجملة السابقة. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) " البحر المحيط"(٤٥٨/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾ (آل عمران:٥٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٥٦] المراد بالمكر من الله تعالى الوارد ذكره في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومن ذلك[١]: الجزاء عن الفعل بمثل لفظه، والمعنيان مختلفان:

نحو قول الله تعالى : ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ (البقرة:١٤-١٥) أي: يجازيهم جزاء الاستهزاء.

وكذلك: ﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ ﴾ (التوبة:٧٩).

﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ﴾"[٢].

الدراسة:

---

(١) أي مما يخالف ظاهر اللفظ معناه، فقد أدرجها ضمن هذا الباب.

(٢) "تأويل مشكل القرآن" (ص٢٧٧).

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المكر الذي أثبته الله جل وعلا لنفسه المقدسة، هو من قبيل المجازاة، ومعنى هذا: أن المكر لا يثبت لله تعالى؛ لأن اللفظ جاء من باب المشاكلة والجزاء، وهذا لا يفيد ثبوت معنى هذا اللفظ.

قال الزجاج: "المكر من الله: المجازاة على ذلك، فسمي باسم ذلك؛ لأنه مجازاة عليه"[1].

وهذا الجزاء الذي جازهم الله تعالى به، هو أن ألقى الشبه على أحد الطالبين لعيسى عليه السلام وكانوا يريدون قتله، وقد اختبأ عليه السلام في مكان، فأرسلوا أحدهم إلى المكان ليحضر عيسى عليه السلام، فرفع الله عيسى، وألقى شبه عيسى على ذاك الداخل، فقتلوه، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَـٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾(النساء:١٥٧).

فهذا هو تفسير المكر من الله تعالى عند أرباب هذا القول، وإطلاق الله تعالى على فعله مكراً، هو من قبيل مماثلة اللفظ، فأولئك مكروا حقيقة، بينما ربنا رد عن عبده، ونصره نبيه عليه السلام وليس هذا من باب المكر.

قال الإمام ابن عطية:

" فهذه العقوبة هي التي سماها الله مكراً في قوله:"وَمَكَرَ ٱللَّهُ" وهذا مهيع أن تسمى العقوبة باسم الذنب، وإن لم تكن في معناه، وعلى هذا فسر جمهور المفسرين الآية"[2].

وقد ذهب إلى هذا كثير من المفسرين، وعزاه ابن عطية إلى جمهورهم -كما مر- والشيخ رشيد رضا[3] وممن ذهب إليه: النحاس والسمرقندي وابن أبي زمنين وابن عبد البر والواحدي والسمعاني والنسفي والكلبي وأبو السعود [4].

وذهب آخرون إلى أن المراد بالمكر ههنا: الاستدراج، فمكر الله: استدراجه للعبد.

قال الإمام البغوي:

---

(1) "معاني القرآن"للزجاج(٤١٩/١).

(2) "المحرر الوجيز"(٤٤٣/١)، وانظر:" التسهيل لعلوم التنزيل"(١٠٨/١).

(3) انظر:"تفسير المنار"(٣١٥/١).

(4) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٠٨/١)، "تفسير السمرقندي"(٢٤٢/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٩١/١)، "التمهيد" لابن عبد البر(١٩٥/١)، "الوجيز" للواحدي"(٢١٢/١)، "تفسير السمعاني"(٣٢٣/١) ،"تفسير النسفي"(١٥٦/١)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(١٠٨/١)،"تفسير أبي السعود"(٤٢/٢).

"والمكر من الله: استدراج العبد، وأخذه بغتة مـن حيـث لا يعلـم، كمـا قـال : ﴿ سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾ (الأعراف:١٨٢)"[١].

وإلى هذا ذهب الفراء [٢]، وجعله الإمام الطبري احتمالاً وارداً في معنى الآية[٣].

والقولان متقاربان، ولذا فسر استدراج الله تعالى لهم بإلقائه تعالى الشبه على مريدي قتـل عيسى عليه السلام.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المكر ههنا يثبت لله كما أثبته لنفسه العلية، وذلك على سبيل المقابلة، وعلى ما يليق بجلاله تعالى، وليس مكره كمكر المخلوقين، كما أن ذاته ليست كذات المخلوقين، وفي الآية ما يدل على هذا، وهو قولـه تعـالى:﴿وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾ فأثبت -جل وعلا- لنفسه مكراً مغايراً لمكر المخلوقين، بل هو بريء من الظلـم وسـائر النقائص.

ويؤيد هذا: أن الأصل في الألفاظ حملها على حقيقتها، لا أن نقول: مـن بـاب الـ ـازة والمشاكلة.

ومما يدل على هذا: أن الله تعالى قد أثبت لنفسه المكر في آية أخـرى ،فقـال تعـالى:﴿ أَفَأَمِنُواْ مَكۡرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾ (الأعراف:٩٩).

وهذه الآية من أصرح الآيات على إثبات صفة المكر لله تعالى؛ لأن المكر لم يثبت على سبيل المقابلة.

وقال:﴿ وَقَدۡ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَلِلَّهِ ٱلۡمَكۡرُ جَمِيعٗا ﴾(الرعد:٤٢) .

وقال: ﴿ وَمَكَرُواْ مَكۡرٗا وَمَكَرۡنَا مَكۡرٗا وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ﴾ (النمل:٥٠).

وأيضاً: النبي ﷺ قد قال في دعائه:" وامكر لي ولا تمكر علي"[٤].

---

(١) "تفسير البغوي"(٣٠٧/١).

(٢) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٢١٨/١) وانظر: "فتح القدير"(٣٤٤/١).

(٣) انظر:"تفسير الطبري" (٢٨٩/٣).

(٤) أخرجه الترمذي(٣٥٥١) وابن ماجة(٣٨٣٠) وأحمد (٢٢٧/١) وابـن حبـان(٢٢٧/٣) والحـاكم(٧٠١/١) والبخاري في"الأدب المفرد"(٢٣٢/١) من حديث ابن عباس. وصححه الألباني في تحقيقه للسنن.

ولو كان هذا الإطلاق غير مراد لبينه النبي ﷺ سيما مع كثرة وروده.
قال الإمام الألوسي:
" فالأولى: القول بصحة الإطلاق عليه سبحانه ابتداءً، بالمعنى اللائق بجلاله جل جلاله" [1].
ويكون المكر صفة لله تليق بجلاله، وآثاره متنوعة، ومنها: ما ذكره الله في هذه الآيـة مـن مكره بمن أراد قتل عيسى عليه السلام، وإلقاء الشبه عليه، ومنها: مكره بمن أراد أذى نبيه محمد ﷺ كما في قولـه تعـالى: ﴿ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ ۚ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَـٰكِرِينَ ﴾ (الأنفال: ٣٠).
ولذا، قال ابن كثير ~ في تفسير الآية التي نحن بصدد الحديث عنها:
" وكان هذا من مكر الله م، فإنه نجى نبيه، ورفعه من بين أظهرهم"[2].
فإن قيل: يشكل على هذا: أن النقائص لا تنسب لله تعالى، والمكر منه؟!!
قيل: " المكر والخداع حسن إذا كان على وجه المقابلة، لا على وجه الظلم"[3].
فهذا الوصف يثبت لله على وجه المقابلة، فالله يمكر بمن يمكر بأوليائه.
ولا يلزم من هذا الوصف إثبات اسم الماكر لله تعالى، خلافاً لمن أثبته اسماً لله تعالى[4] تعـالى ربنا وتقدس؛ فأسماؤه تبارك وتعالى غاية في الحسن والكمال، كما أن أسماءه سبحانه وتعالى توقيفية، فلا نسمي الله إلا بما سمى به نفسه، ولم نجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ ما يثبت هذا الاسم، غاية ما هناك ثبوت الصفة، والصفة لا يشتق منها اسماً لله تعالى[5].
فهذا القول هو القول الراجح في معنى مكر الله تعالى.

---

(1) "روح المعاني"(١٧٩/٣).
(2) "تفسير ابن كثير"(٣٦٦/١).
(3) قاله العلامة ابن القيم في:" إعلام الموقعين"(٣٦٨/٣)، وانظر كلامه الماتع في رد هذا الاعتراض في"مختصر الصواعق المرسلة" (٧٣٩/٢-وما بعدها)، وكذا كلام الشيخ رشيد رضا في"تفسير المنار"(٣١٥/١) وابن عثـيمين في "تفسـير سورة آل عمران"(٣١٩/١).
(4) ذكر القرطبي في تفسيره (٩٩/٤) أن بعض العلماء عده في أسماء الله تعالى. فيقول إذا دعا به: يا خير الماكرين أمكر لي. وهكذا ذكر ابن القيم في "مختصر الصواعق المرسلة"(٧٤٥/٢).
(5) انظر:"المحلى"(٣٠/١)، "مختصر الصواعق المرسلة"(٧٤٥/٢)،"بدائع الفوائد"(١٦٩/١).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوكَ فَوْقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِۖ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (آل عمران:٥٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٥٧] المراد بقوله تعالى:"إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"إِنِّي مُتَوَفِّيكَ ":قابضك من الأرض من غير موت"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى التوفي على قولين اثنين، هما:

القول الأول: أن المراد بالتوفي القبض،أي: قابضك، كما تقول: استوفيت وتوفيت حقي من فلان، أي: قبضته، ولا يلزم من ذكر الوفاة: الموت، فالتوفي في اللغة: أخذ الشيء وافياً تاماً.

قال الإمام السمعاني:

"وهو صحيح عند أهل اللغة، فيقال: توفيت حقي من فلان، أي: قبضت"[2].

وهذا المذهب هو قول: الحسن[3]وابن جريج[4] وابن زيد[5].

وهو اختيار الطبري والواحدي والقرطبي والسيوطي والألوسي والقاسمي[6].

وقد ساق الإمام البغوي ما يصلح دليلا لهذا القول، فقال:

"يدل عليه: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾(المائدة:١١٧) أي: قبضتني إلى السماء، وأنا حي؛ لأن قومه إنما تنصروا بعد رفعه، لا بعد موته"[7].

قال العلامة الشنقيطي:

"وإيضاح ذلك: أن مقابلته لذلك التوفي بالديمومة فيهم في قولـه: ﴿وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي﴾(المائدة:١١٧) تدل على ذلك؛ لأنه لو كان توفي موت، لقال: ما

---

(١)"تفسير غريب القرآن"(ص٩٥).

(٢) "تفسير السمعاني"(٣٢٤/١)، وانظر:كلام العلامة الشنقيطي في"أضواء البيان"(١٣٢/٧).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٢٢/١)، والطبري(٢٩٠/٣)، وابن أبي حاتم (٦٦١/٢).

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٦٢/٢).

(٥) أخرجه الطبري(٢٩٠/٣).

(٦) انظر: :" تفسير الطبري"(٢٩١/٣)، "الوجيز"للواحدي(٢١٣/١)، "تفسير القرطبي"(١٠٠/٤)، "تفسير الجلالين" (٧٤/١)، "روح المعاني"(١٧٩/٣)،"تفسير القاسمي"(٣٢٤/٢).

(٧) "تفسير البغوي"(٣٠٨/١).

دمت حيا فلما توفيتني؛ لأن الذي يقابل بالموت هو الحياة، كما في قوله: ﴿وَأَوۡصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمۡتُ حَيّٗا﴾ (مريم: ٣١).

أما التوفي المقابل بالديمومة فيهم، فالظاهر أنه توفي انتقال عنهم إلى موضع آخر"[١].

ويؤيد هذا ما ثبت عن النبي ﷺ أنه أخبر أن عيسى ابن مريم عليه السلام ينزل في آخر الزمان، ويمكث في الأرض ما شاء الله، فلو كان قد أماته، للزم من هذا أنه يموت مرتين، وقد أخبر ربنا عن أهل الجنة أنه لا يذوقون إلا ميتة واحدة، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلۡمَوۡتَ إِلَّا ٱلۡمَوۡتَةَ ٱلۡأُولَىٰ﴾(الدخان: ٥٦)[٢].

ويضيف شيخ الإسلام دليلا آخر، فيقول:" وقد قال تعالى في الآية الأخرى: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ١٥٧ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾(النساء: ١٥٧-١٥٨) فقوله هنا: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾ يبين أنه رفع بدنه وروحه، كما ثبت في الصحيح أنه ينزل بدنه وروحه، إذ لو أريد موته لقال: وما قتلوه وما صلبوه بل مات"[٣].

القول الثاني: أن المراد بالوفاة ههنا: وفاة النوم، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيۡلِ﴾ (الأنعام: ٦٠)، وقوله: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّى﴾ (الزمر: ٤٢).

ونسبه ابن كثير للأكثرين[٤]، وهو قول الربيع بن أنس[٥].

---

(١) "أضواء البيان"(١٣٥/٧).

(٢) انظر:" تفسير الطبري"(٢٩١/٣-٢٩٢)، "فتح القدير"(٣٤٤/١)، "المحرر الوجيز"(٤٤٤/١)،"تفسير السمعاني"(٣٢٤/١)، "مجموع الفتاوى" (٣٢٢/٤).

(٣)" مجموع الفتاوى"(٣٢٣/٤).

(٤) في تفسيره: (٣٦٧/١)، وقال الشوكاني في:"فتح القدير"(٣٤٥/١):"وبه قال كثيرون".

(٥) أخرجه الطبري(٢٨٩/٣).

واختاره من المتأخرين الشيخ ابن عثيمين[1].

والأدلة المذكورة في القول السابق، لا ترد هذا القول، بل هي صالحة للدلالة عليه.

القول الثالث [2]: في الآية تقديم وتأخير، والمعنى: إذ قال الله يـا عيسـى إني رافعـك إلي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالي إياك إلى الدنيا.

وهذا قول قتادة[3] ومقاتل[4] والسمرقندي والخطابي والفراء والزجاج[5].

وهذه الأقوال الثلاثة تتفق على أن عيسى عليه السلام حال رفعه إلى السماء لم يمت.

القول الرابع:أن المعنى: إني متوفيك وفاة موت.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[6]، واختاره محمد عبده وابن عاشور[7].

ودليل هذا القول أن الوفاة تطلق على الموت، كما في قولـه تعـالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ (السجدة:١١)، وقوله:﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ﴾ (يونس:٤٦).

واستدلوا أيضاً: بقوله عيسى عليه السلام :﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى﴾.

قال ابن عاشور:

"إِنِّى مُتَوَفِّيكَ " ظاهر معناه: إني مميتك، هذا هو معنى هذا الفعل في مواقع اسـتعماله؛ لأن أصل فعل "توفى الشيء" أنه قبضه تاماً واستوفاه، فيقال: توفاه الله، أي: قدر موته ، ويقال: توفاه ملك الموت، أي: أنفذ إرادة الله بموته.

---

(١) انظر:"تفسير سورة آل عمران" للشيخ (٣٣٩/١).

(٢) واختاره السمرقندي في تفسيره(٢٤٣/١) وحكاه الزجاج في "معاني القرآن"(٤٢٠/١).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٦١/٢).

(٤) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٢/١).

(٥) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٤٣/١)، "غريب الحديث"للخطابي(١٥٧/٢)، وانظر: "تفسير الثعلبي(٨١/٣). وأما الفراء فقد نسب إليه هذا القول غير واحد من المفسرين كالقرطبي(٩٩/٤) وابن الجوزي(٣٩٧/١)، وفي هذه النسبة نظر بين؛ إذ أنه ~ لم يتبن هذا القول، بل حكاه بصيغة التمريض، فقال في"معاني القرآن"(٢١٩/١): "يقال" ثم حكاه، ثم ذكر القول الأول كمعنى محتمل للآية الكريمة، وأما الزجاج، فقد نسبه له ابن الجوزي،وفيه نظر أيضاً، فقد ذكر الزجاج في "معاني القرآن"(٤٢٠/١) قولين في الآية، ولم يرجح.

(٦) أخرجه الطبري(٢٩٠/٣)، وابن أبي حاتم (٦٦١/٢)، وعزاه في"الدر المنثور"(٢٢٤/٢) إلى ابن المنذر.

(٧) انظر:"تفسير المنار"(٣١٦/٣)، "التحرير والتنوير"(٢٥٨/٣).

وأصرح من هذه الآية آية المائدة : ﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ﴾ (المائدة:١١٧) ؛ لأنه دل على أنه قد توفى الوفاة المعروفة التي تحول بين المرء وبين علم ما يقع في الأرض، وحملها على النوم بالنسبة لعيسى لا معنى له؛ لأنه إذا أراد رفعه لم يلزم أن ينام ؛ ولأن النوم حينئذ وسيلة للرفع فلا ينبغي الاهتمام بذكره وترك ذكر المقصد، فالقول بأنها بمعنى الرفع عن هذا العالم إيجاد معنى جديد للوفاة في اللغة بدون حجة"[١].

وقد ضعف القرطبي –ووافقه الألوسي- هذه الرواية عن ابن عباس، وأن الصحيح عنه أن الله تعالى رفعه إلى السماء من غير وفاة ولا نوم[٢].

قال الشوكاني ناقداً هذا القول: "وفيه ضعف"[٣].

ولعل السبب في تضعيف هذا القول أنه ينافي ما ذكره أصحاب القول الأول من أن عيسى عليه السلام ينزل في آخر الزمان، وقد سبق.

وأيضاً أن قول عيسى عليه السلام :﴿فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي ﴾ ليس صريحاً فيما ذكروه، بل هو محتملٌ للقبض،أي: فلما قبضتني ورفعتني إليك، وهذا ليس بمعنى الموت، وأيضاً: أن عيسى عليه السلام جعل هذا مقابل كونه فيهم، ورفع ربه له من دون موت يصدق عليه معنى الوفاة. فالشاهد أن آية المائدة ليست صريحة في المعنى الذي ذكره ابن عاشور ~ .

القول الخامس: المراد: إني مستوفي أجلك، ومميتك حتف أنفك لا أسلط عليك من يقتلك، فالكلام كناية عن عصمته من الأعداء، وما هم بصدده من الفتك به عليه السلام؛ لأنه يلزم من استيفاء الله تعالى أجله وموته حتف أنفه ذلك.

وهو اختيار الزمخشري والنسفي[٤].

وهذا القول، إن أراد أصحابه أن عيسى عليه السلام مات في الحال، عاد إلى القول السابق.

---

(١) "التحرير والتنوير"(٢٥٨/٣).

(٢) انظر:"تفسير القرطبي"(١٠٠/٤).

(٣) "فتح القدير"(٣٤٥/١).

(٤) انظر:"الكشاف"(٣٩٤/١)، "تفسير النسفي"(١٥٦/١).

الترجيح

الذي يظهر لي في الآية الكريمة أن الوفاة محتملة بين معنى القبض والنوم، وكلاهـا متفقـان على أن عيسى عليه السلام لم يمت، أما القول بأن في الآية تقديماً وتأخيراً، فهو خلاف الأصل، إذ الأصل عدم التقديم والتأخير. وأما القول بأ ا الوفاة، فلعل الآية ترده؛ "إذ لـو أراد بـذلك الموت، لكان عيسى في ذلك كسائر المؤمنين، فإن الله يقبض أرواحهـم، ويعـرج ـا إلى السماء، فعلم أن ليس في ذلك خاصية"[1]. ويرده أيضا ما ثبت في الأخبار من نزول عيسى عليه السلام آخر الزمان[2]، فهذا دليل على أنه لم يمت، وإلا لزم منه موتتان.

---

(1) قاله شيخ الإسلام ابن تيمية في:" مجموع الفتاوى"(٣٢٢/٤).

(2) الأخبار في نزول عيسى ابن مريم عليه السلام كثيرة، منها: ما أخرجه مسلم (١٥٦) من حديث جابر بن عبد الله { يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة، قال: فيـ ل عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم فيقول أميرهم: تعال صل لنا، فيقول: لا إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة الله هذه الأمة".

ومنها: ما أخرجه البخاري (٢٣٤٤) ومسلم (١٥٥) عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقوم الساعة حتى يـ ل فيكم بن مريم حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخـ ير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد".

﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا۟ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران:٧٥).

وفيها مسألة واحدة واحدة، وهي:

[٥٨] بيان معنى قوله تعالى:"إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ أي: مواظبا بالاقتضاء والمطالبة، وأصله: أن المطالب بالشيء يقوم فيه، ويتصرف، والتارك له يقعد عنه، قال الأعشى[١]:

يقوم على الوغم في قومه فيعفوا إذا شاء أو ينتقم.

أي: يطالب بالذحل[٢] ولا يقعد عنه.

قال تعالى: ﴿لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ﴾ (آل عمران:١١٣) أي: عاملة غير تاركة.

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾(الرعد:٣٣). أي: آخذ لها بما كسبت "[٣].

---

(١) نسبه للأعشى غير واحد، انظر: "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٢٦٩/١)،"الأمالي في لغة العرب"(٢٦٨/٢)، "الاستذكار"لابن عبد البر(٣٧/٢)، "محاضرات الأدباء"للأصفهاني(٢٨٣/١).

(٢) قال ابن فارس في"مقاييس اللغة"(١٢٧/٦): "الوغم : الغيظ في الصدر والحقد".

قال ابن عبد البر في "التمهيد"(١٩/١٩): "أراد المطالبة بالوغم حتى يدركه بالمواظبة".

وانظر:"غريب الحديث" للخطابي(٢٦٧/١).

قال البكري في "اللآلي في شرح أمالي القالي"(٩٠٢/٢):"وهذا مثل، يريد أنه ثابت الأمر محكمه".

(٣) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٨١-١٨٢)، وانظر:"تأويل مختلف الحديث"(ص٣٣٦).

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَادُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ على قولين اثنين[1]:

القول الأول: إلا ما دمت عليه مواضباً، وله مطالباً، وتطالبه حقك بإلحاح وملازمة.

قال الأزهري:

"ومنه قيل في الكلام للخليفة: هو القائم بالأمر، وكذلك: فلان قائم بكذا وكذا، إذا كان حافظاً له مستمسكاً به" [2].

قال ابن عطية: "فعلى هذا التأويل: لا تراعى هيئة هذا الدائم، بل اللفظة من قيام المرء على أشغاله، أي اجتهاده فيها"[3].

"وعدي "قَآئِمًا" بحرف "على"؛ لأن القيام مجاز على الإلحاح والترداد"[4].

وهذا هو قول ابن عباس[5] ومجاهد[6] وقتادة[7] ومقاتل بن سليمان[8].

---

(1) انظرهما في: "تفسير الطبري"(٣١٧/٣)، "تفسير الثعلبي"(٩٦/٣)، "النكت والعيون"(٤٠٣/١)،"تفسير السمعاني"(٣٣٣/١)، "تفسير البغوي" (٣١٧/١)، "المحرر الوجيز"(٤٥٨/١) ،"زاد المسير"(٤٠٩/١)، "تفسير الرازي" (٨٩/٨)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٢٦٩/١)، "تفسير الخازن"(٣٦٨/١)، "البحر المحيط"(٥٢٤/٢)، "تفسير الثعالبي"(٢٨٠/١)، "اللباب في علوم الكتاب (٣٣٤/٥)، "روح المعاني"(٢٠٢/٣).

(2) "تهذيب اللغة"(٢٦٨/٩)، وانظر: "غريب الحديث" لابن سلام(١٣١/٢)، "المحيط في اللغة"للطالقاني(٥٩/٦)، "لسان العرب" (٥٠١/١٢).

(3)"المحرر الوجيز"(٤٥٨/١).

(4) "التحرير والتنوير (٢٨٧/٣).

(5) نسبه إليه البغوي في تفسيره(٣١٧/١).

(6) أخرجه الطبري (٣١٧/٣)، وهو في "تفسير مجاهد"(ص١٢٩).

(7) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٨٣/٢).

(8) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٧/١).

واختاره الفراء وأبو عبيد والطبري والطحاوي والزجاج والنحاس والسمرقندي والخطابي والراغب الأصفهاني وابن الجوزي والنسفي وابن القيم وابن كثير والشوكاني وابن عاشور[1].

واحتج الطبري لهذا القول: بأن المطالبة والإلحاح هي التي تجعل المدين يؤدي ما عليه من الحق، أما القيام على رأسه، فلا يوجب هذا[2] .

وقال آخرون: معنى ذلك إلا ما دمت عليه قائماً على رأسه.

قال السدي : "﴿إِلَّا مَادُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا﴾ يقول: يعترف بأمانته ما دمت قائماً على رأسه، فإذا قمت، ثم جئت تطلبه كافرك الذي يؤدي، والذي يجحد[3].

وعلى هذا القول: فإن الكتابي يعطيك حقك إذا كان الطلب وقت التبايع مثلاً، فإن انظرته، جحدك.

واختار هذا القول الإمام ابن أبي زمنين والواحدي والسيوطي[4].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن الآية تحتمل كلا المعنيين، منهم: السمعاني والزمخشري والبيضاوي وأبو السعود[5].

الترجيح

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٢٤/١)، "غريب الحديث" لابن سلام(١٣١/٢)،"تفسير الطبري"(٣١٨/٣)، "شرح مشكل الآثار"(١٩٦/١)،"معاني القرآن"للزجاج(٤٣٣/١)، "معاني القرآن"(٤٢٤/١)، "تفسير السمرقندي"(٢٤٩/١)، "غريب الحديث" للخطابي (٢٦٧/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٤١٧)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٩٥/١)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٥٠٣)،"تفسير النسفي" (١٦١/١)، "بدائع الفوائد"(٦٩/١)، "تفسير ابن كثير"(٣٧٥/١)،"فتح القدير" (٣٥٣/١)، "التحرير والتنوير"(٢٨٧/٣).

(2) "تفسير الطبري"(٣١٨/٣).

(3) أخرجه الطبري (٣١٧/٣) وابن أبي حاتم (٦٨٣/٢).

(4) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٩٧/١)،"الوجيز" للواحدي(٢١٨/١)، "تفسير الجلالين"(ص٧٦).

(5) انظر: "الكشاف"(٤٠١/١)، "تفسير البيضاوي"(٥٤/٢) "التسهيل لعلوم التنزيل"(١١١/١)، "تفسير أبي السعود"(٥٠/٢).

الذي يترجح لي أن الآية تحمل على كلا القولين؛ إذ لا تعارض بينهما، بل إن القول الثـاني يؤدي إلى القول الأول، فالدائن الواقف على رأس المدين معناه أنه ملازم له، وملح عليـه في سداد الحق، ودفع الواجب، كما أنه يصح حمل المعنى على أن البعض منهم لقلة أمانته أنه لا يعطي الحق الذي عليه إلا بعد مطالبة وإلحاح، وبعضهم لو أنظرته لفقدت الحق الذي لـك عليه.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ (آل عمران: ٨١).

وفيها مسألتان، هما:

[٥٩] المسألة الأولى: من هم الذين أخذ الله ميثاقهم؟

[٦٠] المسألة الثانية: المراد بالرسول في قول تعالى: ﴿ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" المعنى والله أعلم: وإذ أخذ الله ميثاق النبيين، فقال لهم: وأضمر القول، والقول يضمر كثيرا ...ثم قال: " لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ "وما في معنى الذي، يقول ذلك لكل نبي وأمته " ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ " من الكتاب والحكمة؛ يعني محمداً، " لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ "يريد بقايا كل أمة وأعقا ا، كأنه قيل لموسى ومن معه من بني إسـرائيل في التوراة: سيجيئكم رسول مصدق لما معكم من الكتاب؛ فآمنوا به، وانصروه. وإنما يراد بذلك

من يكون في زمان محمد المبتعث فيه من اليهود وأهل الكتاب لا يراد به من كان في زمـان موسى منهم، ثم قال: " ءَأَقۡرَرۡتُمۡ وَأَخَذۡتُمۡ عَلَىٰ ذَٰلِكُمۡ إِصۡرِي "أي: عهدي، يريد بـإقرارهم قبولهم التوراة: وفيها ذلك، وهو أخذ العهد عليهم" قَالُوٓاْ أَقۡرَرۡنَا " إي: قبلنا " قَالَ فَٱشۡهَدُواْ "أي اشهدوا أيها النبيون على بني إسرائيل بأنكم قد بلغتموهم ذلك في الكتاب " وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ "[1].

الدراسة

اشتمل كلام الإمام ابن قتيبة على مسألتين اثنتين، أولاهما: من هم الذين أخذ الله ميثاقهم؟

فقد نص الله جل وعلا على أن المأخوذ منهم الميثاق هم الأنبياء، ونجد الإمام ابن قتيبة، يرى أن المراد الأنبياء وأممهم، وأن الله تعالى أخذ الميثاق على كل أمة أن تتبع النبي ﷺ وتؤمن به، فتلك الأمة من اليهود والنصارى التي أدركت مبعث نبينا ﷺ قد أخذ عليها العهد والميثـاق أن تؤمن به صلوات ربي سلامه عليه، على ما يراه ابن قتيبة ومن وافقه.

وعلى هذا القول: فالأمم لم تذكر اكتفاء بذكر الأنبياء، إذ الأمم تبع لأنبيائها.

ووقت أخذ الميثاق محتمل أن يكون في زمن كل نبي، ومحتمل أن يكون حين أخرج بني آدم من ظهر آدم نسماً.

وهذا القول المذكور في معنى الآية مروي عن ابن عباس { [2]، واختاره ابن عطية[3].

---

(1) "المسائل والأجوبة"(ص٢٢٣).

(2) أخرجه الطبري(٣٣٢/٣)

(3) "المحرر الوجيز"(٤٦٤/١).

وخالف آخرون من أهل العلم، فقالوا:

الميثاق الذي أخذه الله هو من النبيين فحسب، بأن ينصر بعضهم بعضا، ويصدق بعضهم بعضاً.

ويروى هذا القول عن علي بن أبي طالب[١]وابن عباس[٢] وطاووس[٣] والسدي[٤] .

واختاره الإمام الطبري والثعلبي والواحدي والقرطبي وابن كثير وابن جزي الكلبي والشوكاني وابن عاشور والسعدي [٥].

قال الإمام الطبري:

"لأن الأنبياء عليهم السلام بذلك أرسلت إلى أممها، ولم يدع أحد ممن صدق المرسلين أن نبياً أرسل إلى أمة بتكذيب أحد من أنبياء الله عز وجل، وحججه في عباده، بل كلها وإن كذب بعض الأمم بعض أنبياء الله بجحودها نبوته مقر بأن من ثبتت صحة نبوته، فعليها الدينونة بتصديقه، فذلك ميثاق مقر به جميعهم"[٦].

قال الإمام القرطبي:"وهو ظاهر الآية "[٧].

فهذا قولان اثنان، وثمت قول ثالث، وهو:

إنما أخذ الله بذلك ميثاق أهل الكتاب دون أنبيائهم.

وبهذا القول قال مجاهد[٨] والربيع[١] وعطاء[٢] وطاووس[٣]، وجوزه الكسائي[٤].

---

(١) أخرجه الطبري(٣٣٢/٣)

(٢) أخرجه الطبري(٣٣١/٣).

(٣) أخرجه الطبري(٣٣١/٣).

(٤)أخرجه الطبري(٣٣٢/٣).

(٥) انظر:"تفسير الطبري" (٣٣٢/٣)، "تفسير الثعلبي" (١٠٥/٣)، "تفسير القرطبي"(١٢٤/٤)،"تفسير ابن كثير"(٣٧٨/١)، "الوجيز" للواحدي"(٢٢١/١)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(١١٢/١)،"فتح القدير"(٣٥٦/١)، "التحرير والتنوير"(٢٩٨/٣)، "تفسير السعدي"(ص١٣٦).

(٦) "تفسير الطبري" (٣٣٢/٣).

(٧)"تفسير القرطبي" (١٢٤/٤)، وهكذا قال الثعلبي في تفسيره(١٠٥/٣) والشوكاني في"فتح القدير"(٣٥٦/١).

(٨) أخرجه الطبري(٣٣١/٣)، وفي "تفسير مجاهد" (١٣٠/١)"وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ" قال: هذا خطأ من الكتاب، وهي في قراءة ابن مسعود:" وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لما آتيتكم".

واحتج أرباب هذا القول:

- بقراءة ابن مسعود وأبي بن كعب للآية الكريمة: وإذ أخذ الله ميثاق الـذين أوتـوا الكتاب، بدل النبيين[٥].
- وبقول الله في الآية:" لتؤمنن به ولتنصرنه" فهذا خطاب لأتباع الأنبياء، فالرسل هي المحتاجة إلى المعونة على من خالفها من كفرة بني آدم، فكيف تطالب بالنصرة[٦].

أما المسألة الثانية التي في كلام ابن قتيبة، وهي: المـراد بالرسـول في قـول تعـالى: " ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ " فقد اختار أن المراد بالرسول هو محمد ﷺ ، فيكـون لفظ الرسول ههنا لفظاً عاماً مراداً به الخصوص.

وهذا القول مروي عن علي بن أبي طالب وابن عباس رضي الله عنهم حيث قالا:

ما بعث الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق لئن بعث الله محمداً ﷺ وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه[٧].

وبه قال السدي[٨] وعطاء[١] ومقاتل بن سليمان[٢] ومحمد بن إسحاق[٣] ، واختاره الإمـام الواحدي والبغوي والسمعاني والقرطبي والرازي والنسفي والعز بن عبد السلام وابن االقـيم والسيوطي والشيخ محمد بن عبد الوهاب[٤].

وهذا غير مقبول من الإمام مجاهد، فالقراءة المذكورة قراءة سبعية متواترة عن النبي ﷺ فكيف يطعن ا؟!! وسيأتي نقل كلام شيخ الإسلام حول هذه الدعوى العريضة.

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٩٤/٢).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٩٤/٢).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٩٤/٢).

(٤) "فتح القدير"(٣٥٦/١).

(٥) انظر:" تفسير الطبري"(٣٣١/٣).

(٦) وهذه معنى ما روي عن الربيع، وانظر: تفسير الطبري"(٣٣١/٣)، "تفسير البغوي"(٣٢٢/١).

(٧) أخرجه عنهما الطبري في تفسيره (٣٣٢/٣)، وانظر: "الدر المنثور"(٢٥٣/٢).

(٨) أخرجه الطبري(٣٣٢/٣) وابن أبي حاتم (٦٩٤/٢).

قال الإمام القرطبي: "الرسول هنا محمد ﷺ في قول علي وابن عبـاس رضـي الله عنـهما، واللفظ وإن كان نكرة، فالإشارة إلى معين"[5].

وقال آخرون من أهل العلم: بل الآية عامة، وأن كل نبي بعث أخذ عليه الميثاق أنه لو جـاء رسول من بعده ليؤمنن به ولينصرنه ولا يمنعه ما هو فيه من العلم والنبوة من اتباع من بعث بعده ونصرته.

وإلى هذا ذهب الضحاك[6] وطاووس[7] والحسن[8]، واختاره الثعلبي وابن عطية وابن كـثير والسعدي[9].

ويؤيده ظاهر الآية، فظاهر الآية يشمل أخذ العهد على أن كل نبي أخذ عليه الإيمان والنصرة لكل نبي يأتي بعده مصدقاً لما معه.

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه في المسألة الأولى: أن الميثاق المذكور أخذه الله تعالى على النبـيين، فالآية صريحة في هذا، لكن الأتباع يدخلون تبعاً، ويجب عليهم الإيمان كما وجـب علـى أنبيائهم، إذ الإيمان شيء لا تختص به الأنبياء دون أممها. ويؤيد هذا: مناسبة الآية لما قبلـها، فالآية التي سبقت هذه الآية كان حديثها عن الأنبياء، وأنه لا يمكن أن يبعث رسول، فيدعو

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٩٤/٢).

(٢) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٩/١).

(٣) انظر: "سيرة ابن إسحاق"(١٠٩/٢).

(٤) انظر: "الوجيز" للواحدي"(٢٢١/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١١٢/١)،"تفسير البغـوي"(٣٢٢/١)، "تفسـير السمعاني"(٣٣٧/١)، "تفسـير الـرازي" (١٠٥/٨)، "تفسـير العـز بـن عبـد السـلام" (٢٧٢/١)، "هدايـة الحيارى"(ص٥١)، "تفسير النسفي"(١٦٣/١)، "تفسير الجلالين"(ص٧٨)، "الرسائل الشخصية"(ص٣١٢).

(٥) "تفسير القرطبي"(١٢٥/٤).

(٦) عزاه إليه الإمام السمعاني في تفسيره(٣٣٧/١).

(٧) أخرجه الطبري(٣٣٢/٣) وابن أبي حاتم (٦٩٣/٢).

(٨)أخرجه الطبري(٣٣٢/٣).

(٩) انظر: "تفسير الثعلبي" (١٠٥/٣)، "المحـرر الـوجيز"(٤٦٦/١)، "تفسـير ابـن كـثير"(٣٧٨/١)، "تفسـير السعدي"(ص١٣٦).

إلى عبادته من دون الله تعالى، فجاءت هذه الآية أيضاً متحدثة عن الأنبياء؛ لتؤكد بـراءتهم من كل ما ينسب إليهم من الباطل، قال الإمام الرازي:

" اعلم أن المقصود من هذه الآيات: تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد ﷺ قطعاً لعذرهم، وإظهاراً لعنادهم، ومن جملتها: ما ذكره الله تعالى في هذه الآية، وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة، بـأنهم كلمـا جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه وأخبر أنهم قبلوا ذلك، وحكم تعالى بـأن من رجع عن ذلك كان من الفاسقين، فهذا هو المقصود من الآية"[1].

وأما ما ذكره بعض العلماء من أن العهد مأخوذ على أهل الكتاب، وأنه هكذا يقرأ، فقـول غير صحيح؛ لأن الآية نصت على الأنبياء ولم تنص على أهل الكتاب، والقرآن نزل بلسان عربي مبين، ولو أراد الله ذلك لنص عليهم كما نص عليهم في آيات كثيرة، وأما القراءة التي استدلوا بها، فهي مخالفة لما عليه مصحف عثمان، قال الإمام ابن عطية عن هذه القراءة:

"وهذا لفظ مردود بإجماع الصحابة على مصحف عثمان رضي الله عنه"[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية:"وزعم بعضهم أن هذه القراءة هي الصواب، والأولى غلط من الكتاب، وهذا قول باطل، ولولا أنه ذكر لما حكيته، فإن ما بين لوحي المصحف متـواتر، والقرآن صريح في أن الله أخذ الميثاق على النبيين، فلا يلتفت إلى من قال: إنما اخـذ علـى أممهم"[3].

وأما المسألة الثانية: فالراجح فيها -إن شاء الله تعالى- أن المراد بالرسول: عمـوم الرسـل، فالأصل –كما هو معلوم- حمل العام على عمومه، والمطلق على إطلاقه، وإذا كان ذلـك كذلك، فالمراد بالرسول كل رسول، أو أي رسول يأتي، فيجب على السابق لـه تصـديقه ونصرته، ويدخل في هذا العموم نبينا محمد ﷺ، وهذا مما يؤيد هذا القول على القول الـذي خصص أصحابه فيه الرسول بنبينا محمد ﷺ. قال العلامة ابن سعدي ~ :

---

(1) "تفسير الرازي"(١٠١/٨).

(2) "المحرر الوجيز"(٤٦٤/١).

(3) "الرد على المنطقيين"(٤٥٢/١).

" فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد أوجب الله عليهم أن يؤمن بعضهم ببعض، ويصـدق بعضهم بعضاً؛ لأن جميع ما عندهم هو من عند الله، وكل ما من عند الله يجب التصديق به والإيمان، فهم كالشيء الواحد، فعلى هذا قد علم أن محمداً ﷺ هو خاتمهم، فكل الأنبيـاء عليهم الصلاة والسلام لو أدركوه، لوجب عليهم الإيمان به، واتباعه ونصرته، وكـان هـو إمامهم ومقدمهم ومتبوعهم، فهذه الآية الكريمة من أعظم الدلائل على علو مرتبته، وجلالة قدره، وأنه أفضل الأنبياء، وسيدهم ﷺ لما قررهم تعالى"[1].

ولعله لهذا لم ير ابن كثير ~ أن بين القولين تضاداً، فلما حكى القول الثاني بعد ذكـره للأول، قال:" وهذا لا يضاد ما قاله علي وابن عباس، ولا ينفيه، بل يستلزمه ويقتضيه، ولهذا روى عبد الرزاق[2] عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثل قول علي وابن عباس"[3].

فهذا القول- القول الثاني- يتضمن القول الأول، ولا يرده كما ذكر ابن كثير، فـإذا مـا أخذنا بالقول الثاني، لم نرد القول الأول، دون العكس.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴾ (آل عمران:٨٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٦١] معنى الإسلام طوعاً وكرهاً.

---

(1) "تفسير السعدي"(ص١٣٦).

(2) في تفسيره(١٢٤/١).

(3) "تفسير ابن كثير"(٣٧٩/١).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"فمن الإسلام متابعة وانقياد باللسان دون القلب، ومنه قوله تعـالى: ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا﴾ (الحجرات:١٤).

أي: انقدنا من خوف السيف.

وكـــذلك قولـــه: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ﴾ أي: انقاد له وأقر به المؤمن والكافر"[1].

الدراسة

ذهب الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى إسلام من في السموات والأرض لله ﷻ أن من منـهم مؤمناً، فهذا قد حصل الإسلام منه والانقياد طوعاً، فلا إشكال، وأما من كان منهم كافراً، فهذا ينقاد لله خوفاً من السيف، كحال المنافقين.

وعلى هذا القول، فلا تشمل الآية من كان منهم غير مقهور بالسيف.

وهذا المذهب في الآية الكريمة هو مذهب الحسن[2] وعكرمة[3]، واختيار الشوكاني[4].

ويؤيد هذا القول: ما روي عـن الـنبي ﷺ : ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ أما من في السموات: فالملائكة، وأما من في الأرض: فمن ولد علـى الإسلام، وأما كرهاً: فمن أتي به من سبايا الأمم في السلاسل والأغلال يقادون إلى الجنـة وهم كارهون"[5].

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧٩)،وانظر:(ص٤١٨).

(2) عزاه له ابن الجوزي في "زاد المسير"(٤١٧/١).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم(٦٩٧/٢).

(4) "فتح القدير"(٣٥٧/١)، وانظر:"تفسير النسفي"(١٦٤/١).

(5) أحرجه الطبراني في المعجم الكبير(١٩٤/١١) من حديث ابن عباس.

وسنده ضعيف جداً من أجل محمد بن محصن العكاشي ، قال ابن حجر في "التقريب" [٦٢٦٨]:"كذبوه".

قال ابن كثير في تفسيره (٣٧٩/١): "فيه غرابة"، وقال السيوطي في "الدر المنثور"(٢٥٤/٢):" أخرجه الطبراني بسـند ضعيف".

ويناقش هذا القول: بأن الآية عامة تفيد إسلام الكل لله، بينما هذا القول خاص بزمن قوة الإسلام وأهله والتمكين لهم في الأرض، وبناء على هذا القول، فالكافر غير مستسلم لله في زمن ضعف المسلمين. فهذا القول لا يتناسب مع عموم الآية، ولا مع ما سيقت الآية من أجله، وهو إثبات استسلام الجميع لله تبارك وتعالى.

واختار الفراء معنى قريب، فقال:"أسلم أهل السموات طوعاً، وأما أهل الأرض فإنهم لما كانت السنة فيهم، أن يقاتلوا إن لم يسلموا أسلموا طوعاً وكرهاً"[1].

فهذا قول -كما ترى- في معنى قول ابن قتيبة ويناقش بمثل ما نوقش به ابن قتيبة.

القول الثاني: أن معنى الإسلام طوعاً وكرها هو الانقياد لله والإقرار به سبحانه وتعالى، فالجميع قد أقر به، والقلوب قد فطرت على معرفته سبحانه، وفي هذا يقول ابن عباس كما روى ابن أبي حاتم[2] عنه:﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾ قال: المعرفة.

وإليه ذهب مجاهد[3] وأبو العالية[4].

ولعل وجه هذا القول: أن الجميع قد أقر بالله تعالى واعترف بربوبيته، أما أهل الإيمان، فلا إشكال في إقرارهم، وأما الكفار، فقد حكى الله عنهم إقرارهم هذا في آيات كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾ (العنكبوت:٦١).

وقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلۡتَهُم مَّنۡ خَلَقَهُمۡ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُۖ فَأَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ﴾ (الزخرف:٨٧).

القول الثالث: أن إسلام الكل كان يوم الميثاق طوعا وكرهاً، فالمؤمن آمن طواعية، وأما الكافر، فآمن كراهية.

---

(1) "معاني القرآن"للفراء(٢٢٥/١)، وانظر: "معاني القرآن"للزجاج(٤٣٨/١).

(2) في تفسيره (٦٩٦/٢).

(3) رواه عنه الطبري (٣٣٦/٣) ورواه الثوري كما في "تفسير الثوري"(ص٧٠)، وعزاه صاحب "الدر المنثور"(٢٥٥/٢) إلى عبد بن حميد.

(4) رواه عنه الطبري (٣٣٦/٣)، وابن أبي حاتم (٦٩٦/٢).

وهذا قول آخر لابن عباس[1] وبه قال السدي[2].

ويناقش هذا القول: بأن الآية عامة، فكل من في السموات والأرض قد أسلم لله جل جلاله، فيشمل العموم عموم مخلوقات الله تعالى، بينما هذا القول خصها ببني آدم.

ويعترض عليه: بأن وصف الكره لا يصدق على فعل لا دخل للعبد فيه، إنما يصدق على ما كان له فيه إرادة ومشيئة؛ لأن الكره: ما كان بمشقة وإباء من النفس[3]، وعليه؛ فلا يصدق على أخذ الميثاق أ م- الكفار- أسلموا كرهاً[4].

القول الرابع: أن المؤمن يسجد طائعاً، والكافر يسجد ظله وهو كاره.

ويروى هذا القول عن مجاهد[5].

ولعل من ذهب إلى هذا القول، استدل بقوله تعـالى:﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ﴾ (الرعد:١٥).

ويعارض هذا القول بأن الإسلام ههنا أضيف إلى الكافر، لا إلى ظله، فالبقاء على ظاهر الآية هو المتعين، وآية الرعد تؤيد هذا، فقد أثبتت أن الكافر يسجد وكذا ظله، ففرقت بين الكافر وبين ظله، وأن كلاهما يسجد لله تعالى، وهذا على القول بأن المراد بالسجود وضع الجبهة، وأما على القول بأن المراد بالسجود الخضوع، فهي بمعنى الآية التي نحن بصدد تفسيرها[6].

كذلك يقال: إن سجود ظل الكافر لا يقال في حقه: سجد الكافر طوعاً؛ لأن هذا ممـا لا دخل للعبد فيه.

القول الخامس: أن المؤمن أسلم طائعاً، والكافر أسلم حين رأى بأس الله، فلم ينفعه في ذلك الوقت هذا قول قتادة[7].

---

(١) رواه عنه الطبري (٣٣٦/٣).

(٢) عزاه له ابن الجوزي في "زاد المسير"(٤١٧/١).

(٣) انظر: " ذيب اللغة"(١١/٦)،"تاج العروس"(٤٨٥/٣٦).

(٤) سيأتي نقل قول شيخ الإسلام في تقرير هذا.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم (٦٩٧/٢)، وانظر: "تفسير مجاهد"(١٢٦/١).

(٦) انظر الكلام على آية الرعد في:" تفسير الرازي"(٢٤/١٩)، "أضواء البيان"(٢٣٧/٢).

(٧) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٢٥/١) وابن أبي حاتم (٦٩٧/٢)، وعزاه في"الدر المنثور"(٢٥٥/٢) إلى عبـد بـن حميد.

واختاره الواحدي وابن جزي الكلبي والسيوطي [١].

وجمع البيضاوي وأبو السعود بين القولين في تفسير الآية الكريمة[٢].

ويؤيد هذا القول ما حكاه الله عن إيمان بعض الكفرة، كإيمان فرعون، وإيمان أهل القـرى حين يحل م العذاب، كما في قولـه تعـالى: ﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴾ (غافر:٨٤).

وهذا قول حسن، لكننا نحتاج إلى إثبات أن كل كافر يؤمن بالله عند نزول العذاب، وغاية ما دلت عليه الآية الكريمة أن البعض يؤمنون، فالتعميم يحتاج إلى دليل، والعلـم عنـد الله تعالى.

قال ابن عطية:"ويلزم على هذا: أن كل كافر يفعل ذلك، وهذا غير موجود إلا في أفراد"[٣].

أفراد"[٣].

القول السادس: أن إسلام الكل خضوعهم لنفاذ أمره وقدره فيهم، فلا يقدر أحد أن يمنـع قضاء الله أو يرد أمر الله عنه.

وهذا هو معنى ما يروى عن الشعبي أنه فسر الآية بقوله: استقاد كلهم له [٤].

واختاره النحاس وابن الجوزي والخازن وابن كثير وابن سعدي والقاسمي[٥].

وذكره الزجاج احتمالاً[٦].

وحجة هذا القول ما قاله النحاس ~ :

"والسجود في اللغة الخضوع والانقياد وليس شيء إلا وهو يخضع لله وينقاد له"[٧].

---

(١) انظر:"تفسير الواحدي"(٢٢١/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١١٢/١)، "تفسير الجلالـين"(ص:٧٨)، "حاشـية الصاوي على الجلالين"(٢٩٢/١)، وانظر:"تفسير النسفي"(١٦٤/١)، "الكشاف"(٤٠٧/١).

(٢) انظر"تفسير البيضاوي"(٦٠/٢)،"تفسير أبي السعود"(٥٤/٢)،

(٣) "المحرر الوجيز"(٤٦٧/١).

(٤) أخرجه الطبري (٣٣٧/٣)، وحمله على هذا المعنى، وهكذا صنع ابن الجوزي في "زاد المسير"(٤١٧/١).

(٥) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٣٣/١)، "نزهة الأعين النواظر"(ص١٣٢)، "تفسير الخازن"(٣٧٥/١)، "تفسير ابن كثير"(٣٧٩/١)، "تفسير السعدي"(١٣٧/١)،"تفسير القاسمي"(٣٤٤/٢).

(٦) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٤٣٩/١).

(٧) "معاني القرآن"(٤٨٧/٣)

لكن عورض هذا القول بأن ما يجري على الإنسان بغير اختياره لا يسمى كرهاً، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فليس المراد بذلك مجرد كو م مخلوقين مدبرين مقهورين تحت المشيئة والقدرة، فإن هذا لا يقال: طوعاً وكرهاً، فإن الطوع والكره، إنما يكون لما يفعله الفاعل طوعاً وكرهاً، فأما ما لا فعل له فيه، فلا يقال: له ساجد أو قانت بل ولا مسلم"[1].

الترجيح

لعل الراجح من الأقوال في معنى الآية الكريمة، قول من قال: إن الكل قد أقر به سبحانه واعترف له بالربوبية، وهذا إلزام من الله سبحانه للجاحدين بألوهيته، فيقول لهم: كيف تعدلون عن دين الله الذي أصله إفراده سبحانه بالعبادة، وقد أقر الجميع بكونه رباً، واعترف الخلق بأنه المتفرد بالخلق والملك والتدبير، فهو من ضمن أدلة تقرير توحيد الألوهية والاستدلال لهذه القضية المتنازع فيها من خلال قضية مقررة ومسلم ا.

وبقية الأقوال في الآية الكريمة قد مضى ذكر ما يعارضها.

([1]) "مجموع الفتاوى" (١/٤٤-٤٥).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٦٢] المراد بحبل الله الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وكذلك الحبل[١]: قال الله عز وجل:" وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ "أي: بعهد الله أو بكتابه، يريد: تمسكوا به؛ وصلة لكم إليه وإلى جنته"[٢].

وفسره مرة بدينه وعهده[٣].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بحبل الله ههنا: دينه وعهده، إذ أن التمسك بحبل الله يوصل إليه، وهكذا دينه، وعهده، كما أن في الحبل معنى القوة، وكذا عهد الله ودينه، فهو شيء موثق يجب على الناس أخذه، وقد سمى الله العهد حبلاً كما في قوله تعالى: ﴿ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (آل عمران:١١٢) أي: بعهد وذمة.

قال ابن عطية:

"وتسمى العهود والمواثيق حبالاً، ومنه قول الأعشى :

---

(١) يريد أنه بمعنى السبب، فيكون مراده: وكما يراد بالسبب، فكذلك يراد بالحبل.

(٢) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٦٤).

(٣) "تفسير غريب القرآن"(ص٩٦).

وإذا تجوزها حبال قبيلة أخذت من الأدنى إليـك حبالها[1]"[2].

وقد فسر جمع من العلماء حبل الله بأنه العهد،منهم:مجاهد[3]وقتادة في رواية[4] ومقاتل بـن سليمان[5].

وآخرون فسروه بالدين، كما قول ابن عباس[6] وابن زيد[7]، واختاره الواحدي والسيوطي وابن عثيمين[8].

ولا فرق-عندي- بين هذين القولين، فدين الله هو عهده الذي ألزم العباد بأخذه والتمسك به، فلا ينبغي أن يذكر هذين كقولين مختلفين في الآية الكريمة.

وقد اختلف أهل العلم في المراد بحبل الله الوارد في الآية الكريمة على عدة أقوال،وهذا القول أولها.

القول الثاني: أنه كتاب الله القرآن.

وهذا المعنى ذكره ابن قتيبة ~ كمعنى محتمل للآية الكريمة.

ويروى هذا القول عن ابن مسعود[9] وبه قال قتادة[10] والضحاك[11] والسدي[12].

---

(1) "ديوان الأعشى" (ص١٤٥).

(2) انظر:"المحرر الوجيز"(٤٨٣/١)، وانظر:"معاني القرآن"للزجاج(٤٥٠/١)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٠٧/١)،"لسان العرب"(١٣٥/١١)،"تفسير القرطبي" (١٥٨/٤)، "تاج العروس"(٢٦٣/٢٨).

(3) أخرجه الطبري (٣١/٤).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٢٩/١) والطبري (٣١/٤)، وابن أبي حاتم (٧٢٤/٣).

(5) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٨٤/١).

(6) نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٤٣٣/١).

(7) أخرجه الطبري (٣١/٤).

(8) انظر:"الوجيز" للواحدي(٢٢٥/١)، "تفسير الجلالين"(٨١/١)،"تفسير القـرآن الكـريم- تفسـير سـورة آل عمران"(٥٩٤/١).

(9) أخرجه سعيد بن منصور (١٠٨٣/٣-قسم التفسير) والطبري (٣١/٤)، وقال الألوسي في:"روح المعاني"(١٨/٤): المعاني"(١٨/٤): "وروى ذلك بسند صحيح عن ابن مسعود".وهكذا قال السيوطي في "الدر المنثور"(٢٨٤/٢).

(10) أخرجه الطبري(٣١/٤).

(11) أخرجه الطبري (٣١/٤).

(12) أخرجه الطبري (٣١/٤).

واختاره ابن الجوزي والنسفي وابن جزي الكلبي [1].

ويؤيد هذا القول ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ :"كتاب الله، هو حبل الله الممدود من السماء إلى الأرض" [2].

القول الثالث: أنه الجماعة.

وهذا مروي عن ابن مسعود ﷺ [3]، ويؤيده ما رواه أنس بن مالك ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "افترقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا واحدة" قالوا: يا رسول الله، ومن هذه الواحدة؟ قال:"الجماعة" قال فقبض يده، ثم قال: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾(آل عمران:١٠٣)"[4].

وعلى هذا القول تكون هذه الجملة-﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ ﴾- بمعنى الجملة التي تليها، وهي قوله تعالى:﴿وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ﴾.

واختار أبو عبيد الجمع بين ترك الافتراق، يعني لزوم الجماعة والقرآن، فهذا حبل الله تعالى، قال ~ :" فالاعتصام بحبل الله: هو ترك الفرقة واتباع القرآن"[5].

القول الرابع: أنه الإخلاص.

وهذا مروي عن أبي العالية[6].

القول الخامس: أنه أمر الله وطاعته.

---

(1) انظر: "نزهة الأعين النواظر"(ص٢٤١)، "تفسير النسفي"(١٧٠/١) "التسهيل لعلوم التنزيل"(١١٥/١).

(2) أخرجه أحمد (١٤/٣) والطبري (٣١/٤) وابن أبي حاتم في تفسيره (٧٢٣/٣)، وفي سنده ضعف.

وله شاهد صحيح من حديث زيد بن أرقم أخرجه مسلم في صحيحه (٢٤٠٨) بلفظ:" ألا وإني تارك فيكم ثقلين: أحدهما: كتاب الله عز وجل، هو حبل الله، من اتبعه كان على الهدى، ومن تركه كان على ضلالة".

(3) أخرجه أخرجه سعيد بن منصور (١٠٨٣/٣-قسم التفسير) والطبري (٣٠/٤)، وابن أبي حاتم(٧٢٣/٣) وعزاه في في "الدر المنثور"(٢٨٥/٢) عبد بن حميد وابن المنذر والطبراني.

(4) أخرجه بهذا اللفظ الطبري (٣٢/٤) وابن أبي حاتم (٧٢٣/٣)، وفي سنده ضعف من أجل يزيد الرقاشي والحديث صحيح بدون ذكر الآية الكريمة انظر:"السلسلة الصحيحة"(٤٠٢/١).

(5) "غريب الحديث"(١٠٢/٤).

(6) أخرجه الطبري (٣١/٤) وابن أبي حاتم (٧٢٤/٣).

وهو قول الحسن[1].

وهذا القول في حقيقته بمعنى القول الأول، أي بمعنى دين الله.

الترجيح

الذي يترجح لي أن حبل الله يشمل كل ما ذكره السلف، فالحبل في اللغة هو ما يوصل إلى البغية والحاجة، هذا أصله في اللغة [2]، فحبل الله ما يوصل إلى رضا الله تبارك وتعالى وجنته، فالقرآن موصل إلى رضاه والجماعة كذلك، ولذا جاء الأمر ا بعد الأمر بالتمسك بحبل الله تعالى، وهكذا التمسك بعهد الله والتمسك بدينه والتمسك بـأمره وطاعتـه والتمسـك بإخلاص الدين له، كل هذا موصل إلى مرضاته تبارك وتعالى، فالعبارات المـذكورة كلـها تشترك في معنى الحبل، فلا اختلاف بينها، ولذا قال الرازي ~ :

" فكان المراد من الحبل ههنا كل شيء يمكن التوصل به إلى الحق في طريق الدين، وهو أنواع كثيرة، فذكر كل واحد من المفسرين واحداً من تلك الأشياء" ثم قال:

"وهذه الأقوال كلها متقاربة، والتحقيق ما ذكرنا، أنه لما كان النازل في البئر يعتصم بحبـل تحرزاً من السقوط فيها، وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المـؤمنين حرزاً لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلاً لله، وأمروا بالاعتصام به"[3].

وقال القرطبي:

([1]) أخرجه ابن أبي حاتم (٧٢٤/٣).

([2]) انظر: "غريب الحديث"لابن سلام(١٠٢/٤)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٢٩٤/٢)، "معاني القرآن"للنحاس (٤٥٣/١)، "تفسير الثعلبي"(١٦١/٣)، "المفردات في غريب القرآن"(ص١٠٧)،"التحرير والتنوير" (٣١/٤).

([3]) "تفسير الرازي"(١٤٢/٨).

" والحبل: لفظ مشترك، وأصله في اللغة: السبب الذي يوصل به إلى البغية والحاجة" ثم قـال بعد ذكره لأقوال السلف:" والمعنى كله متقارب متداخل" [1].

ولعل هذا هو الذي أراده ابن قتيبة ~ فهو لم يرد تحديد الحبل بالعهد ولا بالقرآن، بدليل أنه فسر الحبل أولاً بمعناه اللغوي، وهو ما يوصل إلى المطلوب، ثم إنه فسره مره بالعهـد أو القرآن، ومرة فسره بالعهد والدين، مما يدل على أن الإمام ابن قتيبة لم يرد حصر معنى حبل بما ذكر، ولكنه أراد بيان معناه عن طريق ذكر بعض أنواعه، وهذا أسلوب معروف عنـد السلف.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (آل عمران:١١٠).

وفيها مسالة واحدة، وهي:

[٦٣] بيان معنى "كُنتُمْ" في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومنه[2]: أن يأتي الفعل على بنية الماضي، وهو دائم، أو مستقبل:

كقوله: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ أي: أنتم خير أمة"[3].

الدراسة

---

(1) "تفسير القرطبي"(١٥٨/٤)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٤٨٤/١)، "البحر المحيط"(٢٠/٣)، "روح المعاني"(١٩/٤)، "تفسير اللباب"(٢٥٠/٤).

(2) أي: من "باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه".

(3) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩٥).

اختلف أهل العلم في معنى "كُنتُمْ" في الآية الكريمة على أربعة أقوال:

القول الأول: ما ذكره ابن قتيبة من أن معنى"كُنتُمْ": أنتم، كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ (النساء:٩٦).

وقد جاءت كنتم بهذا المعنى، كما في قوله تعالى:﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا﴾ (الأعراف:٨٦) وقال في موضع آخر: ﴿وَٱذْكُرُوٓاْ إِذْ أَنتُمْ قَلِيلٌ﴾ (الأنفال:٢٦)[١].

وعلى هذا فكان ههنا زائدة[٢].

وهذا مذهب مجاهد[٣]، واختاره الفراء وابن جرير والثعلبي والبغوي [٤].

لكن اعترض على هذا القول "بأنه يستدعي زيادة كان، وهي لا تزاد في أول الجملة"[٥].

وقال ابن حيان:"وأبعد من ذهب إلى أنها زائدة؛ لأن الزائدة لا تكون أول كلام، ولا عمل لها"[٦].

قال ابن عادل:"وقد نقل ابن مالك الاتفاق على ذلك"[٧].

ولذا قال ابن عادل عن هذا القول: "وهذا قول مرجوح ، أو غلط"[٨].

القول الثاني: أنها على أصلها، أي ناقصة، والمراد بها الماضي، ولا يفهم من هذا أنهم كانوا في الماضي فحسب؛ لأن كان عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام، ولا يدل ذلك على انقطاع طارىء[١].

---

(١) أفاده الثعلبي في تفسيره (١٢٦/٣)،وانظر: "تفسير الثعالبي"(١١٥/١) .

(٢) انظر:" تفسير القرطبي" (١٧١/٤)، "تفسير الثعلبي"(١٢٦/٣) .

(٣) انظر: "تفسير مجاهد"(١٢٦/١).

(٤) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٢٢٩/١)،"تفسير الطبري"(٤٥/٤)، "تفسير الثعلبي"(١٢٦/٣)"تفسير البغوي" (٣٤١/١).

(٥) قاله الألوسي في:"روح المعاني"(٢٧/٤).

(٦) "البحر المحيط"(٣٠/٣).

(٧) "اللباب في علوم الكتاب"(٤٦٣/٥) وقد نقل الرازي (١٥٦/٨) عن ابن الأنباري قوله عن هذا القول:"هذا القول القول ظاهر الاختلال".

(٨) "اللباب في علوم الكتاب"(٤٦٣/٥).

ثم اختلفوا في المعنى على أقوال:

أحدها: أن معناه كنتم في اللوح المحفوظ.

واختاره الواحدي والسيوطي [٢].

القول الثاني: كنتم في الأمم قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة[٣].

القول الثالث: أن المعنى: كنتم كذلك منذ آمنتم[٤].

القول الرابع: أن هذا يقال لهم يوم القيامة[٥].

قال الإمام ابن حيان معلقاً على هذا القول:"وهذا قول بعيد من سياق الكلام"[٦].

وصدق رحمه الله، فظاهر هذا التفضيل أنه في الدنيا.

القول الخامس: ما قاله البيضاوي : ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ دل على خيريتهم فيما مضى، ولم يدل على انقطاع طرأ"[٧]، واختاره أبو السعود[٨].

وهذا القول يرجع إلى أحد الأقوال السابقة، لأن الخيرية التي كانوا عليها لابد لها من زمن، لكن أصحابه فرقوا بينه وبين الأقوال السابقة.

القول الثالث: أ ا تامة، وتكون بمعنى: وجدتم.

---

(١) انظر: "الكشاف"(٤٢٩/١)،"تفسير الرازي"(١٥٥/٨)، "تفسير البيضاوي"(٧٨/٢)، "تفسير أبي السعود"(٧١/٢)، "التحرير والتنوير"(١٨٦/٣).

(٢) انظر: "الوجيز"للواحدي (٢٢٧/١)، "المحرر الوجيز"(٤٨٩/١)، "تفسير الجلالين"(ص٨١).

(٣) ذكره القرطبي (١٧٠/٤)، والرازي في تفسيره(١٥٥/٨)، والبيضاوي في تفسيره(٧٩/٢) والخازن(٤٠٣/١).

(٤) ذكره الزجاج في "معاني القرآن"(٤٥٦/١)، والقرطبي (١٧٠/٤)، وابن الجوزي في" زاد المسير"(٤٣٩/١)، والرازي في تفسيره(١٥٥/٨)، والخازن(٤٠٣/١)، والشوكاني في"فتح القدير"(٣٧١/١).

(٥) قاله أبو مسلم الأصفهاني، كما ذكره عنه الرازي في تفسيره(١٥٥/٨)، وذكر القول أيضاً السمعاني في تفسيره(٣٤٨/١).

(٦) "البحر المحيط"(٣٠/٣).

(٧) "تفسير البيضاوي"(٧٩/٢)، وانظر:"حاشية الشهاب"(٥٥/٣).

(٨) "تفسير أبي السعود" (٧٠/٢).

واختار هذا الزمخشري وابن عاشور[1]، ورآه ابن جرير معناً صحيحاً، حيث قـال بعـد أن ذكر ما يراه:" ولو قال أيضاً في ذلك قائل: " كُنتُمْ" بمعنى التمام، كان تأويله: خلقتم خير أمة، أو وجدتم خير أمة، كان معنى صحيحاً"[2].

القول الرابع: أ ا بمعنى صار؛ فعلى هذا يكون المعنى: صرتم خير أمة أخرجت للناس [3].

قال الشيخ رشيد رضا:" وهذا أضعف الأقوال"[4].

ولعل سبب ضعفه: أن صار تدل على عدم سابق، كما تقول: صار زيد عالماً يعني بعـد أن كان جاهلاً، وعلى هذا، فهذه الأمة - أمة محمد ﷺ - لم يكونوا خير الأمم، ثم صاروا بعد خيرها، ومن المعلوم أن أمة محمد ﷺ هي خير الأمم مذ خرجت.

قال ابن عاشور منتقدا بعض الأقوال في معنى الآية:

"ومن الحيرة التجاء جمع من المفسرين إلى جعل الإخبار عن المخاطبين بكو م فيما مضى من الزمان أمة بمعنى كو م كذلك في علم الله تعالى وقَدره، أو ثبوت هذا الكـون في اللـوح المحفوظ، أو جعل كان بمعنى صار"[5].

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه: أن كنتم في الآية الكريمة بمعنى وجدتم وخلقتم، أي أ ا تامـة، أو نقول: إ ا على با ا وهي تدل على وجود ما يسند إليه في زمن مضى، دون دلالـة علـى استمرار، ولا على انقطاع، "والمعنى: "كنتم خير الأمم التي وجدت في عالم الدنيا"[6].

والعلم عند الله تعالى.

([1])"الكشاف"(٤٢٩/١).

([2]) "تفسير الطبري"(٤٥/٤).

([3]) ذكر هذا القول الرازي في تفسيره (١٥٦/٨)، وابن عاشور وابن عادل في اللباب.

([4]) "تفسير المنار"(٥٨/٤).

([5])"التحرير والتنوير"(٥٠/٤).

([6])"التحرير والتنوير"(٥٠/٤).

قَالَ تَعَالَى: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (آل عمران:١١٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٦٤] بيان معنى الصر الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ ﴾ أي: برد، و ي عن الجراد: عما قتله الصر، أي: البرد"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى الصر الوارد في الآية الكريمة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المراد ا البرد.

كما هو قول ابن قتيبة، وعزاه ابن عطية والبغوي وابن الجوزي إلى الأكثرين، وعزاه الخازن إلى الأكثرين من المفسرين وأهل اللغة[2] وهو قول: ابن عباس[3] وعكرمة[4] والربيع[5] وقتادة[6] والسدي[7] ومقاتل بن سليمان [8].

واختاره الإمام سفيان الثوري وابن جرير والزجاج وابن أبي زمنين والواحدي وابن عطيـة والبيضاوي والسمين الحلبي وابن جزي الكلبي وأبو السعود وابن عاشور[9].

قال النحاس: "ومعنى صر في اللغة: أن الصر شدة البرد"[10] .

قال ابن عاشور:

"ولم يعرف في كلام العرب إطلاق الصر على الريح الشديد البرد وإنما الصر اسم البرد"[11].

القول الثاني: أنه النار.

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٩٧).

(2) انظر: "المحرر الوجيز "(٤٩٥/١)، "تفسـير البغـوي" (٣٤٤/١)،"زاد المسـير"(٤٤٥/١)، "تفسـير الـرازي" (١٧١/٨)، "تفسير الخازن"(٤٠٨/١) وعزاه الثعلبي في تفسيره(١٣٣/٣) إلى سائر المفسرين.

(3) أخرجه الطبري (٥٩/٤)

(4) أخرجه الطبري (٥٩/٤)

(5) أخرجه الطبري (٥٩/٤)

(6) أخرجه الطبري (٥٩/٤)

(7) أخرجه الطبري (٥٩/٤)

(8)انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٨٨/١).

(9) انظر: "تفسير الثوري"(٨٠/١)،"تفسير الطبري"(٥٨/٤)، "معاني القرآن"للزجاج(٤٦١/١)، "تفسير ابن أبي زمنين" (٤٦٤/١)، "الوجيز"للواحدي"(٢٢٨/١)، "المحرر الوجيز "(٤٩٥/١)، "تفسير البيضاوي"(٨٢/٢)،"عمدة الحفاظ"(٣٣١/١)،"التسهيل لعلوم التـ يل"(١١٦/١)، "تفسير أبي السعود"(٧٥/٢)، "التحرير والتنوير"(٦١/٤).

(10) "معاني القرآن"(٤٦٤/١)، وانظر: "العين"للفراهيدي(٨٢/٧)، "الفائق"للزمخشري(٢٩٧/٢).

(11) "التحرير والتنوير"(٦١/٤).

قاله ابن عباس –في رواية- وابن الأنباري، وقال:
"إنما وصفت النار بأ ا صر؛ لتصويتها عند الالتهاب"[١].
القول الثالث: أن الصر الصوت والحركة، ومنه صرير النعل، وصرير الباب[٢].
وهذا يعود إلى أحد القولين السابقين، فهو إما صوت الريح الباردة، أو صوت النار.
قال الزجاج: " وجعل فيها صر، أي: صوت، وهذا يخرج في اللغة. وإنما جعل فيها صـوتاً؛ لأنه جعل فيها نارا، كأ ا نار أحرقت الزرع، فالصر على هذا القول: صوت لهيب النـار، وهذا كله غير ممتنع"[٣].
التـرجيح
الذي يظهر لي والعلم عند الله تعالى أن الآية تحتمل كلا المعنيين السابقين، فالمراد أن هـذه الريح محرقة، والإحراق يكون بالريح الباردة الشديدة، ويكون بالنار، فكلاً منهما محرق، لذا قال الإمام ابن كثير لما ذكر القول الثاني- وهو أن الصر: النار- قال:
"وهو يرجع إلى الأول، فإن البرد الشديد، ولاسيما الجليد يحرق الزروع والثمار، كما يحرق الشيء بالنار"[٤].
قال العلامة ابن القيم:"والأقوال الثلاثة متلازمة: فهو برد شديد محرق بيبسه للحرث، كمـا تحرقه النار، وفيه صوت شديد"[٥].
ولما ذكر الخازن الوجهين الأولين قال: "وعلى الوجهين، فالتشبيه صحيح، والمقصود منـه حاصل؛ لأ ا سواء كان فيها برد فهي مهلكة، أو حر، فهي مهلكة أيضاً"[٦].
قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ ﴾ (آل عمران:١٢٧) .

---

(١) انظر:"تفسير الرازي" (١٧١/٨).
(٢) انظر: "النكت والعيون"(٤١٨/١)، "زاد المسير"(٤٤٥/١)،"لسان العرب"(٤٥١/٤)،
(٣) "معاني القرآن"للزجاج(٤٦١/١).
(٤) "تفسير ابن كثير"(٣٩٨/١).
(٥) "إعلام الموقعين"(١٨٦/١-١٨٧).
(٦) "تفسير الخازن"(٤٠٨/١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٦٥] بيان معنى قوله:"أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ ": قال أبو عبيدة[1]: الكبت: الإهلاك، وقال غيره: هو أن يغـيظهم ويحـز م، وكذلك قال في قوله في سورة المادلة:" ﴿كُبِتُواْ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ (المادلة:٥). ويقال: كبت الله عدوك.

وهو بما قال أبو عبيدة أشـبه، واعتبارهـا: قولـه:﴿وَرَدَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِغَيۡظِهِمۡ﴾ (الأحزاب:٢٥) لأن أهل النظر يرون أن التاء فيه منقلبة عن دال، كأن الأصل فيه: يكبدهم، أي: يصيبهم في أكبادهم بالحزن والغيظ وشدة العداوة، ومنه يقال: فلان قد أحرق الحـزن كبده، وأحرقت العداوة كبده، والعرب تقول: أسود الكبد، قال الأعشى:

فما أجشمت من إتيان قوم   هم الأعداء والأكباد سود[2]"[3].

الدراسة

ارتضى الإمام ابن قتيبة رحمه الله تأويل الإمام أبي عبيدة وأن معنى يكبتهم: يهلكهم، ثم ذكر كالمحتج لما رأى: أن أهل النظر يرون أن التاء فيه منقلبة عن دال، وهذا في الحقيقة لا يؤيد ما ذكره الإمام ابن قتيبة، بل هو مؤيد لقول من قال: المراد يحز م، والمكبوت: المحزون، ولـذا فأصحاب هذا القول يذكرون هذا كحجة لهم، إلا أن يقال: المراد بيان أن هذا الحزن سبب للهلاك، فيحل م من الحزن والغيظ ما تتفطر له أكبادهم، وهذا فيه ما فيه من التكلف.

---

(1) وهكذا نقل عنه الثعلبي في تفسيره(١٤٥/٣) والذي في "مجاز القرآن"(١٠٣/١):"أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ ": تقول العرب: كبته الله لوجهه، أي: صرعه الله".

(2) "ديوان الأعشى"(ص٦٤).

(3) "تفسير غريب القرآن"(ص٩٨).

القول الثاني: يخزيهم ويذلهم.

وهو قول مجاهد[1] وقتادة[2] والربيع بن أنس[3] ومقاتل بن سليمان[4].
واختاره الطبري والواحدي وابن عطية والسمعاني والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود [5].
وقريب من هذا القول قول من قال: يكبتهم: يهزمهم وهو مروي عن ابن عباس رضـي الله تعالى عنهما[6] وبه قال الزجاج[7].
وقريب منه قول من قال: يكبتهم: يظفر عليهم قاله المبرد[8].
القول الثالث: المعنى:يحزنهم ويكبدهم، وذلك أن يحزنهم حتى يصل الحـزن إلى أكبـادهم، والعرب تسمي الحزين: أسود الكبد من تأثير الحزن فيه.
وبه قاله القرطبي والشوكاني وابن عاشور[9].
قال الألوسي:"والآية محمولة على ذلك، ويؤيد هذا القول: أنه قريء :أو يكبدهم[10]"[11].
قال بعض أهل اللغة في توجيه هذا القول:كبته: بمعنى: كبده، ثم أبدلت الـدال تـاءً؛ لأن مخرجهما من موضع واحد[12] .

---

(1) عزاه في "الدر المنثور"(٣١١/٢) إلى ابن المنذر.
(2) أخرجه الطبري (٨٦/٤).
(3) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره(٧٥٦/٣).
(4) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٠/١).
(5) انظر: "تفسـير الطـبري"(٨٥/٤)، "تفسـير الواحـدي"(٢٣١/١)، "المحـرر الـوجيز"(١/ ٥٠٥)،"تفسـير السمعاني"(٣٥٥/١)،"تفسير البيضاوي"(٩٠/٢)،"تفسير الجلالين" (ص٨٤)، "تفسير أبي السعود"(٨٢/٢).
(6) نسبه إليه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٤٥٤/١)، وأبو حيان في "البحر المحيط"(٥٥/٣).
(7) "معاني القرآن"للزجاج(٤٦٧/١).
(8) نسبه إليه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٤٥٤/١).
(9) انظر: "تفسير القرطبي"(١٩٨/٤)،"فتح القدير"(٣٧٨/١)، "التحرير والتنوير"(٧٩/٤).
(10) هذه قراءة أبي مجلز كما في "تفسير القرطبي"(١٩٨/٤).
(11) "روح المعاني"(٤٩/٤).
(12) نقله عن بعضهم الإمام الأزهري في:" ذيب اللغة"(٨٩/١٠)، وانظر:"معاني القرآن" للنحاس(٤٧٢/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣١٧/١)، "تفسير الثعلبي"(١٤٥/٣)، "البحر المحيط"(٥٥/٣)، "تاج العروس"(٥٣/٥).

لكن الإمام الشوكاني وإن وافق على تفسير الكبت بالحزن، إلا أنه يأبى ما قاله البعض من أن أصل الكبت الكبد، فأبدلت الدال تاءً، فها هو يقول:"وقال بعض أهـل اللغـة: معنـاه: يكبدهم، أي: يصيبهم بالحزن والغيظ في أكبادهم، وهو غير صحيح؛ فإن معنى كبت: أحزن وأغاظ وأذل، ومعنى كبد أصاب الكبد"[1].

القول الثالث: أن الكبت بمعنى الصرع، فيكبتهم أي يصرعهم على وجوههم.

وهو قول أبي عبيد[2]، قال الإمام الرازي:

" الكبت في اللغة: صرع الشيء على وجهه، يقال: كبته، فانكبت، هذا تفسيره"[3].

القول الرابع: المراد: يلعنهم.

قاله السدي[4].

ويشكل على هذا: أنه لم يرد في اللغة أن معنى الكبت: اللعن.

الترجيح

الذي يظهر لي أن يكبتهم بمعنى يحز م، وما ذكر من تفسير بعضهم لهذه اللفظة بـ:يخزيهم ويذلهم أو يهلكهم أو يظفر عليهم، كلها تفسيرات متقاربة، والتفسير ببعضها لا يلغى البعض الآخر، فالخذلان والهزيمة كلها مؤدية للإغاضة والإحزان، ويؤيد هذا: أن الله تعالى ذكر أنه يفعل بالكفار أحد شيئين اثنين: إما أن يقطع طرفاً من الذين كفروا، وهذا معناه إهلاكهم، والثاني: أن يكبتهم، فيرجعوا خائبين، وهذا لا ينبغي أن يفسر بشيء مـن معـاني القطـع والهلاك؛ لأن حمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التأكيد، وينطبق ما في هذه الآية –شطرها الأول- على وقعة بدر وما حل بطائفة من الكفرة من القتل، وأما شطرها الآخر، فعلى ما وقع يوم الأحزاب حيث رد ربنا الأحزاب بغيظهم لم ينالوا خيراً. قال السعدي:

" وإذا تأملت الواقع، رأيت نصر الله لعباده المؤمنين دائراً بين هذين الأمرين، غـير خـارج عنهما: إما نصر عليهم، أو خذل لهم"[1].

---

(1) "فتح القدير"(٣٧٨/١).

(2) ذكره غير واحد عن أبي عبيد ولم أجده في مظانه من مصنفاته المطبوعة، وممن نسبه إليـه ابـن الجـوزي في "زاد المسير"(٤٥٤/١).

(3) "تفسير الرازي"(١٨٩/٨)، وانظر: "تفسير الخازن"(٤١٦/١)، "اللباب في علوم الكتاب"(٥٢٧/٥).

(4) نسبه إليه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٤٥٤/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذۡ تُصۡعِدُونَ وَلَا تَلۡوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٖ وَٱلرَّسُولُ يَدۡعُوكُمۡ فِيٓ أُخۡرَىٰكُمۡ فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ لِّكَيۡلَا تَحۡزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمۡۗ وَٱللَّهُ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ (آل عمران:١٥٣).

وفيها مسألتان اثنتان هما:

[٦٦] المسألة الأولى: بيان معنى:"تُصۡعِدُونَ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"إِذۡ تُصۡعِدُونَ" أي: تبعدون في الهزيمة، يقال: أصعد في الأرض: إذا أمعن في الذهاب، وصعد الجبل والسطح"[٢].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى : "تُصۡعِدُونَ" في الآية الكريمة على قولين اثنين:

القول الأول: أن معناها: تبعدون في الهزيمة، فالفعل "تُصۡعِدُونَ" مضموم التاء ومكسور العين، فالمصدر منه الإصعاد، والإصعاد في اللغة: هو الذهاب والإبعاد في الأرض. فأصعدوا، أي: ذهبوا وأبعدوا في الهزيمة، وذلك بأن أخذ المسلمون بطن الوادي لما انهزموا. "قال المبرد: أصعد: إذا أبعد في الذهاب"[٣].

قال الطبري:"تصعدون: بضم التاء، وكسر العين، بمعنى السبق والهرب في مستوى الأرض، أو في المهابط"[١].

([١]) "تفسير السعدي"(ص١٤٦).

([٢]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٠١).

([٣]) "تفسير البغوي"(٣٦٢/١).

وقال الفراء: " الإصعاد: في ابتداء الأسفار والمخارج، تقول: أصعدنا من مكة ومن بغداد إلى خراسان، وشبيه ذلك، فإذا صعدت على السلم أو الدرجة ونحوهما، قلت: صـعدت، ولم تقل: أصعدت"[٢].

ففرق بين صعد وأصعد، فأصعد ليست في الرقي وتكلف المكان المرتفع، بل هي في مطلـق الذهاب.

ويؤيد هذا:

- قراءة أبي بن كعب: إذ تصعدون في الوادي[٣].
- ما قاله ابن عطية ~ :"والقراءة الشهيرة أقوى؛ لأن النبي ﷺ لم يكن على الجبل إلا بعد ما فر الناس عنه، وهذه الحال من إصعادهم، إنما كانت وهو يدعوهم"[٤].

وهو قول قتادة[٥] ومقاتل بن سليمان[٦] واختاره الطبري والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود وابن عاشور وابن عثيمين[٧].

القول الثاني:

أن المعنى: إذ تصعدون على الجبل، فتصعدون بفتح التاء والعين من الصعود، والصعود هـو الرقي من الأدنى إلى الأعلى، فهذا هو معنى الفعل صعد وأصعد، قال ابن منظور:

" صعد المكان، وفيه صعوداً، وأصعد وصعد: ارتقى مشرفاً"[٨].

ويؤيد هذا قراءة الحسن وغيره:إذ تصعدون، بفتح التاء والعين[١].

---

(١) "تفسير الطبري"(١٣٣/٤).

(٢)"معاني القرآن"(٢٣٩/١)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(١٨٥/٣)،"البحر المحيط"(٨٧/٣)، "المعجم الوسيط" (٥١٤/١).

(٣) ذكرها الطبري" في تفسيره (١٣٢/٤)، والقرطبي في تفسيره (٢٣٩/٤)، وابـن عـادل في "اللبـاب في علـوم الكتاب"(٦٠٣/٥).

(٤) "المحرر الوجيز"(٥٢٦/١)، وانظر: "تفسير الطبري"(١٣٣/٤).

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣٣/٤) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٥٠/٢) إلى ابن المنذر وعبد بن حميد.

(٦) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٧/١).

(٧) انظر: "تفسير الطبري"(١٣٣/٤)، "تفسير البيضـاوي"(١٠٣/٢)، "تفسـير الواحـدي"(٢٣٨/١)، "تفسـير الجلالين"(٨٨/١)، "تفسير أبي السعود"(١٠٠/٢)، "التحرير والتنوير"(١٣١/٤)،"تفسير القرآن الكـريم-سـورة آل عمران"(٣١٧/٢).

(٨) "لسان العرب"(٢٥١/٣)، وانظر:" ذيب اللغة"(٧/٢)،"مقاييس اللغة"(٢٨٧/٣)، "البحر المحيط"(٨٧/٣).

قال ابن عباس: صعدوا في أحد فرارا[٢].

فأثبت { أ م صعدوا أحداً، ففيه رد على من قال: لم يصعدوا الجبل.

وهذا القول مروي عن مجاهد[٣] والسدي[٤].

واختاره ابن أبي زمنين وابن كثير[٥].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى التوفيق بين القولين والقراءتين، فقالوا: كلا القراءتين-من جهة المعنى- صحيحة، والتوجيه لا يخرج عن أحد وجهين اثنين:

- أولهما: أن يقال: كان بعض قوم صاعد إلى الجبل، وبعضهم مصعد، أي أخذ الوادي[٦].

قال ابن عادل:

"قال بعض المفسرين: وكلتا القراءتين صواب، فقد كان يومئذ من المنهزمين مصعد وصاعد"[٧].

- ثانيهما: أن يقال: كان صعودهم في الجبل بعد إصعادهم في الوادي[٨].

<u>الترجيح</u>

الذي يترجح لي الجمع بين القولين السابقين؛ لأن الأدلة التي استدل ا الفريقان محتملة، فالجمع بينها أخذ بجميع هذه الحجج.

---

(١) ذكرها الفراء في:"معاني القرآن"(٢٣٩/١)، وابن عطية في "المحرر الوجيز"(٥٢٦/١)، وساق سندها الطبري في تفسيره(١٣٢/٤).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣٣/٤)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٥٠/٢) إلى ابن المنذر.

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣٣/٤).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره (١٣٣/٤).

(٥) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٢٧/١)،"تفسير ابن كثير"(٤١٥/١)،

(٦) ذكر هذا الوجه: الثعلبي في تفسيره(١٨٥/٣)، والبغوي (٣٦٢/١)، والقرطبي (٢٣٩/٤).

(٧)"اللباب في علوم الكتاب"(٦٠٣/٥).

(٨) ذكر هذا الوجه: القرطبي في تفسيره (٢٣٩/٤).

[٦٧] المسألة الثانية: بيان المراد بقوله تعالى:"﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ﴾ .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ﴾ أي: جازاكم غما مع غم، أو غماً متصلاً بغـم، والغـم الأول: الجراح والقتل، والغم الثاني: أ م سمعوا بأن النبي ﷺ قـد قتـل، فأنسـاهم الغـم الأول"[١].

الدراسة

تشير الآية الكريمة إلى أن الله تعالى أصاب المسلمين يوم أحد بغمين اثنين، ولم تـبين الآيـة الكريمة هذين الغمين، ومن ههنا اختلف أهل العلم بالتأويل في المراد ما على أقوال:

القول الأول: ما اختاره الإمام ابن قتيبة ~ من أن المراد بالغم الأول: الجـراح والقتـل، والغم الثاني: أ م سمعوا بأن النبي ﷺ قد قتل، فأنساهم الغم الأول.

وهذا مروي عن عمر بن الخطاب وعبد الرحمن بن عوف[١] والربيع[٢] وهـو روايـة عـن قتادة[٣].

([١])"تفسير غريب القرآن"(ص١٠١).

وهو اختيار البغوي، حيث قال ~ :

"أراد غما بغم متصلاً ، فالغم الأول: الجراح والقتل، والغم الثاني: ما ألقي إليهم من قتـل النبي ﷺ فأنساهم الغم الأول"[٤] .

القول الثاني: ما قاله مجاهد[٥] وقتادة[٦]: الغم الأول سماعهم قتل محمد ﷺ، والثـاني: مـا أصا م من القتل والجراح. وهو عكس القول السابق.

القول الثالث: ما قاله ابن عباس { : الغم الأول: بسبب الهزيمة، وحين قيل: قتل محمد ﷺ. والثاني: حين علاهم المشركون فوق الجبل.

وبنحوه قال مجاهد في رواية[٧]، والسدي[٨] ومقاتل بن سليمان[٩].

وهذه الأقوال تشترك في تعيين الغمين الذين أصيب ما المؤمنون في غزوة أحد، والحق أنـا نجدها كلها يصدق عليها أسباب توجب الهم، وتجلب الغم.

القول الرابع: أن المراد تعدد الغم وليس غماً واحدا تلا غماً، وهو قول محمد بـن إسـحاق حيث قال: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمٍّ﴾ أي: كرباً بعد كربٍ: قتل من قتل من إخوانكم، وعلوا عدوكم عليكم، وما وقع في أنفسكم من قول قتل نبيكم، فكان ذلك متتابعاً عليكم غماً بغم[١٠].

ونسبه الرازي[١١] إلى القفال[١٢].

---

(١) رواه عنهما ابن مردويه كما قال ابن كثير (٤١٨/١).

(٢) أخرجه الطبري (١٣٥/٤).

(٣) أخرجها الطبري (١٣٥/٤) وابن أبي حاتم(٧٩١/٣) .

(٤) "شرح السنة"(٤٣٠/١٣).

(٥) أخرجه الطبري (١٣٥/٤).

(٦) أخرجه الطبري (١٣٤/٤).

(٧) أخرجه الطبري (١٣٧/٤)، وابن أبي حاتم(٧٩١/٣) .

(٨)أخرجه الطبري (١٣٦/٤) وابن أبي حاتم(٧٩١/٣) .

(٩) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٧/١).

(١٠)أخرجه الطبري (١٣٧/٤)، وابن أبي حاتم(٧٩١/٣)، وانظر:"تفسير أبي السعود"(١٠٠/٢).

(١١) انظر:" تفسير الرازي"(٣٥/٩).

(١٢) القفال يطلق على عالمين جليلين من علماء لشافعية، أولهما:

واعلم أن هذه الأقوال مبنية على أن الباء في قوله تعالى:﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمّٖ﴾ بمعنى مع، وعلى هذا جملة كبيرة من المتأولين كما قال ابن عطية[1].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن الباء سببية، فيكون المعنى: أن ما أصابكم من الغم هو بسبب غمكم رسول الله ﷺ .

وهو قول الواحدي والزجاج والسيوطي[2].

وجوزه ابن عاشور[3].

وذكره جمع آخرون كمعنى محتمل في الآية الكريمة، منهم الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود والشوكاني[4].

وقال آخرون من أهل العلم: إن الباء ههنا للمعاوضة، كما تقول: يوم بيوم، والمعنى: أصابكم غم كما غممتم المشركين في يوم بدر.

وإلى هذا ذهب الحسن البصري [5].

القفال الكبير، ولعله هو المراد هنا: وهو: محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، الإمام الجليل أحد أئمة الدهر،كان إماما في علوم عدة منها علم التفسير والحديث واللغة، مات سنة خمس وستين وثلاثمائة.

انظر ترجمته في: "طبقات الشافعية الكبرى"للسبكي(٢٠٠/٣)، "طبقات الفقهاء"للشيرازي(١٢١/١).

وأما الثاني، فهو: القفال الصغير، أبو بكر المروزي عبد الله بن أحمد بن عبد الله شيخ طريقة خراسان، وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وورعاً وزهداً، وإنما قيل له: القفال؛ لأنه كان يعمل الأقفال في ابتداء أمره، وبرع في صناعتها، فلما كان ابن ثلاثين سنة أحس من نفسه ذكاء، فأقبل على الفقه حتى برع فيه. توفي بمرو سنة سبع عشرة وأربعمائة وعمره تسعون سنة.

انظر ترجمته في: "طبقات الشافعية"لقاضي شهبة(١٨٢/١)، "شذرات الذهب"(٢٠٨/٣)، "العبر"للذهبي(١٢٦/٣).

(١) انظر:"المحرر الوجيز"(٥٢٦/١).

(٢) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٤٧٩/١)، "الوجيز"للواحدي(٢٣٨/١)،"تفسير الجلالين"(٨٨/١)، وذكر هذا القول جمع من العلماء انظر:"التسهيل لعلوم التنزيل"(١٢١/١)، "تفسير القرطبي" (٢٤٠/٤)، "تفسير البغوي"(٣٦٣/١)، "تفسير السمعاني"(٣٦٨/١)، "المحرر الوجيز" (٥٢٦/١).

(٣) انظر: "التحرير والتنوير"(١٣٢/٤).

(٤) انظر: "الكشاف"(٤٥٤/١)، "تفسير البيضاوي"(١٠٤/٢)، "فتح القدير"(٣٩٠/١).

(٥) نسبه غير واحد للحسن البصري، منهم: الثعلبي في تفسيره(١٨٦/٣) والماوردي في"النكت والعيون"(٤٣٠/١) والرازي في تفسيره (٣٥/٩)، وابن الجوزي في:"زاد المسير"(٤٧٩/١)، وذكره ابن عطية في"المحرر الوجيز" (٥٢٦/١) ولم ينسبه.

فيكون في هذه الآية -على هذا القول- تعزية لأهل الإيمان فيما أصابهم.

الترجيح

الذي يترجح لي أن الباء بمعنى مع وليست للسببية ولا للمعاوضة، لأن هذا هو المتلائم مع التعليل لهذا الغم الذي نزل بصحابة رسول الله ﷺ وقد أفصح الله عنه بقوله: ﴿لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمْ﴾ قال ابن عاشور:

" أي: ألهاكم بذلك الغم؛ لئلا تحزنوا على ما فاتكم من الغنيمة، وما أصابكم من القتل والجراح، فهو أنساهم بمصيبة صغيرة مصيبة كبيرة"[1].

كما أن الذي يظهر لي -والعلم عند الله تعالى- في بيان الغم الذي نزل بالصحابة رضي الله عنهم أنه ليس غماً واحداً بل غموم متتالية، من القتل والجراح والهزيمة وفوات النصر والظفر على الكفار، ثم تلاه غم آخر، وهو إشاعة قتل النبي ﷺ وإشراف العدو عليهم، ثم لما سلم الله من هذين عادت إلى المؤمنين قواهم، فلم يحزنوا على ما أصابهم من الجراح والهزيمة، ولا على ما فاتهم من النصر والغنيمة.

وقلنا بترجيح هذا؛ لأننا لم نجد دليلاً بيناً في تحديد الغم، فحمله إذاً على جميع ما قيل أولى، وهذا هو اختيار الإمام ابن جرير الطبري وابن عاشور وابن سعدي [2].

قال ابن سعدي:"أي : غماً يتبعه غم، غم بفوات النصر، وفوات الغنيمة، وغم بانهزامكم، وغم أنساكم كل غم، وهو سماعكم أن محمداً ﷺ قد قتل.

ولكن الله - بلطفه وحسن نظره لعباده - جعل اجتماع هذه الأمور لعباده المؤمنين خيراً لهم فقال: ﴿لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ﴾ من النصر والظفر ﴿وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمْ﴾ من الهزيمة والقتل والجراح إذا تحققتم أن الرسول ﷺ لم يقتل هانت

([1]) "التحرير والتنوير"(١٣٢/٤).

([2]) انظر: "تفسير الطبري"(١٣٨/٤)، "التحرير والتنوير"(١٣٢/٤).

عليكم تلك المصيبات، واغتبطتم بوجوده المسلي عن كل مصيبة ومحنة، فلله ما في ضـمن البلايا والمحن من الأسرار والحكم"[1].

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ (آل عمران:١٧٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٦٨] بيان معنى قوله تعالى: ﴿ يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

(1) "تفسير السعدي"(ص١٣٢).

" ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ ﴾ أي يخوفكم بأوليائه، كما قال سبحانه: ﴿لِّيُنذِرَ بَأۡسٗا شَدِيدٗا مِّن لَّدُنۡهُ ﴾ (الكهف:٢)، أي: لينذركم ببأس شديد"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ ﴾ على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أن الشيطان يخوف المؤمنين بأوليائه الكافرين، فالخوف هم المؤمنون، والمخوف بهم الكفار.

لكن على هذا القول، لابد من تقدير في الآية، ومن ثم، فقد اختلف أصحاب هذا القول في المقدر على ثلاثة أقوال:

- أحدها: أن المقدر هو حرف الباء، إضافة إلى ذكر المخوف، فالمحذوف شيئان، فيكون المعنى : إنما ذلكم الشيطان يخوفكم بأوليائه.

قال الإمام البغوي: "أي: يخوفكم بأوليائه، وكذلك هو في قراءة أبي بن كعب[٢]"[٣].

وهو قول ابن عباس[٤] ومجاهد[٥] وقتادة[٦]، واختاره ابن قتيبة والفراء والثعلبي والواحدي[٧].

قال العلامة ابن القيم:"المعنى عند جميع المفسرين: يخوفكم بأوليائه"[٨].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٢٢)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص١٠٣)،"أدب الكاتب"(ص٤٢١).

(٢) وذكر هذه القراءة الإمام ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٥٤٤/١)، وابن حيان في "البحر المحيط"(١٢٥/٣).

(٣) "تفسير البغوي"(٣٧٦/١).

(٤)أخرجه الطبري (١٨٣/٤).

(٥) انظر:"تفسير مجاهد"(ص١٣٩)، تفسير الطبري (١٨٣/٤).

(٦) أخرجه الطبري (١٨٣/٤).

(٧) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٢٤٨/١)، "تفسير الثعلبي"(٢١٤/٣)، "الوجيز"للواحدي(٢٤٤/١).

(٨) "إغاثة اللهفان"(١١٠/١).

- ثانيها: أن المقدر هو حرف من، فالمحذوف شيئان، فيكون المعنى: إنما ذلكم الشيطان يخوفكم من أوليائه.

وهذا مذهب الزجاج وابن أبي زمنين وابن الجوزي [1].

- ثالثها: الجملة فيها محذوف واحد،: فيكون المعنى : إنما ذلكم الشـيطان يخـوفكم أولياءه، فيقتصر على ذكر المخوف، فحسب.

واختار هذا ابن الأنباري فقال: " والذي نختاره في الآية: أن المعنى يخوفكم أولياءه، تقول العرب: قد أعطيت الأموال، يريدون: أعطيت القـوم الأمـوال، فيحـذفون القـوم، ويقتصرون على ذكر المفعول الثاني، فهذا أشبه من ادعاء باء ما عليها دليل، ولا تـدعوا إليها ضرورة"[2].

وإليه ذهب ابن كثير حيث قال:" أي: يخوفكم أولياؤه، ويوهمكم أ م ذوو بـأس وذوو شدة"[3].

واختاره الزمخشري وابن جزي الكلبي والسيوطي وابن عثيمين[4] .

قال الزمخشري: "وتدل عليه قراءة ابن عباس وابن مسعود:يخوفكم أولياءه"[5].

وهذه الأقوال متقاربة جداً، بل هي متحدة في المعنى، لكنها اختلفت في المقدر، ولـذا، نجد من أهل العلم من يختار مرة قول من قدر الباء، أو من، ومرة قول من لم يقـدر إلا كاف الخطاب، كشيخ الإسلام ابن تيمية ~ [6] وكذا العلامة الشنقيطي ~ [1].

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٤٩٠/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٣٦/١)، "تذكرة الأريب"(١٠٤/١).

(2) انظر:"زاد المسير"(٥٠٦/١).

(3) "تفسير ابن كثير"(٤٣٢/١).

(4) "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٢٥/١)، "الكشـاف"(٤٧١/١)،"تفسـير الجلالـين"(ص٩١)،"تفسـير سـورة آل عمران"(٤٥٥/٢).

(5)"الكشاف"(٤٧١/١)، وهذه القراءة ذكرها: ابن عطية –عن ابن عباس- في "المحرر الوجيز"(٥٤٤/١) وابن حيان في "البحر المحيط"(١٢٥/٣)، وأبو السعود في تفسيره(١١٥/٢).

وأخرج الإمام ابن أبي حاتم في تفسيره(٨٢٠/٣) قراءة ابن عباس.

(6) فشيخ الإسلام مرة اختار تقدير الباء، ومرة اختـار تقـدير كـاف الخطـاب فحسـب، انظـر: "مجمـوع الفتاوى"(٤٤٩/٢٨)، (٥٦/١).

القول الثاني: أن معناه: يخوف أولياءه المنافقين؛ ليقعدوا عن قتال المشركين.
وعلى هذا القول، فليس في الآية حذف، فلا تقدير.
وهذا القول قال به الحسن(٢) والسدي(٣) وذكره غير واحد من المفسرين(٤).
واختاره الشيخ السعدي(٥).
ويؤيد هذا القول: القاعدة المشهورة عند المفسرين: أن عدم التقدير أولى من التقـدير؛ لأن الأصل في الكلام عدم الحاجة إلى المقدر، وعلى هذا القول، فالآية لا نحتاج فيها إلى تقدير.
وعلى هذا القول، فقد اختلف أهل العلم في مرجع الضمير في قوله تعالى:"فَلَا تَخَافُوهُمْ" على قولين اثنين:
القول الأول: أن الضمير عائد على المؤمنين؛ لأن الخطاب مع أهل الإيمان.
قال الإمام ابن عطية:" وقال قوم: المعنى: يخوف المنافقين ومن في قلبه مرض، وهم أوليـاؤه، فإذاً، لا يعمل فيكم أيها المؤمنون تخويفه؛ إذ لستم بأوليائه"(٦).
القول الثاني: أن الضمير عائد على المنافقين.
قال الزمخشري:"فإن قلت: فإلام رجع الضمير في: "فَلَا تَخَافُوهُمْ"على هذا التفسير؟
قلت: إلى النـاس في قولـه: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ﴾ (آل عمـران: ١٨٣) ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ فتقعدوا عن القتال وتجبنوا ﴿وَخَافُونِ﴾ فجاهدوا مع رسولي، وسارعوا إلى ما

---

(١) اختار العلامة الشنقيطي مرة تقدير من، وأخرى اختار تقـدير كـاف الخطـاب فحسـب، انظـر: "أضـواء البيان"(١٥٩/١)،" أضواء البيان"(٤٢٦/٣).
(٢) نسبه للحسن غير واحد، ولم أجده مسندا عنه، وممن نسبه إليه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٥٠٦/١) والقـرطبي (٢٨٢/٤).
(٣) أخرجه الطبري (١٨٤/٤)، ونسبه إليه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٥٠٦/١) والقرطبي (٢٨٢/٤).
(٤) منهم القرطبي (٢٨٢/٤) والبيضاوي(١١٧/٢) والخازن(٤٥٤/١) وابن جزي في "التسهيل لعلوم التـ يل" (١٢٥/١)، والشوكاني في "فتح القدير"(٤٠٠/١)، وغيرهم، وذكر النحاس في"معاني القرآن"(٥١٣/١).
(٥) انظر:" تفسير السعدي"(١٥٧/١).
(٦) "المحرر الوجيز"(٥٤٤/١).

يأمركم به ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ يعني: أن الإيمان يقتضي أن تؤثروا خوف الله على خوف الناس"[1].

وهذا ما ذهب إليه الشيخ السعدي[2].

ويشكل على هذا القول- أن المخوف المنافقون- أن الآية الكريمة جاءت في مناسبة تهديد المؤمنين بأبي سفيان وحزبه، فجاءت الآية الكريمة تحذر من الركون إلى هذا التخويف والعمل بمقتضاه، ثم إن المنافقين آنذاك لا وجود لهم، فهم قد تركوا النبي ﷺ وانحازوا عنه، ومعهم ثلث الجيش[3].

القول الثالث: أن المعنى: أن الشيطان يخوف أولياءه المشركين من المسلمين، وذلك يوم بدر. وهذا القول مروي عن سعيد بن جبير[4].

وهذا القول فيه نظر؛ إذ أن تخويف الله تعالى للمشركين هو من نصر الله تعالى لهم، وليس من الشيطان، فالشيطان يعد أولياءه، ويمنيهم، ويعدهم النصر، كما قال الله تعالى:﴿ وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ ٱلْيَوْمَ مِنَ ٱلنَّاسِ وَإِنِّى جَارٌ لَّكُمْ ﴾ (الأنفال:٤٨) وقال: ﴿يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ (النساء:١٢٠).

ومما يوهنه: أنه لو أريد أنه يخوف أولياءه، لم يكن للضمير ما يعود عليه، وهو قوله تعالى:﴿ فَلَا تَخَافُوهُمْ ﴾[5].

الترجيح

---

(1) "الكشاف"(٤٧١/١)، وانظر:"تفسير الرازي"(٨٤/٩)،"تفسير أبي السعود"(١١٥/٢).

(2) انظر:" تفسير السعدي"(١٥٧/١).

(3) انظر: "السيرة النبوية"لابن هشام(٩/٤)،" السيرة الحلبية"(٤٩٤/٢).

(4) أخرجه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره(٨٢١/٣).

(5) أفاده شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذا الوجه السابق له، انظر:" (٢٠٤/١٤-٢٠٥).

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- هو القول الأول، وهو أن الشيطان يخوف بأوليائه الكفـار أهل الإيمان، فينهى الله جل وعلا أهل الإيمان عن الخوف منهم، ولهذا لما قرر الله عند أهـل الإيمان هذه الحقيقة، وهي إخافة الشيطان المسلمين بأوليائه، رتب عليها حكماً شرعياً، وهو الأمر بعدم الخوف منهم، ولذا ربط الله بين الجملتين بالفاء الدالة على العلية، وأيضاً:

" أن الآية إنما نزلت بسبب تخويفهم من الكفار[1]، كما قـال قبلـها: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ (آل عمران:١٧٣) الآيات،ثم قال: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران:١٧٥) فهي إنما نزلت فـيمن خوف المؤمنين من الناس، وقـد قـال: ﴿يُخَوِّفُ أَوْلِيَآءَهُۥ﴾ ثم قـال: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ﴾ والضمير عائد إلى أولياء الشيطان الذين قال فيهم:" فَٱخْشَوْهُمْ " قبلها"[2].

---

(1) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٠٥/١)، "العجاب في بيان الأسباب"(٧٩٣/٢- وما بعدها).

(2) قاله أبو العباس ابن تيمية ~ في: (٢٠٤/١٤).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ (النساء:٣).

وفيها مسألتان، هما:

[٦٩] المسألة الأولى: بيان التناسب بين قوله تعالى:" وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ " وقوله: "فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأما قولهم[1]: أين قوله :" وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ " من قوله:" فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ " فهل شيء أشبه بشيء أليق به من أحد الكلامين بالآخر؟!

والمعنى: أن الله تعالى قصر الرجال على أربعة نسوة، وحرم عليهم أن ينكحوا أكثر منـهن؛ لأنه لو أباح لهم أن ينكحوا من الحرائر ما أباح من ملك اليمين، لم يستطيعوا العدل بالتسوية بينهن، فقال لنا: فكما تخافون ألا تعدلوا بين اليتامى إذا كلفتموهم، فخافوا أيضاً ألا تعدلوا بين النساء إذا نكحتموهن، فانكحوا اثنتين وثلاثا وأربعاً، ولا تتجاوزوا ذلك فتعجزوا عـن العدل.

ثم قال: فإن خفتم أيضاً ألا تعدلوا بين الثلاث والأربع، فانكحوا واحدة، أو اقتصروا على ما ملكت أيمانكم من الإماء، " ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ " أي لا تجوروا، وتميلوا.

وقال ابن عباس: قصر الرجال على أربع من أجل اليتامى[1].

([1]) يعني المعترضون على كتاب الله تعالى.

يقول: لما كان النساء مكفولات بم لة اليتامى، وكان العدل على اليتـامى شـديداً علـى كافلهم، قصر الرجال على ما بين الواحدة إلى الأربع من النساء، ولم يطلق لهم مـا فـوق ذلك؛لئلا يميلوا "[2].

الدراسة

مطلع الآية الكريمة قد احتوى على شرط وجواب، فالشرط هو قوله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ" وأما الجواب، فهو قوله تعالى:"فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ" ولابد أن يكون ثمت ترابط بين الشرط وجزاءه، وهذا الترابط بين الشرط وجوابه-في هذ الآية الكريمة فيه نوع غموض، فيحتاج إلى إبراز وإظهار، حتى قال ابن عاشور:

"اشتمال هذه الآية على كلمة"الْيَتَامَىٰ" يؤذن بمناسبتها للآية السابقة، بيد أن الأمر بنكـاح النساء وعددهن في جواب شرط الخوف من عدم العدل في اليتامى مما خفي وجهـه علـى كثير من علماء سلف الأمة ، إذ لا تظهر مناسبة أي ملازمة بين الشرط وجوابه"[3].

ومن ههنا، فقد تباينت أنظار العلماء في بيان الرابط بين الجملتين، وكـان هـذا التبـاين والاختلاف على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن الرابط بينهما، هو أنه تحرج النـاس مـن ولاية اليتامى، وذلك لما شدد الله جل وعلا في أموالهم، وكان الرجل منهم ربما كان تحتـه العشرة من الأزواج وأكثر، فلا يقوم بحقوقهن، ولا يعدل بينهن، فقيل لهم: إن خفتم تـرك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها، فكونوا خائفين من تـرك العـدل مـن النسـاء، واقتصروا في النكاح على الحد الذي لا جور فيه.

([1]) أخرجه أبو عبيد في"غريب الحديث"(٢٢٩/٤) والطبري(٢٣٣/٤)، لكنه فهمه على معنى آخر غير ما فهمه ابن قتيبة وسيأتي ذكره في القول الرابع.

([2]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٧٢-٧٣).

([3]) "التحرير والتنوير"(٢٢٢/٤).

وهذا القول هو قول ابن عباس[1] وسعيد بن جبير[2] والسدي[3] وقتـادة[4] والضـحاك[5] ومقاتل بن سليمان[6].

واختاره ابن جرير الطبري والواحدي[7].

وقد بين الإمام ابن جرير ~ سبب ترجيحه، فقال ما حاصله:

إن الله جل ثناؤه افتتح الآية التي قبلها بالنهي عن أكل أموال اليتامى بغير حقها، وخلطهـا بغيرها من الأموال، ثم أعلمهم أ م إن اتقوا الله في ذلك، فتحرجوا فيه، فالواجب عليهم من اتقاء الله، والتحرج في أمر النساء، مثل الذي عليهم في أمر اليتامى، وأعلمهم كيف التخلص لهم من الجور فيهن، كما عرفهم المخلص من الجور في أموال اليتامى، بأن ينكحوا ما أبـاح لهم مثنى وثلاث ورباع إن أمنتم الجور، وإلا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم[8].

القول الثاني: أ م كانوا يتحرجون من ولاية اليتامى، فقيل لهم: إن خفتم في حق اليتـامى، فكونوا خائفين من الزنا، فانكحوا ما حل لكم من النساء.

وهذا قول مجاهد[9].

ولكن يعترض على هذا القول: بأنه لا ذكر للزنا هنا لا تصريحاً ولا تلميحاً، فلماذا تفسر به الآية؟! ولعله لهذا قال الشنقيطي: "وهذا أبعد الأقوال فيما يظهر"[10].

---

(1) أخرجه الطبري(٢٣٤/٤) وابن أبي حاتم (٨٥٧/٣).

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٤٦/١) وسعيد بن منصور في "سننه-قسـم التفسـير"(١١٤٣/٣) وأبـو عبيـد في"غريب الحديث" (٢٢٩/٤) والطبري(٢٣٣/٤).

(3) أخرجه الطبري(٢٣٣/٤)، وانظر: "النكت والعيون" (٤٤٨/١).

(4) أخرجه الطبري(٢٣٤/٤)، وانظر: "النكت والعيون" (٤٤٨/١).

(5) أخرجه الطبري(٢٣٤/٤)، وانظر: "النكت والعيون" (٤٤٨/١).

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢١٤/١).

(7) انظر:"تفسير الطبري"(٢٣٥/٤)، "تفسير الواحدي"(٢٥٢/١).

(8) انظر:"تفسير الطبري"(٢٣٥/٤).

(9) أخرجه الطبري(٢٣٥/٤)، وهو في "تفسير مجاهد"(ص١٤٤).

(10) "أضواء البيان"(٢٢٣/١).

القول الثالث: أن المعنى المراد من الجملتين، وبه يتضح الرابط بينهما: أنه إذا كان تحت حجر أحدكم يتيمة، وخاف أن لا يعطيها مهر مثلها أو لا ينفق عليها -وهذا هو معنى الجملة الأولى- فليعدل إلى ما سواها من النساء، فإ ن كثير، ولم يضيق الله ﷻ عليه.

وهذا هو قول عائشة < فقد روى عروة أنه سألها عن هذه الآية، فقالت: "هي اليتيمة في حجر وليها، فيرغب في جمالها ومالها، ويريد أن يتزوجها بأدنى من سنة نسائها، فنهوا عن نكاحهن إلا أن يقسطوا لهن في إكمال الصداق، وأمروا بنكاح من سواهن من النساء"[1] .

وزاد مسلم[2]: قالت: والذي ذكر الله تعالى أنه يتلى عليكم في الكتاب:الآية الأولى التي قال الله فيها: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ ﴾ قالت عائشة: وقول الله في الآية الأخرى ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ رغبة أحدكم عن اليتيمة التي تكون في حجره حين تكون قليلة المال والجمال، فنهوا أن ينكحوا ما رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهم عنهن".

وبه قال الحسن[3]، وهو اختيار الإمام ابن كثير والقرطبي وابن حيان والشوكاني والألوسـي والشنقيطي والسعدي رحمة الله تعالى عليهم [4]، وقدمه الرازي والبيضاوي والخازن[5] .

قال النحاس: "وأهل النظر على هذا القول"[6].

يقول الشيخ الشنقيطي مبيناً دليل هذا القول:

"وهذا المعنى الذي ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة < يبينه ويشهد له: قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۖ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴾ (النساء:١٢٧)

---

(١) أخرجه البخاري (٢٦١٢)، ومسلم (٣٠١٨).

(٢) وهي عند أبي داود (٢٠٦٨) والنسائي (٣٣٤٦).

(٣) أخرجه الطبري(٢٣٥/٤)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٤٠/٩).

(٤) انظـر:"تفسـير ابـن كـثير"(٤٥٠/١)،"تفسـير القـرطبي"(١١/٥)، "البحـر المحـيط"(١٦٩/٣)،"فـتح القدير"(٤١٩/١)،"روح المعاني"(١٨٩/٤)، "أضواء البيان" (٢٢١/١) ،"تفسير السعدي"(ص١٦٤).

(٥) انظر: "تفسير الرازي"(١٣٩/٩)،"تفسير البيضاوي"(١٤٢/٢)،"تفسير الخازن"(٤٧٥/١).

(٦) "معاني القرآن"(١٣/٢).

وقالت < : إن المراد بما يتلى عليكم في الكتاب هو قوله تعالى: " وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ " فتبين أ ا يتامى النساء، بدليل تصريحه بذلك في قوله:"فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤۡتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ ".

فظهر من هذا: أن المعنى: وإن خفتم ألا تقسطوا في زواج اليتيمات، فدعوهن، وانكحوا ما طاب لكم من النساء سواهن، وجواب الشرط دليل واضح على ذلك؛ لأن الربط بين الشرط والجزاء يقتضيه، وهذا هو أظهر الأقوال لدلالة القرءان عليه"[١].

القول الرابع: معنى ذلك: النهي عن نكاح ما فوق الأربع،حذراً على أموال اليتامى أن يتلفها أولياؤهم،وذلك أن قريشاً كان الرجل منهم يتزوج العشر من النساء،والأكثر والأقل،فإذا صار معدماً،مال على مال يتيمه الذي في حجره، فأنفقه، أو تزوج به، فنهوا عن ذلك، وقيل لهم: إن أنتم خفتم على أموال أيتامكم أن تنفقوها، فلا تعدلوا فيها من أجل حاجتكم إليها، لما يلزمكم من مؤن نسائكم،فلا تجاوزوا فيما تنكحون من عدد النساء على أربع، وإن خفتم أيضاً من الأربع ألا تعدلوا في أموالهم، فاقتصروا على الواحدة،أو على ما ملكت أيمانكم.

وهذا قول عكرمة[٢]، وهو قول ابن عباس في رواية طاووس، فقد روى عنه: قصر الرجال على أربع من أجل اليتامى[٣] .

---

(١) "أضواء البيان"(٢٢١/١).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٣/٤) والطبري (٢٣٣/٤).

(٣) أخرجه الطبري(٢٣٣/٤).

وقد سبق ذكر هذا الأثر في كلام ابن قتيبة، وحمله على ما ذهب إليه، ولكن فيما يظهر لي أنه لا يمكن حمله على القول الذي ذهب إليه، فلا ارتباط بين قصر الرجل على نكاح أربع نسوة لأجل اليتامى، وبين الخوف من الجور على النساء ومن ثم إلزامهم بالاقتصار على أربع، ولذا فابن جرير فهم قول ابن عباس على معنى ما روى عن عكرمة، وهكذا الإمام البغوي في تفسيره (٣٩١/١)، وابن الجوزي في "زاد المسير"(٦/٢) على أنه يمكن أن يقال: إن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أراد ما أرادته عائشة.

ويعترض على هذا القول بأن يقال: إن المرء قد يحتاج ولو كانت عنده واحدة، فهل يسوغ له أكل مال اليتيم، كما أن نكاح الأربع فيه ما في نكاح الخمس من جهة الخوف على مال اليتيم، فالارتباط بين فعل الشرط وبين جزائه فيه على هذا القول ضعف بين.

القول الخامس: أ م تحرجوا من نكاح اليتامى، كما تحرجوا من أموالهم، فـ رخص الله لهـم ذه الآية، وقصرهم على عدد يمكن العدل فيه، فكأنه قال: وإن خفتم يا أولياء اليتامى أن لا تعدلوا فيهن، فانكحوهن، ولا تزيدوا على أربع؛ لتعدلوا، فان خفتم أن لا تعـدلوا فـيهن، فواحدة.

قال ابن الجوزي: "وهذا المعنى مروي عن الحسن"[1].

لكن، هذا قصر للآية على بعض أفرادها، فعليه؛ يحرم جمع أكثر من أربع يتيمات، فهل يقال بجواز نكاح أكثر من أربع إذا لم يكن يتيمات؟!!

الترجيح

لعل الراجح إن شاء الله تعالى من الأقوال هو القول الثالث، وذلك لظهـور التـرابط بـين الجملتين، على أنه من الممكن أن يقال: إن الرابط بين الجملتين أكثر من معنى، ليحمل على القول الأول والقول الثالث، ولعل هذا أولى، وهو ما فهمته الصديقة < ويشهد له قولـه تعـالى: ﴿وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ فالظاهر أن المراد بما يتلى في الكتاب هو هذه الآية والعلـم عند الله تعالى.

[٧٠] المسألة الثانية: بيان المراد بقوله ﷻ "أَلَّا تَعُولُوا".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا" أي: ذلك أقرب إلى ألا تجوروا وتميلوا، يقال: علت علي، أي: جرت علي، ومنه: العول في الفريضة"[1].

([1]) "زاد المسير"(٢/٧)، ولم أر هذا القول في غير كتاب ابن الجوزي.

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى: "تَعُولُواْ" تجوروا، ليكون معنى الآية الكريمة:

إن خفتم عدم العدل بين الزوجات، فالاقتصار على الواحدة، أقرب إلى عدم الجور والميل.

وهذا مذهب أكثر المفسرين[٢] بل قال الواحدي:"عن جميع المفسرين"[٣].

وممن ذهب إليه: ابن عباس[٤] وعائشة[٥] مجاهد[٦] وقتادة[٧] ومقاتل بن سليمان[٨].

واختار هذا القول: السمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والسمعاني والزمخشري والبيضاوي والنسفي وابن جزي والسيوطي وأبو السعود والشوكاني والسيوطي والسعدي[٩].

ووجه هذا القول: أن هذه اللفظة معناه في العربية الجور والميل، مأخوذ"من قولهم: عال الميزان عولا إذا مال، وميزان فلان عائل، وعال الحاكم في حكمه، إذا جار، وروي أن أعرابياً حكم عليه حاكم، فقال له: أتعول علي"[١٠].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٠٦)، وانظر: "غريب الحديث" لابن قتيبة(٤٨٩/٢،٣٤٣/١)، "أدب الكاتب"لابن قتيبة(ص٢٧٥).

(٢) قاله الأزهري في " ذيب اللغة" (١٢٤/٣)،وفي "الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي"(ص٣٥١)، والخطابي في "غريب الحديث"(١٣٨/٢) والثعلبي في تفسيره(٢٤٨/٣)،والبغوي في تفسيره(٣٩٢/١) والرازي في تفسيره(١٤٤/٩)، وابن منظور في"لسان العرب" (٤٨٢/١١)، والخازن في تفسيره(٤٧٦/١)، وشيخ الإسلام في "مجموع الفتاوى"(٧٠/٣٢).

(٣)"الوسيط"(٩/٢).

(٤) أخرجه الطبري"(٢٤٠/٤)، وانظر: "سنن سعيد بن منصور"(١١٤٣/٣-قسم التفسير)، "الدر المنثور" (٤٢٦/٢).

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم(٨٦٠/٣).

(٦) انظر: "تفسير مجاهد"(١٤٤/١)، "تفسير الطبري"(٢٣٩/٤).

(٧) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٤٦/١) والطبري"(٢٤٠/٤)..

(٨) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢١٤/١).

(٩) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٠٦/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٤٦/١)، "الوجيز" للواحدي (٢٥٢/١)، "تفسير السمعاني"(٣٩٦/١)، "الكشاف"(٤٩٩/١)، "تفسير البيضاوي"(١٤٥/٢)، "تفسير النسفي"(٢٠٣/١)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٠/١)، "تفسير الجلالين"(ص٩٨)، "تفسير أبي السعود"(١٤٣/٢)، "فتح القدير"(٤٢١/١)، "تفسير السعدي"(ص١٦٤).

(١٠) قاله الزمخشري في"الكشاف"(٤٩٩/١)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٢٠/٥)، "فتح القدير"(٤٢١/١).

قال الفراء:"ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ": ألا تميلوا، وهو أيضاً في كلام العرب: قد عال يعول"[1].

قال ابن منظور:

"العول: الميل في الحكم إلى الجور، عال يعول عولاً: جار ومال عن الحق، وفي التنزيل العزيز :"ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ".

وقال[2] :

إنا تبعنا رسول الله واطرحوا قول الرسول وعالوا في الموازين"[3].

القول الثاني: أن معنى تعولوا: تكثر عيالكم.

فيكون معنى الآية الكريمة: نكاح الواحدة أقرب لعدم كثرة العيال.

وهذا قول ابن زيد[4] وسفيان بن عيينة[5] والشافعي رحمه الله تعالى[6].

وقد انتقد هذا القول من أوجه ثلاث،وهي:

- أحدها: أنه لا خلاف بين السلف في أن معنى اللفظة الكريمة: الجور والميل.
- أن هذا المعنى في العربية غير معروف، فلا يقال: عال لمن كثر عياله، قال الأزهري: "والمعروف في كلام العرب: عال الرجل يعول: إذا جار، وأعال يعيل: إذا كثر عياله"[7].

وهكذا ذكر ابن القيم أنه"من أفعل، يقال: أعال الرجل يعيل: إذا كثر عياله، مثل: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبن وتمر، هذا قول أهل اللغة"[8].

---

(1) "معاني القرآن"للفراء(٢٥٥/١).

(2) هو عبد الله بن الحارث، يمدح النجاشي، ويذكر له أن الصحابة اتبعوا النبي ﷺ، وأما قومه، فقد جاروا عليهم، انظر: "السيرة النبوية"لابن هشام(١٧٣/٢)،" أسد الغابة"(٢٠٨/٣)، "الإكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله ﷺ "للكلاعي(٢٤١/١)، "تاريخ الإسلام"(١٨٥/١).

(3) "لسان العرب"(٤٨١/١١)، وانظر: "جمهرة اللغة"(٩٥١/٢)، "المحكم والمحيط الأعظم"(٣٥٧/٢).

(4) أخرجه الطبري"(٢٤١/٤) وابن أبي حاتم(٨٦٠/٣).

(5) انظر: "تفسير ابن كثير"(٤٥٢/١) وفي تفسير ابن أبي حاتم(٨٦٠/٣) عنه أنه قال في تفسير هذه اللفظة: "ألا تفتقروا"، وهو مشابه لما حكى ابن كثير عنه.

(6) انظر: "الأم"(١٠٦/٥)، "أحكام القرآن" للشافعي(ص٢٦٠،٢٦١)، "معرفة السنن والآثار"للبيهقي(١٠٠/٦).

(7)" تهذيب اللغة" (١٢٤/٣)، وانظر: "أدب الكاتب"لابن قتيبة(ص٢٧٥)، "الزاهر"لابن الأنباري(١٤٠/١).

(8) "تحفة المولود"(ص١٦)، وانظر: "غريب الحديث" لابن سلام(٣٨٤/٤)، "شرح مشكل الآثار"(٤٣١/١٤)،

- أن الواحدة أيضاً قد يكثر عيالها، بل الإماء لم يجعل لهن حد، فهذا يلغي المعنى المذكور، إذ تسري الإماء ينتج عنه كثرة العيال، ولهذا قال الزجاج:

"فزعم جميع أهل اللغة أن هذا خطأ؛ لأن الواحدة تعول، وإباحة كل ما ملكت اليمين أزيد في العيال من أربع"(١).

لكن أهل العلم أجابوا عن هذين الإيرادين؛ فصاحب القول هو الإمام الشافعي، وهو صاحب معرفة باللسان العربي، يقول الزمخشري:

" وكلام مثله من أعلام العلم وأئمة الشرع ورؤوس المجتهدين حقيقي بالحمل على الصحة والسداد، وأن لا يظن به تحريف تعيلوا إلى تعولوا"(٢).

أما الإيراد الأول، فقد أجيب بأن هذا التفسير مروي عن زيد بن أسلم، وهو من أجلة التابعين.

وأما الإيراد الثاني: فقد أجيب عنه: بأنه ثبت استعمال العرب لعال بمعنى: كثر عياله، وقد نقل الأزهري عن الكسائي قوله: "ومن العرب الفصحاء من يقول: عال يعول إذا كثر عياله"، ثم علق على هذا قائلاً:

"قلت: وهذا يؤيد ما ذهب إليه الشافعي في تفسير الآية؛ لأن الكسائي لا يحكي عن العرب إلا ما حفظه وضبطه، وقول الشافعي نفسه حجة؛ لأنه عربي اللسان فصيح اللهجة. وقد اعترض عليه بعض المتحذلقين فخطأه، وقد عجل ولم يتثبت فيما قال، ولا يجوز للحضري أن يعجل إلى إنكار ما لا يعرفه من لغات العرب"(٣).

ويقال: إن هذه لغة حمير(٤).

وإذا ثبت هذا، فلا ينبغي توهيم الشافعي ~ وهو من هو جلالة وعلماً باللسان العربي.

"غريب القرآن"للسجستاني(ص١٣٨)، "أحكام القرآن"للجصاص (٣٥٠/٢)، "المبسوط" للسرخسي(٢١٧/٥)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٤١١/١)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٧٠/٣٢).

(١) "معاني القرآن"للزجاج(١١/٢)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(١٥/٢)، "أحكام القرآن"للجصاص (٣٥٠/٢)، "المبسوط" للسرخسي(٢١٧/٥)، "المحرر الوجيز"(٨/٢)،.

(٢) "الكشاف"(٥٠٠/١).

(٣)" تهذيب اللغة" (١٢٤/٣)، وانظر: "غريب الحديث"للخطابي(١٣٨/٢)، "تفسير الثعلبي" (٢٤٨/٣)، "معرفة السنن والآثار"للبيهقي(١٠٠/٦).

(٤) انظر: "تفسير البغوي"(٣٩٢/١)، "تفسير الخازن"(٤٧٦/١)، "الدر المصون"(٥٦٩/٣)، "البحر المحيط"(١٧٣/٣)، "أضواء البيان"(٣١٨/١).

ثم إن بعض أهل العلم وجه قول الشافعي رحمه الله توجيهاً آخر، لا يتعارض مع القول الأول، بل الشافعي سلك في هذا مسلك الكنايات، وأراد رحمه الله بما قال: "ذلك أدنى ألا تعولوا عيالاً كثيراً تعجزون عن القيام بكفايتهم، وهو من قولك: فلان يعول عياله، أي: ينفق عليهم ويمو م، ومنه قوله ﷺ: "وابدأ بمن تعول"[1] فحذف العيال الكثير؛ لأن في الكلام دليلاً عليه؛ لان الله عز وجل بدأ بذكر:"مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ"ثم قال:"فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ"جماعة تعجزون عن كفايتهن"[2].

وأما الإيراد الثالث، وهو أن التسري مظنة لكثرة الأولاد أيضاً، فقد أجيب عنه: بأن التسري مظنة لقلة الولد، لا لكثرته، بدليل: أنه يجوز العزل عن الأمة بدون إذ ا، وهذا بخلاف الحرة[3].

لكن في هذا الجواب نظر؛ لأن قضية العزل قد لا تكون سبباً في تقليل الأولاد، فتبقى كثرة الأولاد مسألة محتملة ومظنة متوقعة للتسري، والمقصود من هذا: أن وطء الإماء يحتمل احتمالاً وارداً وقوياً لكثرة الأولاد.

ويبين لنا من خلال كلام ابن العربي ~ وجها آخر، فيقول وقد رد كلام الشافعي من جهة اللفظ والمعنى:

"وأما المعنى؛ فلأن الله تعالى قال :"ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ" أقرب إلى أن ينتفي العول، يعني: الميل، فإنه إذا كانت واحدة عدم الميل، وإذا كانت ثلاثاً فالميل أقل، وهكذا في اثنتين، فأرشد الله الخلق إذا خافوا عدم القسط والعدل بالوقوع في الميل مع اليتامى أن يأخذوا من الأجانب أربعاً إلى واحدة، فذلك أقرب إلى

([1]) أخرجه البخاري (١٣٦٠) ومسلم (١٠٣٤) من حديث حكيم بن حزام ﷺ وأخرجه أيضاً البخاري (١٣٦٠) من حديث أبي هريرة ﷺ.

([2]) قاله الأزهري في "الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي"(ص٣٥٢)، وانظر: "غريب القرآن"للسجستاني(ص١٣٨)، "معرفة السنن والآثار"للبيهقي(١٠٠/٦)، "الكشاف"(٤٩٩/١)،"تفسير الرازي"(١٤٥/٩)،"تفسير البيضاوي"(١٤٥/٢)، "الدر المصون"(٥٦٩/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٤٣/٢)، "روح المعاني"(١٩٧/٤).

([3]) انظر: "الكشاف"(٤٩٩/١)،"تفسير الرازي"(١٤٥/٩)،"تفسير البيضاوي"(١٤٥/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٤٣/٢)، "روح المعاني"(١٩٧/٤).

أن يقل الميل في اليتامى، وفي الأعداد المأذون فيها أو ينتفي. وذلك هو المراد، فأما كثرة العيال، فلا يصح أن يقال: ذلك أقرب إلى ألا يكثر عيالكم"[1].

ولهذا قال ابن كثير- وهو شافعي المذهب- وكأني به لم يرتض هذا الجواب عن هذا الإيراد، مع جزمي أنه على إطلاع بالجواب المذكور-:

"ولكن في هذا التفسير ههنا نظر، فإنه كما يخشى كثرة العائلة من تعداد الحرائر، كذلك يخشى من تعداد السراري أيضاً"[2].

وقال ابن عاشور عن هذا الجواب: "وأجيب عنه بجواب فيه تكلف"[3].

فيبقى هذا الإيراد لم يجب عنه بجواب شاف.

وأورد على هذا القول أيضاً: أن الشريعة المطهرة جاءت في الترغيب في نكاح الودود الولود، وهذا يرد هذا التفسير[4].

وأورد أيضاً عليه "أنه إنما ذكر النساء، وما يحل منهن، والعدل بينهن والجور، فليس لـ "أَلَّا تَعُولُواْ"من العيال ههنا معنى"[5] .

القول الثالث: أن المراد: ألا تضلوا.

قاله مجاهد[6].

وهذا القول لا ينافي القول الأول؛ لأن فعل المعصية من الضلال، بل من أعظم الظلم ظلم الآخرين والتعدي على حقوقهم، فلا يعدو أن يكون هذا القول تفسيراً باللازم.

الترجيح

([1]) "أحكام القرآن"لابن العربي(٤١٢/١).

([2]) "تفسير ابن كثير"(٤٥٢/١).

([3]) "التحرير والتنوير"(٢٢٩/٤).

([4]) انظر:"تحفة المولود"(ص١٦).

([5]) قاله النحاس في: "معاني القرآن"(١٦/٢)، وانظر: "تحفة المولود"(ص١٨).

([6]) انظر:"تفسير الثوري"(ص٨٧).

القول الراجح- إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أن المراد بقوله تعالى: "ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ" ألا تميلوا وتجوروا، ويؤيد هذا القول أوجه عديدة[1]:

- أن هذا هو المعروف في اللغة، وإن شئت فقل: هو الأشهر، وهذا لا خلاف فيه، ومن المتقرر عند أهل العلم: أن الحمل على المشهور من المعاني هو اللائق بتأويل كلام الله تعالى، وحسبك ذا دليلاً ومرجحاً.
- أن هذا هو المعروف عن السلف، وبه قال ابن عباس وعائشة ولم يعرف لهم من الصحابة مخالف، وقولهم، أولى من قول غيرهم.
- أن الآية جاءت في نقل الناس عن الظلم، فلا ينبغي إخراجها عن موضوعها الأصلي"فإنه قال في أولها: "وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ" فدلهم سبحانه على ما يتخلصون به من ظلم اليتامى وهو نكاح ما طاب لهم من النساء البوالغ وأباح لهم منه ثم دلهم على ما يتخلصون به من الجور والظلم في عدم التسوية بينهن فقال:"فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ "ثم أخبر سبحانه أن الواحدة وملك اليمين أدنى إلى عدم الميل والجور، وهذا صريح في المقصود"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ فَإِن طِبۡنَ لَكُمۡ عَن شَيۡءٖ مِّنۡهُ نَفۡسٗا فَكُلُوهُ هَنِيٓـٔٗا مَّرِيٓـٔٗا ﴾ (النساء:٤).

---

(1) انظر هذه الأوجه في "تحفة المولود"(ص١٧-١٩).

(2) قاله ابن القيم في: "تحفة المولود"(ص١٧-١٨).

وفيها مسألتان، هما:

[٧١] المسألة الأولى: لمن وجه الخطاب في قوله تعالى:﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةً ﴾ ؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةً ﴾ يعني: المهور، واحدها صدقة، وفيها لغة أخرى: صدُقةٌ[١].

"نِحۡلَةً" أي: عن طيب نفس، يقول ذلك لأولياء النساء، لا لأزواجهن؛لأن الأولياء كانوا في الجاهلية لا يعطون النساء من مهورهن شيئاً، وكانوا يقولون لمن ولدت له بنت: هنيئا لك النافجة، يريدون أنه يأخذ مهرا إبلاً، فيضمها إلى إبله، فتنفجها،أي: تعظمها وتكثرها، ولذلك قالت إحدى النساء في زوجها:

لا يأخذ الحلوان من بناتيا [٢].

تقول: لا يفعل ما يفعله غيره، والحلوان هاهنا: المهور.

وأصل النحلة: العطية، يقال: نحلته نحلة حسنة، أي: أعطيته عطية حسنة، والنحلة لا تكون إلا عن طيب نفس، فأما ما أخذ بالحكم فلا يقال له نحلة "[٣].

---

(١) انظر:" ذيب اللغة"(٢٧٧/٨).

(٢) هذا الشطر مذكور في "الأمالي"للقالي(٢٨٠/٢) غير منسوب. وكذا في: " ذيب اللغة"(١٥١/٥).

(٣) "تفسير غريب القرآن"(ص١٠٦).

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الخطاب في الآية الكريمة موجه إلى أولياء الزوجة ولـيس إلى الأزواج، خلافاً لما يتبادر للفهم من الآية الكريمة، وقد سبقه بعض أهل العلم إلى هذا الفهم، ثم اختلف القائلون ذا القول في تفسير سبب هذا الأمر، على قولين اثنين:

فقال بعضهم: كان الرجل إذا زوج موليته حاز صداقها دو ا، فنهوا ذه الآية.

هذا قول أبي صالح[1] واختاره الفراء وابن قتيبة[2]، ونسبه البغوي[3] لـاهد.

والقول الثاني: أن الرجل كان يعطي الرجل أخته، ويأخذ أخته مكا ا من غير مهر، فنـهوا عن هذا ذه الآية.

رواه المعتمر بن سليمان التيمي[4] عن أبيه[5] عن رجل حضرمي[6] .

وذهب الجمهور[7] إلى أن المخاطب في هذه الآية هم الأزواج.

وبه قال سعيد بن جبير[8] ، وعزاه القرطبي[9] إلى ابن عباس[10] وقتادة[11] وابن زيد[1] وابن وابن جريج[2].

([1]) رواه عنه الطبري(٢٤١/٤)، ابن أبي حاتم (٨٦٢/٣).

([2]) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٢٥٦/١).

([3]) انظر:"تفسير البغوي"(٣٩٢/١).

([4]) المعتمر بن سليمان بن طرخان التيمي يكنى أبا محمد، ثقة، مات أول سنة سبع وثمانين ومائة مات يوم عاشوراء. انظر:"طبقات خليفة"(ص٢٢٤)، "تقريب التهذيب"[٦٧٨٥].

([5]) هو سليمان بن طرخان التيمي، البصري، نزل في التيم فنسب إليهم، ثقة عابد، من الرابعة، مات سنة ثلاث وأربعين ومائة، وهو بن سبع وتسعين، انظر: "تقريب التهذيب"[٢٥٧٥].

([6]) رواه الطبري(٢٤١/٤).

([7]) عزاه لهم ابن الجوزي في:"زاد المسير"(١٠/٢)، وعزاه الماوردي في"النكت والعيون"(٤٥١/١) والخازن (٤٧٧/١) إلى الأكثرين، وقال ابن العربي في"أحكام القرآن" (٤١٣/١)،: واتفق الناس على الأول" يعني هذا القول، قالـه بعـد حكايته الخلاف.

([8]) أخرجه ابن أبي حاتم (٨٦١/٣).

([9]) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٣/٥).

([10])رواه عنه الطبري(٢٤١/٤).

([11])رواه عنه الطبري(٢٤١/٤).

واختاره الطبري والزجاج والسمعاني وابن العربي والقرطبي والبيضاوي والخازن وابن جزي الكلبي والشوكاني[3].

ويدل لهذا القول أن الخطاب قبل الآية الكريمة كان للأزواج،كما في قوله تعالى:﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء:٣) ، وقوله:﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ﴾ (النساء:٣)، فما الذي يجعله ههنا ينصرف إلى الأولياء.

قال الثعلبي:

"وهذا أصح وأوضح بظاهر الآية وأشبه؛ لأن الله تعالى خاطب الناكحين فيما قبله، وهـذا أصل خطا م"[4] .

قال البغوي مرجحا هذا القول:

"وهذا أصح؛ لأن الخطاب فيما قبلُ مع الناكحين"[5].

الترجيح

لعل الذي يترجح لي هو أن الآية شاملة للقولين السالفين، أما شمولها للأزواج فإن الخطـاب موجه لهم أصالة، وهم المأمورون ببذل المهر للمرأة، وأما شموله للأولياء، فبـأن لا يغلبـوا النساء على مهورهن، ويستولوا على صداقهن، فالعادة جارية أن الزوج يبذل مهر امرأتـه لوليها، ومن ثم يسلمه الولي إلى المرأة، فنهى الجميع عن أكل حقها، وإلى هذا ذهـب ابـن عطية رحمه الله تعالى حيث قال:

"قال القاضي أبو محمد: والآية تتناول هذه الفرق الثلاث[6]"[1].

([1]) رواه عنه الطبري(٢٤١/٤).

([2]) رواه عنه الطبري(٢٤١/٤).

([3]) انظر: "تفسير الطبري"(٢٤١/٤)، "معاني القرآن"للزجاج(١٢/٢)، "تفسير السمعاني"(٣٩٧/١)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٤١٣/١)، "تفسير القرطبي"(٢٣/٥)، "تفسير الواحدي" (٢٥٢/١)، "تفسـير البيضـاوي" (١٤٦/٢)، "تفسير الخازن" (٤٧٧/١)،"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٠/١)، "فتح القدير" (٤٢٢/١).

([4]) "تفسير الثعلبي"(٢٤٩/٣).

([5])"تفسير البغوي"(٣٩٢/١). و ـذه الحجة رجح الطبري وابن العربي والقرطبي والشوكاني هذا القول.

([6]) يعني رحمه الله القول الأول الذي ذكرناه، وفيه قولان، ثم القول الثاني، فهذه ثلاثة أقوال.

[٧٢] المسألة الثانية: بيان معنى "نِحْلَةً".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"نِحْلَةً" أي: عن طيب نفس...

وأصل النحلة: العطية، يقال: نحلته نحلة حسنة، أي: أعطيته عطية حسنة، والنحلة لا تكـون إلا عن طيب نفس، فأما ما أخذ بالحكم، فلا يقال له نحلة "[٢].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى "نِحْلَةً" على أربعة أقوال:

القول الأول: أ ا بمعنى العطية عن طيب نفس.

وهذا ما اختاره الإمام ابن قتيبة، وإليه ذهب أبو عبيدة والزمخشري والبيضـاوي والنسـفي والسعدي[٣]، قال الإمام ابن الجوزي مفسراً هذا القول:

"فكأنه قال: لا تعطوهن مهورهن، وأنتم كارهون"[٤].

القول الثاني: أ ا الهبة والعطية.

وإليه ذهب الفراء وابن عطية والراغب الأصفهاني والسمين الحلبي والشوكاني[٥].

قال الراغب الأصفهاني:

---

(١) "المحرر الوجيز"(٨/٢).

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص١٠٦).

(٣) انظر:"مجاز القرآن"(١١٧/١)، "الكشاف"(٥٠٠/١)، "تفسير البيضاوي"(١٤٦/٢)،"تفسير النسفي"(٢٠٣/١)،"تفسير السعدي"(ص١٦٤).

(٤) "زاد المسير"(١٢/٢)، وانظر: "أحكام القرآن" للجصاص (٣٥١/٢).

(٥) انظر: "المحرر الوجيز"(٩/٢)،"معاني القرآن"(٢٥٦/١)،"تفسير الراغب"(١٠٩٥/٢-سورة النساء)،"عمدة الحفاظ" (١٥٢/٤)، "فتح القدير"(٤٢٢/١).

"واشتقاقه فيما أرى: أنه من النحل؛ نظراً منه إلى فعله، فكأن نحلته: أعطيته عطية النحـل، وذلك ما نبه عليه قوله : ﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ ﴾ (النحل:٦٨) الآية، وبين الحكماء أن النحل يقع على الأشياء كلها، فلا يضرها بوجه، وينفع أعظم نفع، فإنه يعطي ما فيه الشفاء، كما وصفه الله تعالى، وسمي الصداق ا من حيث إنه لا يجب في مقابلته أكثر من تمتع دون عوض مالي"[١].

القول الثالث: أ ا بمعنى الفريضة.

وهو قول عائشة[٢] وابن عباس[٣] وقتادة[٤] وابن جريج[٥] وابـن زيـد[٦] ومقاتـل بـن سليمان[٧].

واختاره ابن جرير والسمرقندي وابن جزي الكلبي[٨].

قال الرازي مبيناً وجه هذا القول:

"وإنما فسروا النحلة بالفريضة؛ لأن النحلة في اللغة معناها: الديانة والملة والشرعة والمذهب، يقال: فلان ينتحل كذا، إذا كان يتدين به، ونحلته كذا، أي: دينه ومذهبه، فقوله: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗ ﴾(النساء:٤) أي: آتوهن مهورهن، فإ ا نحلة، أي: شريعة وديـن ومذهب، وما هو دين ومذهب، فهو فريضة"[٩].

---

(١) "المفردات في غريب القرآن"(ص٤٨٥)، وانظـر:"تفسـير الراغـب"(١٠٩٥/٢-سـورة النسـاء)،"عمـدة الحفاظ"(١٥٢/٤).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (٨٦١/٣).

(٣) أخرج الطبري (٢٤١/٤)، وابن أبي حاتم (٨٦١/٣) عن ابن عباس أنه قال: يعني بالنحلة المهر، ففهم الإمام ابن جرير من هذا أنه يفسرها بالفريضة، ولعل سبب هذا الفهم: أن المهر فرض واجب، بينما يراه ابن أبي حاتم مغاير لتفسيرها بالفريضة.

(٤) أخرجه الطبري (٢٤١/٤).

(٥)أخرجه الطبري (٢٤١/٤)، وابن أبي حاتم (٨٦١/٣).

(٦) أخرجه الطبري (٢٤١/٤).

(٧) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢١٥/١).

(٨) انظر: "تفسير الطبري"(٢٤١/٤)، "تفسير السمرقندي"(٣٠٦/١)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٠/١).

(٩) "تفسير الرازي"(١٤٧/٩).

وقد اعترض على هذا التأويل، فقال الراغب:

" وقول قتادة وابن زيد: النحلة: الفريضة، فنظر منهم إلى حكم الآية، لا إلى موضوع اللفظ والاشتقاق"[١].

القول الرابع: أن معنى النحلة: الديانة، فتقديره: وآتوهن صدقا ن ديانة، يقال: فلان ينتحل كذا: أي يدين به.

وبه قال ابن الأعرابي من أئمة العربية والسمعاني[٢].

واختار الواحدي تفسير النحلة ذا القول وبسابقه، فقال: "نِحْلَةً " فريضة وتديناً"[٣].

ولا فرق بين هذين القولين؛ لأن كل ما كان فريضة، فهو دين يدان الله به، ولما ذكر النحاس هذين القولين، قال: "والمعنى واحد؛ لأن الفرض متعبد به"[٤].

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه أنه لا تباين بين هذه المعاني، فتحمل على العطية بطيب نفس، وهذه العطية فريضة ألزمنا الله تعالى به، فيبذلها الزوج لامرأته راضية به نفسه، منشرح ا صدره، يدين الله ا ويتقرب إليه ا. قال الإمام ابن كثير:

"ومضمون كلامهم أن الرجل يجب عليه دفع الصداق إلى المرأة حتماً، وأن يكون طيب النفس بذلك، كما يمنح المنيحة، ويعطى النحلة طيباً ا، كذلك يجب أن يعطى المرأة صداقها طيباً بذلك"[٥].

غير أن أولى هذه المعاني باشتقاق هذه اللفظة: العطية عن طيب نفس؛ فالآية فيها الأمر بإعطاء الزوجة مهراً، فناسب أن تفسر بالعطية عن طيب نفس، فيطالب الزوج أن يبذل المهر بطيب نفس، وأما الفريضة والديانة فهي مستفادة من الأمر الشرعي، وهو قوله تعالى:

---

(١) "تفسير الراغب"(١٠٩٥/٢-سورة النساء)، وانظر: "تفسير البيضاوي"(١٤٦/٢)،.

(٢) انظر: " ذيب اللغة"(٢٧٧/٨)،"تفسير السمعاني"(٣٩٧/١).

(٣) "تفسير الواحدي"(٢٥٢/١).

(٤) "معاني القرآن"(١٧/٢).

(٥) "تفسير ابن كثير"(٤٥٢/١).

﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ ﴾ فهذا يفيد الوجوب والفريضة، وهو مما يدان الله به، فناسب أن تفسر نحلة بالعطية عن نفس طيبة، لأنه أكمل.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا ﴾ (النساء:١٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٧٣] بيان معنى الأذى الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ " يعني الفاحشة.

"فَـَٔاذُوهُمَا" أي: عزروهما، ويقال: حدوهما.

"فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآ"أي: لا تعيروهما بالفاحشة، ونحو هذا قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله في الأمة:"فليجلدها الحد، ولا يعيرها[1]"[2].

الدراسة

([1]) أخرجه البخاري (٢٠٤٥) ومسلم (١٧٠٣) من حديث أبي هريرة ﷺ بلفظ:"إذا زنت الْأَمةُ فَتبين زِناها فَلْيجلدها ولا يثَرب ثُم إن زنت فَلْيجلدها ولا يثَرب ثُم إن زنت الثالثَةَ فَلْيبعها ولَو بِحبلٍ من شعرٍ".

وأخرجه أبو داود (٤٤٦٨) بلفظ:" إذا زنت أَمةُ أَحدكُم فَلْيحدها ولا يعيرها " .

([2]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٠٨).

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالأذى ههنا التعزير، وهو التعيير بالفاحشة، بدليل أنه فسر الإعراض بترك التعيير، ولاشك أن المراد بالإعراض عنهما الإعراض عن أذاهما المأمور به قبل توبتهما، وهذا ما ذهب إليه قتادة[1] والسدي[2] ومقاتل بن سليمان[3] والسمرقندي[4].

وهذا معنى ما قاله النحاس وابن أبي زمنين[5].

وخالف آخرون من أهل العلم، فقالوا:

المراد بالأذى: أذى اللسان وذلك بالسب والشتم والتقريع من دون تعيير.

وهذا قول مجاهد[6]، واختاره الواحدي والزمخشري والبيضاوي والخازن وأبو السعود[7].

واختار الرازي أن الإيذاء يكون باللسان، فيشمل التعيير والسب، وقال مستدلاً لما ذهب إليه:

"لأن مدلول النص إنما هو الإيذاء، وذلك حاصل بمجرد الإيذاء باللسان، ولا يكون في النص دلالة على الضرب، فلا يجوز المصير إليه"[8].

لكن يناقش هذا الاستدلال، بأن الله أطلق الإيذاء، وهو شامل بلا شك للإيذاء بالضرب، فيدخل في مطلق النص.

وفي المعنى قول ثالث: وهو أن الأذى يكون باللسان واليد.

قال ابن عباس { في تفسير هذه الآية: كان الرجل إذا زنى، أوذي بالتعيير، وضرب بالنعال"[9].

---

(1) أخرجه الطبري (٢٩٦/٤).

(2) أخرجه الطبري (٢٩٦/٤).

(3) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٠/١).

(4) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣١٤/١).

(5) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٠/٢)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٥٤/١).

(6) أخرجه الطبري (٢٩٦/٤)، وهو في تفسير مجاهد(ص١٤٩).

(7) انظر: "تفسير الواحدي"(٢٥٦/١)، "الكشاف"(٥١٩/١)، "تفسير البيضاوي"(١٥٩/٢)،"تفسير الخازن"(٤٩٦/١)، "تفسير أبي السعود"(١٥٥/٢).

(8) "تفسير الرازي" (١٩٠/٩).

(9)أخرجه الطبري (٢٩٦/٤)، وهو في صحيفة علي بن أبي طلحة(ص١٣٨).

واختار هذا الجلال السيوطي[1].

وثمت قول رابع:وهو أن الأذى مجمل فسرته آية النور في الأبكار، والسنة في الثيب[2].

والأذى على هذا، هو الحد.

لكن يعترض على هذا القول: بأن هذا الحكم، وهو الأذى إنما يكون بعد ثبوت مقارفتهما للفاحشة، وقبل توبتهما -كما هو ظاهر الآية الكريمة- فإن تابا، حرمت أذيتهما، وعلى هذا القول، فيكون المعنى: فإن تابا فأعرضوا عن أذاهما الذي هو حد، فهذا مع عدم استقامة المعنى، يلزم منه: أ نما إذا تابا سقط عنهما الحد مطلقاً، سواء كان قبل القدرة عليهما أو بعدها، ولا قائل به على هذا الإطلاق من أهل العلم، ولو صح هذا الفهم لهذه الآية لما ساغ لأهل العلم خلافه، وقد أجمع أهل العلم على أن التوبة لا تسقط الحد بعد القدرة[3].

ويقال أيضاً: الأذى لا يطلق على الحد؛ لأن الحد من باب التطهير.

واعلم أن التحقيق: أن هذه الآية منسوخة بآية النور، قال الإمام ابن عطية:

"وأجمع العلماء على أن هاتين الآيتين منسوختان بآية الجلد في سورة النور"[4].

وقال ابن الجوزي: "ولا يختلف العلماء في نسخ هذين الحكمين عن الزانيين، أعني الحبس والأذى"[5].

الترجيح

الذي يترجح لي –والعلم عنده سبحانه وتعالى- هو حمل اللفظ على ما ذكر من السب والشتم والتعيير وكذا الضرب، فأيها صنع كان من الأذى المأمور به في الآية الكريمة، إذ

---

(1) "تفسير الجلالين"(ص١٠٢).

(2) ذكر هذا القول الماوردي في تفسيره، والعز بن عبد السلام في مختصره(٣١٠/١).

(3) قاله ابن القيم في "إعلام الموقعين"(١٣١/٣)، وانظر:"الصارم المسلول"لابن تيمية(٨٧٣/٣)، "البحر الرائق"(٣/٥)، "مرقاة المفاتيح"(١١٣/٧)، "حاشية ابن عابدين"(٤/٤).

(4) "المحرر الوجيز"(٢٢/٢)، وانظر:"الناسخ والمنسوخ" لقتادة (ص٣٩)، "شرح مشكل الآثار"(٤٤٤/١١)، "الناسخ والمنسوخ" للنحاس(ص٣٠٦)، "الناسخ والمنسوخ" للمقري(ص٦٩)،"الناسخ والمنسوخ" لابن حزم (ص٣٢)، "التمهيد"لابن عبد البر (٤١١/٢٣)، "التحرير والتنوير"(٢٦٩/٤).

(5) "نواسخ القرآن"(ص١٢١).

جميع ما ذكر يصدق عليه وصف الأذى، وتفسيره ببعض ما ذكر دون بعض قصر للفظ على بعض معانيه من دون مرجح.

وهذا ما ذهب إليه السمعاني والسعدي[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ ۚ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ۚ فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَٰضَيْتُم بِهِۦ مِنۢ بَعْدِ ٱلْفَرِيضَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (النساء:٢٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٧٤] ما المراد بالمحصنات اللاتي حرم الله نكاحهن؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) انظر:"تفسير السمعاني"(٤٠٧/١)،"تفسير السعدي"(ص١٧١).

"﴿وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ أي: حرم عليكم ذوات الأزواج، إلا ما ملكت أيمانكم من السبايا اللواتي لهن أزواج في بلادهن"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالمحصنات الوارد ذكرهن في الآية الكريمة، وبناء على هذا، فقد اختلفوا في بيان معنى ملك اليمين المستثنى من تحريم نكاح المحصنات، وكان اختلافهم على ثلاثة أقوال:

أحدها: المراد بالمحصنات: ذوات الأزواج،فيشمل كل ذات زوج سواء كانت حرة أم أمة.

وبناء على هذا؛ يكون المراد بملك اليمين: السبايا اللواتي فرق بينهن وبين أزواجهن السباء، فحللن لمن صرن له بملك اليمين، من غير طلاق كان من زوجها الحربي لها.

ومعنى الآية الكريمة على هذا القول: أن المرأة ذات الزوج محرمة -على غير زوجها- وطؤها بأي سبب، إلا أن تكون من النساء المسبيات في الحرب ، فيحل وطؤها بملك اليمين، ولو لم يطلقها زوجها الحربي.

والاستثناء على هذا القول متصل.

وهذا قول ابن عباس[2] وسعيد بن المسيب[3] والحسن[4] والنخعي[5] وابن زيد[6].

قال الألوسي: "وهو قول عمر وعثمان وجمهور الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة"[7].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٠٩).

(2) أخرجه الطبري (١/٥).

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٥٣/١) والطبري (٣/٥).

(4) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٣٧/٣) والطبري (٣/٥).

(5) أخرجه سعيد بن منصور(١٢١٨/٣).

(6) أخرجه الطبري (١/٥).

(7) "روح المعاني"(٢/٥)، وانظر"أحكام القرآن" للشافعي(ص١٨٣)، "أحكام القرآن" للجصاص (٨١/٣)، "أحكام القرآن" لابن العربي (٤٩٠/١).

واختاره ابن أبي زمنين والواحدي والبغوي والزمخشري والرازي والبيضاوي والنسفي وابن جزي الكلبي وابن كثير والسيوطي والقاسمي والسعدي[1].

واستدل أصحاب هذا القول بأن هذه الآية نزلت في سبايا أوطاس.

قال أبو سعيد الخدري ﵁: بعث رسول الله ﷺ يوم حنين جيشاً إلى أوطاس، فلقوا العدو، فقاتلوهم وظهروا عليهم، وأصابوا لهم سبايا، فكان ناس من أصحاب النبي ﷺ تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله عزوجل في ذلك: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾أي فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن[2].

قال القرطبي: "وهذا نص صحيح صريح في أن الآية نزلت بسبب تحرج أصحاب النبي ﷺ عن وطء المسبيات ذوات الأزواج، فأنزل الله تعالى في جوابهم إلا ما ملكت أيمانكم"[3].

فسبب ملك اليمين، هو السبي، فإذا سبيت المرأة صارت ملك يمين، وجاز وطؤها بهذا السبب.

وألحق بعض من ذهب إلى هذا التأويل الشراء بالسبي في الحكم، فجعل بيع المرأة المملوكة طلاق لها، وبه تحل لمشتريها.

وهذا القول مروي عن جمع من السلف منهم[4]: ابن مسعود وابن عباس وأبي بن كعب وجابر بن عبد الله وأنس بن مالك والحسن وابن المسيب.

"وقد خالفهم الجمهور قديماً وحديثاً فرأوا أن بيع الأمة ليس طلاقاً لها؛ لأن المشتري نائب عن البائع، والبائع كان قد أخرج عن ملكه هذه المنفعة، وباعها مسلوبة عنها، واعتمدوا في ذلك على حديث بريرة المخرج في الصحيحين وغيرهما[5]، فإن عائشة أم المؤمنين اشترتها،

([1]) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٥٩/١)، "الوجيز"للواحدي(٢٥٩/١)،"الوسيط"(٣٣/٢-٣٤)، "تفسير البغوي"(٤١٣/١)، "الكشاف"(٥٢٩/١)،"تفسير الرازي" (٣٤/١٠)، "تفسير البيضاوي"(١٦٩/٢)، "تفسير النسفي"(٢١٥/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٣٧/١) ،"تفسير ابن كثير"(٤٧٤/١)، "تفسير الجلالين" (ص١٠٤)،"تفسير القاسمي"(٧٠/٣) ،"تفسير السعدي"(ص١٧٤) .

([2]) أخرجه مسلم (١٤٥٦).

([3]) "تفسير القرطبي"(١٢١/٥).

([4]) انظر هذه الآثار عنهم في تفسير الطبري (٣/٥).

([5]) أخرجه البخاري (٦٣٧٧) ومسلم (١٥٠٤).

وأعتقتها، ولم ينفسخ نكاحها من زوجها مغيث، حتى خيرها رسول الله ﷺ بين الفسخ والبقاء، فاختارت الفسخ، وقصتها مشهورة، فلو كان بيع الأمة طلاقها، كما قال هؤلاء ما خيرها النبي ﷺ فلما خيرها دل على بقاء النكاح، وأن المراد من الآية المسبيات فقط، والله أعلم"[1].

القول الثاني: المراد بالمحصنات: العفائف، فإن حرام على الرجال إلا بعقد نكاح، أو ملك يمين.

وهذا قول مجاهد[2] وطاووس[3] وأبي العالية[4].

"وتأويل الآية: والعفائف من النساء حرام أيضاً عليكم، إلا ما ملكت أيمانكم منهن بنكاح وصداق وسنة وشهود من واحدة إلى أربع"[5].

وهذا القول يرجع إلى تحريم الزنا[6]، ولذا قال بعض السلف: إن هذه الآية ي عن الزنا[7].

الزنا[7].

قال القرطبي:"وهذا قول حسن"[8].

وفي هذا القول: أن نكاح المرأة يطلق عليه ملك يمين، وفيه ما فيه، فلا يقال للرجل إذا نكح المرأة: إنه ملكها مكل يمين.

القول الثالث: الحرائر.

وعلى هذا القول؛ فالمعنى: الحرائر حرام بعد الأربع، إلا ما ملكت أيمانكم من الإماء، فإن لم يحصرن بعدد.

روي هذا القول عن عمر بن الخطاب[1] وابن عباس[2] وعبيدة[3] وعطاء[4]والسدي[5].

([1]) قاله ابن كثير في تفسيره (٤٧٥/١)، وانظر:"بدائع الفوائد"(٥٨١/٣).

([2]) أخرجه الطبري(٥/٥).

([3]) أخرجه الطبري(٤/٥).

([4]) أخرجه الطبري(٤/٥).

([5]) قاله الطبري في تفسيره (٤/٥).

([6]) انظر:"المحرر الوجيز" (٣٥/٢)،"تفسير القرطبي"(١٢٣/٥)، "تفسير الرازي"(٣٤/١٠)،"روح المعاني"(٣/٥).

([7]) كالإمام مجاهد، رواه عنه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٣٧/٣) والطبري في تفسيره (٥/٥).

وكذا ابن المسيب، رواه عنه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥٣٧/٣).

([8]) "تفسير القرطبي"(١٢٣/٥).

والاستثناء على هذا القول منقطع.

الترجيح

الراجح من الأقوال السابقة أولها، وهو أن المراد بالمحصنات ذوات الأزواج، فتحرم ذات الزوج على غير زوجها إلا إذا ملكت بالسبي، ويؤيد هذا القول: أن الآية نزلت لسبب، والسبب يبين المعنى- كما هو معلوم- ويوضحه، وهو سبايا أوطاس، فتحرج الصحابة ﷺ في وطء تلك المسبيات، فأنزل هذه الآية يبين فيها جواز وطء المسبيات، وإن كن محصنات بالتزويج؛لأن السبي فرق بينهن وبين أزواجهن.

ويؤيده أيضاً: أنه لا يعرف في الشرع إطلاق ملك اليمين إلا على الأمة، ولا يعرف إطلاقه على الحرة المزوجة، فلا يقال في حق الحرة المتبعلة: ملك يمين، والألفاظ إنما تفسر بما عهد وعرف شرعاً أو لغة.

وبهذا يحصل الرد على أصحاب القول الثاني إذ جعلوا من معاني ملك اليمين ملك المرأة بالنكاح.

وأما القول الثالث –تحريم نكاح أكثر من أربع حرائر- فهو مستفاد من آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾(النساء:٣) ومن أدلة أخرى، وأما هذه الآية فليس فيها الإشارة إلى هذا المعنى لا من قريب ولا من بعيد.

إذا علمنا هذا؛ فحمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التأكيد، فيترجح القول الأول.

ويرده -القول الثالث- أيضاً: أن وصف المحصنات يصدق على الواحدة والثنتين والثلاث فأكثر، فلماذا حصرناه –فقط- على الأكثر من أربع، وقلنا: لا يراد به ههنا إلا الحرائر إذا كن أكثر من أربع ؟!!

---

(١) أخرجه الطبري(٤/٥).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (٩١٦/٣).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٥٣/١) وابن أبي شيبة في مصنفه (٥٣٧/٣) والطبري(٤/٥).

(٤) أخرجه الطبري(٥/٥).

(٥) أخرجه الطبري(٥/٥).

ولذا، نقل الشيخ الشنقيطي عن العلامة ابن القيم -رحمة الله تعالى عليهم أجمعين-: أن هذا القول مردود لفظاً ومعنى[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ (النساء:٣٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٧٥] بيان المراد بقوله تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أي نصيب من الثواب فيما عملوا من أعمال البر، وللنساء أيضاً نصيب منه، فيما عملن من البر"[2].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بما يكتسبه الرجال والنساء على قولين اثنين، هما:

الأول: أن المراد: للرجال نصيب من الثواب على الطاعة والعقوبة على المعصية وكذلك النساء، لهن نصيب من ذلك مثل ذلك.

وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن قتيبة، وسبقه إليه قتادة[1] ومقاتل[2]، واختاره الطبري والواحدي والنحاس وابن عطية والبيضاوي وابن جزي الكلبي والجلال السيوطي[3].

---

(1) انظر:" أضواء البيان"(٢٣٤/١)، ولم أجد هذا النقل عن ابن القيم، مع أنه تكلم على هذه الآية في:"بدائع الفوائد"(٥٨١/٣)، وانظر:"بدائع التفسير"(١٥/٢).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص١١٠).

ويؤيد هذا القول سبب الـ ول المروي في الآية الكريمة، قال قتادة والسدى: لما نزل قوله: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾(النساء:١١) قال الرجال: إنا لنرجو أن نفضل على النسـاء بحسناتنا في الآخرة كما فضلنا عليهن في الميراث، فيكون أجرنا على الضـعف مـن أجـر النساء، وقالت النساء: إنا لنرجو أن يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال في الآخرة كما لنا الميراث على النصف من نصيبهم في الدنيا، فأنزل الله تعالى : ﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾[٤] .

الثاني: أن المراد: للرجال نصيب مما اكتسبوا من ميراث موتاهم، وللنساء نصيب منهم، كما حدده الله وقدره.

وهذا قول ابن عباس[٥].

قال الإمام القرطبي: "والاكتساب على هذا القول بمعنى الإصابة"[٦].

ويؤيد هذا ما رواه الإمام مجاهد عن أُم سلَمةَ < أ ا قالت: يغزو الرجالُ، ولا يغزو النساءُ وإنما لنا نِصف الْميراث، فَأنزلَ الله :﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ ﴾[٧].

وقد اعترض على هذا القول بأن الميراث ليس من كسب الإنسان، بل هو رزق سيق إليـه، يأخذه العبد من دون اكتساب[١].

---

(١) أخرجه الطبري(٤٨/٥)، وانظر:"النكت والعيون"(٤٧٧/١)، "زاد المسير"(٧٠/٢).

(٢) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٦/١).

(٣) انظر: "تفسير الطبري"(٤٩/٥)، "تفسير الواحدي"(٢٦٢/١)، "معاني القرآن"(٧٤/٢) ،"المحرر الوجيز" (٤٥/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يـل"(١٣٩/١)، "تفسـير السـمعاني"(٤٢١/١)،"تفسـير البيضـاوي"(١٨١/٢)، "تفسـير الجلالين"(ص١٠٦).

(٤) ذكره الواحدي في "أسباب الـ ول"(ص١٨١). وأثر قتادة عند الطبري(٤٨/٥).
أما أثر السدي، فهو عند الطبري (٤٨/٥) وابن أبي حاتم (٩٣٦/٣) لكن بغير هذا السياق.

(٥) أخرجه الطبري(٤٨/٥) وابن أبي حاتم (٩٣٦/٣).

(٦) "تفسير القرطبي"(١٦٤/٥)، وانظر: "تفسير الرازي"(٦٧/١٠)،"تفسير أبي السعود"(١٧٢/٢).

(٧) أخرجه أحمد(٣٢٢/٦) والترمذي(٣٠٢٢) وأبو يعلى(٣٩٣/١٢) والحاكم (٣٣٥/٢) والبيهقي (٢١/٩).
قال الترمذي بعد إخراجه :"هذا حديثٌ مرسلٌ" يعني: من أجل أن مجاهد لم يدرك أم سلمة < .

وأجيب: بأنه قد "يعبر بالكسب عن الإصابة، كما روي أنّ بعض العرب أصاب ك أ، فقال له ابنه: بالله يا أبه أعطني من كسبك نصيباً، أي: مما أصبت، ومنـه قـول خديجـة < : وتكسب المعدوم[2]، قالوا: ومنه قول الشاعر:

فإن أكسبوني نزر مال فإنني ... كسبتهم حمداً يدوم مع الدهر"[3].

الترجيح

لعل الذي يظهر لي رجحانه هو حمل الآية على كلا المعنيين، إذ لا تضاد بينهما، ولا مـانع من حمل اللفظ على كلا المعنيين، قال الرازي لما ذكر الوجهين السابقين، قال:

"وأما الاحتمال الثالث فهو أن يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لأن هذا اللفظ محتمل ولا منافاة"[4].

وإلى هذا ذهب السعدي[5]، وجعل ابن عاشور الآية تحتمل المعنيين[6].

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(٤٩/٥)،"التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٩/١-١٤٠)،"البحر المحيط"(٢٤٥/٣).

(2) قالته في النبي ﷺ ، والحديث أخرجه البخاري (٣) ومسلم (١٦٠) من حديث عائشة < .

(3) قاله ابن حيان في:"البحر المحيط"(٢٤٥/٣)، والبيت لم أجده.

(4) "تفسير الرازي"(٦٧/١٠).

(5) انظر: "تفسير السعدي"(ص١٧٦).

(6) انظر: "التحرير والتنوير"(٣٢/٥).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ ۚ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴾ (النساء:٣٣).

وفيها مسألة واحدة، هي:

[٧٦] بيان المراد بالذين عقدت أيماننا، والنصيب الذي يعطونه.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ " يريد: الذين حالفتم.

"فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ " من النظر والرفد[١] والمعونة" [٢].

الدراسة

هذه الآية يقـول الله فيهـا: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ﴾أي: والذين عقدت أيمانكم الحلف بينكم وبينهم.

---

(١) قال ابن حجر في الفتح:(٢٤٩/٨):"الإعانة بالعطية".

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص١١١).

قال الإمام البغوي:

"والمعاقدة: المحالفة والمعاهدة. والأيمان: جمع يمين من اليد، والقسم، وذلك أ م كانوا عند المحالفة يأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد"[1].

وفي قراءة:" والذين عاقدت أيمانكم" بمعنى: والذين عاقدت أيمانكم وأيما م الحلف بينكم وبينهم.

والقراءتان بمعنى واحد[2].

وقد اختلف أهل العلم في المراد بـ ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ ثم اختلفوا بالنصيب، وهو الحق الذي ألزمنا بإعطائهم إياه على أقوال، هي:

القول الأول: أ م أهل الحلف.

وهؤلاء اختلفوا في المراد بالنصيب على قولين:

أولهما: المراد بالنصيب: المعونة والنصرة والمشورة والرفادة، لا الميراث.

وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة، وهو قول ابن عباس -في رواية-[3]، وتلميذه مجاهد[4] وعطاء[5]. واختاره ابن جرير الطبري والنحاس[6].

وعلى هذا؛ فالآية محكمة، وليست بمنسوخة.

وقد اعترض على هذا القول: بأن الحلف منه ما كان على المناصرة والمعاونة، ومنه ما كان على الإرث، كما حكاه غير واحد من السلف[7]، وكما قال ابن عباس: كان المهاجري

---

(1) "تفسير البغوي"(٤٢١/١).

(2) انظر:"تفسير الطبري"(٥١/٥).

(3) أخرجه الطبري(٥٣/٥).

(4) أخرجه الطبري (٥٤/٥) والنحاس في "الناسخ والمنسوخ"(ص٣٣٤) وعزاه في "الدر المنثور"(٥١١/٢) إلى الفريابي وسعيد بن منصور وعبد بن حميد.

(5) أخرجه الطبري (٥٤/٥).

(6) انظر:"تفسير الطبري"(٥٥/٥) و"الناسخ والمنسوخ" للنحاس (ص٣٣٤).

(7) انظر:"الدر المنثور"(٥٠٩/٢)، "نواسخ القرآن"لابن الجوزي(ص١٢٧).

يرث الأنصاري دون قراباته، وذي رحمه حتى نسخ ذلك، فكيف يقال: إن هذه الآية محكمة غير منسوخة[1].

ثانيهما: المراد به حقه من الإرث.

ثم اختلف أصحاب هذا القول، فقال بعضهم- وهم الأكثر- هذا الحكم قد نسخ، فقد كان الرجل يحالف الرجل، فأيهما مات ورثه الآخر، فأبقي هذا في الإسلام، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾(الأنفال:٧٥).

قال العلامة ابن كثير:

"أي: والذين تحالفتم بالأيمان المؤكدة أنتم وهم، فآتوهم نصيبهم من الميراث، كما وعدتموهم في الأيمان المغلظة... وقد كان هذا في ابتداء الإسلام، ثم نسخ بعد ذلك، وأمروا أن يوفوا لمن عاقدوا ولا ينشئوا بعد نزول هذه الآية معاقدة"[2].

وهذا قول ابن عباس-في رواية-[3] وسعيد بن جبير[4] وعكرمة[5] وقتادة[6].

واختاره الواحدي والبغوي والسمعاني والسيوطي وأبو السعود والشوكاني[7].

قال الإمام ابن الجوزي:

---

(1) قاله ابن كثير في تفسيره(٤٩٢/١)بتصرف يسير.

(2) "تفسير ابن كثير"(٤٩٠/١).

(3) أخرجه الطبري(٥٢/٥)، وعندي أنه لا خلاف بين قول ابن عباس هذا وقوله السابق، فهو يرى رحمه الله أن النصيب أعم من الميراث، فنسخ الميراث، وبقي ما عداه من النصرة والمعونة محكما لم ينسخ، يدل عليه قوله { - كما عند الطبري (٥٣/٥)- : ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡ﴾(النساء:٣٣) من النصر والنصيحة والرفادة ويوصي لهم وقد ذهب الميراث.

(4) أخرجه الطبري(٥١/٥-٥٢).

(5) أخرجه الطبري(٥٢/٥).

(6) أخرجه الطبري(٥٢/٥) وعزاه في "الدر المنثور"(٥١٠/٢) إلى عبد بن حميد وعبد الرزاق.

(7) انظر: "تفسير الواحدي"(٢٦٢/١)، "تفسـير البغـوي"(٤٢١/١)، "تفسـير السـمعاني"(٤٢٢/١)، "تفسـير الجلالين"(ص١٠٦)، "تفسير أبي السعود"(١٧٣/٢) ، "فتح القدير"(٤٦٠/١).

"وإليه- القول بالنسخ- ذهب ابن عباس والحسن وعكرمة وقتادة والثـوري والأوزاعـي ومالك وأحمد والشافعي"[١].

وخالف في هذا أبو حنيفة، فرأى أن الآية لم تنسخ، وأن هذا الحكم باقٍ، غير أنه جعل ذوي الأرحام أولى من موالي المعاقدة، وجعل المحالف لا يـرث إلا إذا لم يكـن للميـت وارث غيره[٢].

واختاره النسفي في تفسيره[٣].

القول الثاني في معنى: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ أ م الذين آخى بينهم رسول الله ﷺ وهم المهاجرون والأنصار، كان المهاجرون يورثون الأنصار، دون ذوي رحمهم؛ للأخوة التي عقدها رسول الله ﷺ بينهم.

وهذا قول ابن عباس -في رواية-[٤] وابن زيد[٥].

القول الثالث: أ م الذين كانوا يتبنون أبناء غيرهم في الجاهلية، فأمروا بالنصيب لهم، وهـو الوصية؛ لأن الميراث مقصور على ذوي الأرحام.

هذا قول سعيد ابن المسيب[٦].

ويعترض على هذا القول بأن الإسلام قد ألغى التبني، وأبطل كل ما يتعلق به من أحكـام، حتى أصبح المتبنى أجنبياً عن المتبني، فكيف يقال بعد هذا إنه أوصى بالوصية للمتبني.

ثم إن إطلاق عقد اليمين على المتبنى فيه بعد لا يخفى.

القول الرابع: المراد الأزواج.

وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني والشيخ محمد عبده وتلميذيه: محمد رشيد رضا والمراغي[٧].

والمراغي[٧].

---

(١) "زاد المسير"(٧٢/٢)، وانظر: "روح المعاني"(٢٢/٥)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٤٠/١).

(٢) انظر:"أحكام القرآن" للجصاص (١٤٦/٣) و"الناسخ والمنسوخ" للكرمي(ص٩١).

(٣) "تفسير النسفي"(٢٢٠/١).

(٤) أخرجه البخاري (٤٣٠٤) والطبري(٥٣/٥).

(٥) أخرجه الطبري(٥٣/٥).

(٦)أخرجه الطبري(٥٤/٥).

(٧) انظر: "تفسير الرازي"(٧٠/١٠)، "تفسير المنار"(٦٤/٥)،"تفسير المراغي"(٢٥/٥).

ويعترض على هذا القول: بأن النكاح لا يقال فيه: عقد يمين، نعم أطلق عليه عقد النكـاح، لكن اليمين لا شأن لها ههنا.

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال في بيان معنى قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ هو القول الأول، وهو أ م أهل الحلف؛ لأن معنى الآية يدل على هذا القـول، فقولـه: ﴿عَقَدَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ يدل على أن هناك أيمانا مؤكدة ومغلظة بين طـرفين، وهـذا لا ينطبق إلا على أهل الحلف في الجاهلية، إذ بينهم أيمان وأقسام ولا يوجد هذا في المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، ولا في التبني، ولا بين الأزواج[1].

وأما الراجح في تفسير قوله: ﴿فَـَٔاتُوهُمۡ نَصِيبَهُمۡ﴾ فهو نصيبهم من النصـرة والمعونـة ونحوها لا الميراث، يدل على هذا أمور ثلاث، هي:

- أولها: لو كان المراد به الميراث لحدد وبين، كما حددت بقية المواريث، فـالله جـل شأنه تولى قسمة الميراث بين عباده، ولم يتركها لأحد، فالقول بأن الإسلام أقـرهم على التوارث بالتحالف أخذاً من هذه الآية غير مسلم.
- ثانيها: أن ادعاء النسخ غير مسلم؛ لأنه لابد من معرفة التـاريخ؛ لأجـل القـول بالنسخ، وهو ههنا غير معلوم، بل إن الشيخ رشيد رضا يرى أن آية النساء هذه بعد آية الأنفال التي قيل عنها: إ ا ناسخة؛ لأن سورة الأنفال نزلـت في سـنة بـدر، والمواريث شرعت بعد ذلك، والآية التي نفسرها نزلت بعد آية المواريث، إذ فيهـا إشارة إلى أحكام المواريث، قال:" فهل يعقل أن تكون مع ذلك مقـررة لـلإرث بالتحالف"[2].

لكن هذا لا يقبل؛ لأن كون سورة نزلت بعد أخرى، لا يعني أن جميـع آيا ـا نزلت بعد تلك السورة.

---

(1) انظر:" تفسير الطبري"(٥٥/٥)، "المحرر الوجيز"(٤٧/٢).

(2)"تفسير المنار"(٦٤/٥).

والحاصل أن القول بالنسخ له شروطه المعروفة عند أهل العلم، ولا نراها متحققة ههنا.

- ثالثها: قوله ﷺ في الحديث الصحيح: "من كان له حلف في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة"[1]. فهذا يدل على أن الإسلام يؤكد الحلف الماضي، ويزيده قوة، فلو كان هناك توارث بينهم، لكان مقتضى هذا الحديث إبقاءه وعدم نسخه، ولو نسخ لكان نسخه معلوماً.

وهب أن الأمر بينهم في الجاهلية على ما ذكره بعض السلف من التـوارث بينـهم، فهـو منسوخ بقوله تعالى:﴿وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾(الأنفال:٧٥) كما قاله بعض من أثبت التوارث بين أهل الجاهلية بالتحالف. وتبقى هذه الآية-آيـة النسـاء-محكمة غير منسوخة.

فإن قيل: الآية تدل على الميراث، ولا نسخ-كما هو قول أبي حنيفة ~ ؟

أجيب: أنا لم نجد في غير هذه الآية ذكراً لميراث المتحالفين بسبب التحالف، وهـذه الآيـة متنازع في فهمها، فلا يمكن أن يثبت حكم التوارث بدليل تنازع أهل العلـم في دلالتـه، لاسيما والأصل ألا يكون في مال الميت حق لأجنبي.

ويؤيد هذا: أن هذا الحق لم يحدد شرعاً، وليس هذا سبيل المواريـث، فالمواريـث محـددة ومقدرة.

ويقال أيضاً : إن أبا حنيفة لم يورثه مطلقاً، بل فصل في المسألة، وتفصيله خالٍ عن الدليل، والآية الكريمة لا تسعف تفصيله.

---

(1) حديث صحيح: أخرجه أحمد (١٨٠/٢) وابن خزيمة(٢٦/٤)، والبيهقي (٣٣٥/٦)(٢٩/٨)، وابن الجارود(٢٦٣/١)

من طريق: محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: سمعت النبي ﷺ عام الفتح وهو يقول:(فذكره).

وهذا إسناد حسن، وقد صرح ابن إسحاق بالسماع عند البيهقي.

وقد تابعه عبد الرحمن بن الحارث، كما عند البخاري في "الأدب المفرد"(ص٢٠٠).

وله شاهد من حديث حبير بن مطعم، أخرجه أبو داود(٢٥٣٦).

ونزيد أيضاً: أن قول أبي حنيفة -من أسلم على يدي رجل، ووالاه، وعاقده، ثم مـات ولا وارث له غيره، فميراثه له - مخالف لقوله ﷺ :"لا حلف في الإسلام"[1].

قال العلامة ابن كثير ~ :

"وهذا نص في الرد على من ذهب إلى التوارث بالحلف اليوم، كما هو مذهب أبي حنيفـة وأصحابه ورواية عن أحمد بن حنبل"[2].

([1]) أخرجه مسلم(٢٥٣٠) من حديث جبير بن مطعم. وأخرجه البخاري (٢١٧٢) ومسلم(٢٥٢٩) من حديث أنس ولفظه:

عن عاصم الأحول، قال: قيل لأنس بن مالك: بلغك أن رسول الله ﷺ قال:"لا حلف في الإسلام" فقال أنـس: قـد حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داره.

([2]) "تفسير ابن كثير"(٤٩١/١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخۡتَالٗا فَخُورًا ﴾ (النساء:٣٦).

وفيها ثلاث مسائل،هي:

[٧٧] المسألة الأولى:بيان المراد بالجار ذي القربى.

قال ابن قتيبة:

"﴿ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴾: القرابة"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى: ﴿وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴾" على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أنه الجار الذي بينك وبينه قرابة .

قال الشوكاني:"أي: صاحب القرابة، وهو من يصح إطلاق اسم القربى عليه، وإن كان بعيداً"[٢].

وهذا قول الأكثر[٣]، وممن ذهب إليه: ابن عباس[٤] ومجاهد[٥] وقتادة[٦] ومقاتل بن سليمان[٧].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١١١) .

(٢) "فتح القدير"(٤٦٤/١).

(٣) قاله ابن حجر في "فتح الباري"(٤٤١/١٠).

(٤) أخرجه الطبري (٧٨/٥) وابن أبي حاتم (٩٤٨/٣).

(٥) أخرجه الطبري (٧٨/٥).

(٦) أخرجه الطبري (٧٨/٥).

(٧) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٩/١).

واختاره أبو عبيدة والبخاري والنحاس والسمرقندي والثعلبي والواحدي والبغوي البيضاوي وأبو السعود وابن عاشور والسعدي[1].

ووجه هذا القول: "أن المتعارف من كلام العرب، إذا قيل: فلان ذو قرابة، إنما يعني به: إنه قريب الرحم منه"[2].

ويذكر أهل التفسير ههنا حديثاً يؤيدون به هذا التفسير، فيقولون:

روي عن النبي ﷺ أنه قال:" الجيران ثلاثة: جار له ثلاثة حقوق، وجار له حقان، وجار له حق واحد، فأما الجار الذي له ثلاثة حقوق: فالجار القريب المسلم، فله حق الجوار، وحق القرابة، وحق الإسلام، والجار الذي له حقان: وهو الجار المسلم الأجنبي، فله حق الإسلام، وحق الجوار، والجار الذي له حق واحد: هو الجار الكافر له حق الجوار"[3].

القول الثاني: المراد الجار القريب المسكن منك.

([1]) انظر: "مجاز القرآن"(١٢٦/١)،"صحيح البخاري"(٨٩٩/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٨٣/٢)، "تفسير السمرقندي" (٣٢٧/١)، "تفسير الثعلبي" (٣٠٤/٣)، "الوجيز" للواحدي (٢٦٤/١)، "تفسير البغوي" (٤٢٥/١)، "تفسير البيضاوي" (١٨٧/٢)،"تفسير أبي السعود" (١٧٦/٢)، "التحرير والتنوير"(٥٠/٥)، "تفسير السعدي"(ص١٧٨).

([2]) قاله ابن جرير الطبري في تفسيره(٧٩/٥).

([3]) أخرجه الطبراني في مسند الشاميين (٣٣٩/٣) وابن عدي في الكامل(١١٧/٥) ومن طريقه البيهقي في:"شعب الإيمان"(٨٣/٧):

من طريق: سويد بن عبد العزيز، ثنا عثمان بن عطاء، عن أبيه، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده.

وهذا إسناد ضعيف من أجل سويد، قال فيه ابن حجر في "التقريب"[٢٦٩٢]:ضعيف.

وعثمان بن عطاء، ضعيف أيضاً، انظر:"التقريب"[٤٥٠٢].

ووالده عطاء بن أبي مسلم أبو عثمان الخرساني، صدوق يهم كثيرا ويرسل ويدلس، قاله ابن حجر في "التقريب"[٤٦٠٠].

قال ابن القطان في " بيان الوهم والإيهام""(٦٠/٢):

"وهو شديد النكارة" .

وله شاهد من حديث جابر عند الطبراني في "مسند الشاميين"(٣٥٦/٣)، وأبو نعيم في "حلية الأولياء"(٢٠٧/٥) وفيه عطاء، فالسند ضعيف. وقال الهيثمي في:" مجمع الزوائد"(١٦٤/٨).

"رواه البزار عن شيخه عبدالله بن محمد الحارثي وهو وضاع".

وقال العراقي في"المغني عن حمل الأسفار"(٥٢٠/١) عن الحديثين:"وكلاهما ضعيف".

وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة (٣٤٩٣).

قال ابن عطية: "وكأن هذا القول منتزع من الحديث: قالت عائشة: يا رسـول الله، إن لي جارين، فإلى أيهما أهدي؟ قال:"إلى أقربهما منك باباً"[1]"[2].

واختاره الزجاج والزمخشري والرازي والخازن والشوكاني والألوسي[3]، وجمع السيوطي بين هذا القول والقول السابق[4].

وقد اعترض على هذا القول بأن "القربى لا تعرف في القرب المكاني"[5] فكيف نحملها عليه.

القول الثالث: أنه الجار المسلم.

قاله نوف الشامي[6] [7] فيكون المعنى: ذي القربى منكم بالإسلام.

وقد اعترض على هذا القول بأنه لا يعرف في كلام العرب إطلاق القرابـة علـى إخـوة الدين،وعلى الأقل، فالغالب عدم ذلك، والقرآن إنما يفسر بالأغلب من المعاني.

القول الرابع: المراد بالجار ذي القربى: المرأة.

وهذا قول علي وابن مسعود[8].

قال ابن أبي حاتم: "وروي عن الحسن وسعيد بن جبير نحو ذلك"[9].

---

(1) أخرجه البخاري (٢١٤٠) وأحمد (١٨٧/٦).

(2) وانظر:" تفسير القرطبي"(١٨٤/٥).

(3) انظر: "معـاني القـرآن"للزجـاج(٥٠/٢)، "الكشـاف"(٥٤١/١)، "تفسـير الـرازي"(٧٨/١٠)، "تفسـير الخازن"(٥٢٢/١)، "روح المعاني"(٢٨/٥)، "فتح القدير"(٤٦٤/١).

(4) انظر: "تفسير الجلالين"(ص١٠٧).

(5) "التحرير والتنوير"(٥٠/٥).

(6) قال ابن حجر في :"التقريب"[٧٢١٣] :

"نوف: بفتح النون وسكون الواو، ابن فضالة، بفتح الفاء والمعجمة، البكالي، بكسر الموحدة وتخفيف الكـاف، ابـن امرأة كعب شامي مستور، وإنما كذب ابن عباس ما رواه عن أهل الكتاب، من الثانية، مات بعد التسعين".

(7) أخرجه الطبري (٧٩/٥) وابن أبي حاتم (٩٤٨/٣).

(8) أخرجه عنهما ابن أبي حاتم (٩٤٨/٣)، وانظر: "الدر المنثور"(٥٣٢/٢).

(9) " تفسير ابن أبي حاتم"(٩٤٨/٣).

وهذا يشكل عليه أن هذا الإطلاق وإن ورد في اللغة إلا أنه استعمال قليل ونادر، فكيف نفسر اللفظ بما قل وندر.

القول الخامس: المراد به: جارك ذو قرابتك.

قال ميمون بن مهران[1]: "ذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ " قال: الرجل يتوسل إليك بجوار ذي قرابتك[2].

وقد خطأ هذا القول ابن جرير وابن عطية[3]، بأن هذا التأويل جمع بين الألف واللام والإضافة، ولو أريد هذا المعنى، لقال: وجار ذي القربى، ولم يقل: والجار ذي القربى، فوصف القرابة وقع على الجار، أي : كونه ذا قربى.

وقد حاول ابن حيان تصحيح قول مهران فقال:

"ويمكن تصحيح قول ميمون على أن لا يكون جمعاً بين الألف واللام والإضافة على ما زعم ابن عطية، بأن يكون قوله: ذي القربى بدلاً من قوله والجار على حذف مضاف، التقدير: والجار جار ذي القربى، فحذف جار؛ لدلالة الجار عليه"[4].

ويقال رداً على هذا: الأصل عدم التقدير، والمعنى تام دونه، وبالتالي فلسنا بحاجة لتصحيح هذا القول.

الترجيح

الراجح من الأقوال أن نفسر: "ذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ " بأنه الجار ذي القرابة؛ لأن لفظ "ذو القربى" عند الإطلاق يفيد من بينك وبينهم رحم، ولم يأت في القرآن الكريم مراداً به إلا ذو القرابة للإنسان، وقد وقعت الوصية بذي القربى أولاً في الآية الكريمة: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِى ٱلۡقُرۡبَىٰ ﴾ وتكون الوصية بالقرابة جاءت مرتين، وهذا يدل على أهمية القرابة واعتناء الإسلام ا، والله أعلم.

([1]) ميمون بن مهران الجزري، أبو أيوب الرقي، أصله كوفي(ولي الجزيرة لعمر بن عبد العزيز) توفي سنة ١١٧ هـ، ثقة فقيه، وكان يرسل. انظر: "تقريب التهذيب"[٧٠٤٩].

([2]) أخرجه الطبري (٧٨/٥).

([3]) انظر: "المحرر الوجيز"(٥٠/٢).

([4]) "البحر المحيط"(٢٥٥/٣).

[٧٨] المسألة الثانية: بيان المراد بالجار الجنب .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ﴾ الغريب، والجنابة: البعد، يقال: رجل جنب، أي :غريب"[١].

الدراسة

لما فسر ابن قتيبة رحمه الله تعالى الجار ذو القربى بأنه الجار القريب، فسر الجار الجنب بالجار البعيد النسب، سواءً كان مسلما أو مشركاً أو كان كتابياً، ولعل دليل هذا التأويل أن الجار الجنب مقابل للجار ذي القربى، فلما كان الجار ذو القربى هو من بينك وبينه صلة قرابـة، كان المراد بالجار الجنب: الجار البعيد عنك نسباً.

وعلى هذا التأويل، فهما متقابلان في المعنى كما هما متقابلان في اللفظ.

ومن قال ـذا القول أيده: بأن هذا اللفظ أصله من الجنابة، وهو البعد، ومنه فلان أجـنبي، ورجل جنب إذا كان غريبا متباعداً عن أهله، والجنيب: الغريب، قال الأعشى:

أتيت حريثاً زائراً عن جنابة فكان حريث عن عطائي جامداً[٢].

وقال آخر :

فلا تحرمني نائلا عن جنابة فإني امرؤ وسط القباب غريب[٣].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١١١) .

(٢) البيت في ديوان الأعشى(ص٦٢).

(٣) البيت لعلقمة بن عبدة بن النعمان بن قيس كما في"المفضليات"(ص٣٩٤)، و"لسان العرب"(٢٧٧/١).

ومنه: الجنابة من الجماع؛ لتباعد صاحبها عن الطهارة، وعن حضور المساجد للصلاة ما لم يغتسل[١].

وإلى هـذا القـول ذهـب ابـن عبـاس[٢] ومجـاهد[٣] والسـدي[٤] وقتـادة[٥]والضحـاك[٦]

وابن زيد[٧] ومقاتل بن سليمان[٨].

واختاره الفراء وأبو عبيدة والبخاري وابن جرير الطبري والسمرقندي والواحدي والجصاص والبغوي وابن الجوزي وابن عاشور والسعدي[٩].

القول الثاني: أنه الجار البعيد م له عنك.

وينسب هذا القول لابن عباس[١٠]، واختاره الزمخشري والخازن والألوسي[١١].

وهؤلاء رأوا أن المراد بالجار ذي القربى من قرب م له منك، وهذا اللفظ يقابله، فهو إذاً من بعدت م له عنك.

---

(١) انظر: تفسير الطبري(٨٠/٥)،"الوسيط"للواحدي(٤٩/٢)، "العين"(١٤٨/٦)،"الإشتقاق"(ص٢١٢)، "مقـاييس اللغة"(٤٨٣/١)، " ذيب اللغة" (٨٤/١١)، "الأمالي" للقالي (٢٦٤/٢)، "غريـب الحـديث" للخطـابي(٦٩/٣)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٩٩)، "لسان العرب"(٢٧٧/١).

(٢) أخرجه الطبري (٧٩/٥).

(٣) أخرجه الطبري (٧٩/٥).

(٤) أخرجه الطبري (٧٩/٥).

(٥) أخرجه الطبري (٧٩/٥).

(٦) أخرجه الطبري (٨٠/٥).

(٧) أخرجه الطبري (٧٩/٥).

(٨) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٩/١).

(٩) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٦٧/١)، "مجاز القرآن"(١٢٦/١)،"صحيح البخاري"(٨٩٩/٢)،"تفسير الطبري"(٨٠/٥)، "تفسير السمرقندي" (٣٢٧/١)،"الوجيز" للواحدي (٢٦٤/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٦٨/١)،"أحكام القرآن" للجصاص (٣٧٤/٣)، "تفسير البغوي" (٤٢٥/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١١٦/١)، "التحرير والتنوير"(٥٠/٥)،"تفسير السعدي"(ص١٧٨).

(١٠) عزاه لابن عباس ابن الجوزي في :"زاد المسير"(٧٩/٢)، ولم أجده.

(١١) انظر: "الكشاف"(٥٤١/١)، "تفسير الخازن"(٥٢٣/١)، "روح المعاني"(٢٨/٥).

قال الشوكاني:"الجانب: وهو مقابل للجار ذي القربى، والمراد: من يصدق عليه مسمى الجوار مع كون داره بعيدة، وفي ذلك دليل على تعميم الجيران بالإحسان إليهم، سواء كانت الديار متقاربة أو متباعدة، وعلى أن الجوار حرمةٌ مرعيةٌ مأمور بها. وفيه رد من على يظن أن الجار مختص بالملاصق دون من بينه وبينه حائل، أو مختص بالقريب دون البعيد"[1].

والثالث: أنه اليهودي والنصراني.

قاله نوف الشامي[2].

ويشكل على هذا القول: أنه لا ارتباط بين الجنب، وبين تفسيره باليهودي والنصراني من جهة اللغة.

الترجيح

الذي يترجح لي أن الجار الجنب يشمل القولين الأولين، فالجار الجنب يشمل الجار البعيد نسباً ومنزلاً، فلا تنافي بين هذه المعاني، ويشمل هذا ما إذا كان الجار مسلماً أو غير مسلم.

[٧٩] المسألة الثالثة: بيان المراد بالصاحب بالجنب.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ﴾ : الرفيق في السفر"[3].

الدراسة

اختلف أهل العلم بالتفسير في المراد بـ ﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ﴾ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه الرفيق في السفر.

وهذا هو مذهب ابن قتيبة في تأويل الآية الكريمة، وبه قال ابن عباس في رواية[4] ومجاهد[5] وقتادة[1] وعكرمة[2] والضحاك[3] والسدي[4] ومقاتل بن سليمان[5].

---

(1) "فتح القدير"(٤٦٤/١).

(2) أخرجه الطبري (٨٠/٥).

(3)"تفسير غريب القرآن"(ص١١١) .

(4) أخرجه الطبري(٨٠/٥).

(5) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (١٥٩/١) والطبري(٨٠/٥).

واختار هذا القول: أبو عبيدة والبخاري وابن عزيز والسمرقندي والثعلبي والواحدي والبغوي والقرطبي[٦].

القول الثاني: أنه الرفيق.

وهو قول علي وابن مسعود- في رواية عنهما-[٧] وابن عباس في رواية[٨].

وهذا يشمل كل رفيق سواء كان في الحضر أو السفر.

قال زيد بن أسلم: "هو جليسك في الحضر، ورفيقك في السفر"[٩].

قال البيضاوي: "الرفيق في أمرٍ حسنٍ كتعلمٍ وتصرف وصناعة وسفرٍ، فإنه صحبك، وحصلَ بجنبك"[١٠].

وهكذا قال الفراء والزمخشري والرازي وأبو السعود[١١].

قال الألوسي:"وعدوا من ذلك: من قعد بجنبك في مسجد أو مجلسٍ وغير ذلك، من أدنى صحبة التأمت بينك وبينه. واستحسن جماعة هذا القيل؛ لما فيه من العموم"[١٢].

---

(١) أخرجه الطبري(٨٠/٥).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره(٩٤٩/٣).

(٣) أخرجه الطبري(٨٠/٥).

(٤) أخرجه الطبري(٨١/٥).

(٥) "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٩/١).

(٦) انظر: "مجاز القرآن"(١٢٦/١)،"صحيح البخاري"(٨٩٩/٢)، "غريب القرآن"(١٧٣/١)، "تفسير السمرقندي"(٣٢٨/١)، "تفسير الثعلبي"(٣٠٤/٣)، "الوجيز" للواحدي(٢٦٤/١)، "تفسير البغوي"(٤٢٥/١)،"تفسير القرطبي" (١٨٨/٥).

(٧) أخرجه الطبري(٨١/٥).

(٨) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره(٩٤٩/٣).

(٩) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره(٩٤٩/٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٣١/٢) إلى الحكيم الترمذي في نوادر الأصول وابن المنذر.

(١٠) "تفسير البيضاوي"(١٨٧/٢).

(١١) وانظر:"معاني القرآن"للفراء(٢٦٧/١)،"الكشاف"(٥٤١/١)،"تفسير الرازي"(٧٨/١٠)،"تفسير أبي السعود"(١٧٦/٢).

(١٢) "روح المعاني"(٢٩/٥).

القول الثالث: أنه الزوجة.

قاله علي وابن مسعود في- رواية عنهما-[1] والحسن[2] وإبراهيم النخعي[3] وابن أبي ليلى[4] وابن الجوزي[5].

الترجيح

الراجح -إن شاء الله تعالى- شمول اللفظ للمعاني المذكورة، وذلك؛ لأن لفظ الصاحب شامل لمن ذكر، فهو كل من صاحبك، ثم إنه قيد بوصف "بِٱلْجَنۢبِ" أي يكون مصاحباً لك، وقريب منك، فجنبه إلى جنبك، ولاشك أن المرأة تدخل في هذا دخولا أولياً، وكذا الصاحب سواء كان في سفر أو كان في حضر، أو كان طويل الملازمة أو قليلها.

وهذا ما ذهب إليه جمع من أهل العلم، قال العلامة السعدي رحمه الله تعالى:

" وقيل: الصاحب مطلقا، ولعله أولى؛ فإنه يشمل الصاحب في الحضر والسفر، ويشمل الزوجة، فعلى الصاحب لصاحبه، حق زائد على مجرد إسلامه، من مساعدته على أمور دينه

---

(1) أخرجه الطبري(٨١/٥)، وفي "الدر المنثور"(٥٣٢/٢):

"وأخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم عن علي في قوله:﴿وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ﴾ قال: المرأة.

وأخرج الفريابي وعبد بن حميد وابن المنذر وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني عن ابن مسعود مثله".

(2) عزاه له ابن أبي حاتم في تفسيره(٩٤٩/٣).

(3) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(١٢٥٠/٤-قسم التفسير) والطبري(٨١/٥).

(4) أخرجه الطبري(٨١/٥).

(5) "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١١٧/١).

ودنياه، والنصح له، والوفاء معه في اليسر والعسر والمنشط والمكره، وأن يحب له ما يحب لنفسه، ويكره له ما يكره لنفسه، وكلما زادت الصحبة تأكد الحق وزاد"[١].

وأشار الطبري والقرطبي والشوكاني إلى احتمال كون الآية تتناول الجميع بالعموم[٢].

والفرق بين هذا القول والقول الثاني الذي حمله أصحابه على عموم الرفيق، أنهم لا يدخلون فيه الزوجة، فهم يحكون قولهم، ثم يشيرون إلى أن القول الآخر الذي فسر اللفظ بـالمرأة، حاكينه بصيغة التمريض. أما قولنا هذا فالزوجة داخلة فيه، والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ (النساء:٤٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٨٠] بيان المراد بـ: " عَابِرِى سَبِيلٍ " في الآية الكريمة:

---

(١) "تفسير السعدي"(ص١٧٨).

(٢) انظر: "تفسير الطبري"(٨٢/٥)، "تفسير القرطبي"(١٨٩/٥)، "فتح القدير"(٤٦٥/١).

"وَلَاجُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" يعني: المساجد لا تقربوها، وأنتم جنب، إلا مجتازين غير مقيمين، ولا مطمئنين"[1].

الدراسة:

اختار الإمام ابن قتيبة أن معنى الآية الكريمة: لا تقربوا مواضع الصلاة، وهي المساجد، وأنتم جنب، إلا مجتازين عابرين، فالمراد بالصلاة: مواضعها، وعلى هذا، ففي الآية محذوف دل عليه السياق، كقوله تعالى:﴿ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ ﴾ (الحج: ٤٠)، والمراد بالصلوات: مواضع الصلوات.

والمراد بعابر السبيل: المجتاز المريد الخروج من موضع الصلاة وهو المسجد.

ويؤخذ من الآية: نهي الجنب عن القعود في المسجد، وجواز المرور له.

ونسبه ابن الجوزي إلى ابن مسعود وأنس بن مالك والحسن وسعيد بن المسيب وعكرمة والزهري وأحمد والشافعي[2].

واختار هذا الإمام الطبري والواحدي والسمعاني وابن كثير والسمرقندي ومحمد عبده والسعدي[3].

ويدل لهذا القول:

- ما قاله الشافعي ~ : " لأنه ليس في الصلاة عبور سبيل، إنما عبور السبيل في موضعها وهو المسجد"[4].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١١٢) .

(2) "زاد المسير"(٨٨/٢)، وانظر: "تفسير الطبري"(٩٨/٥-٩٩)، "تفسير ابن أبي حاتم"(٩٦٠/٣)، "تفسير الثعلبي"(٣١٣/٣)، "تفسير البغوي"(٤٣١/١)، "أحكام القرآن" للشافعي(٨٣/١)، "المغني"لابن قدامة(٩٧/١)،"تفسير ابن كثير"(٥٠٢/١)، "مختصر خلافيات البيهقي"(٢٥٠/٢).

(3) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٠/٥)،"تفسير الواحدي"(٢٦٥/١)، "تفسير السمعاني"(٤٣٠/١) ، "تفسير ابن كثير" (٥٠٠/١،٥٠٣)،"تفسير السمرقندي" (٣٣١/١)، "تفسير المنار"(١١٦/٥).

(4) "الأم"(٥٤/١)، وانظر: "مختصر خلافيات البيهقي"(٢٥٠/٢)، "الذخيرة"(٣١٤/١)،"نيل الأوطار"(٢٨٧/١).

- ما رواه يزيد بن أبي حبيب[1]: أن رجالاً من الأنصار كانت أبـوا م في المسـجد، فكانت تصيبهم الجنابة، ولا ماءَ عندهم، فيريدون المـاء، ولا يجـدون ممـراً إلا في المسجد، فأنزل الله: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ "[2].

قال ابن كثير: "ويشهد لصحة ما قاله يزيد بن أبي حبيب ~ ما ثبت في صحيح البخاري أن رسول الله ﷺ قال: "سدوا كل خوخة في المسجد إلا خوخة أبي بكر"[3]. وهذا قاله في آخر حياته ﷺ علماً منه أن أبا بكر رضي الله عنه سيلي الأمر بعده، ويحتاج إلى الدخول في المسـجد كثيراً للأمور المهمة فيما يصح للمسلمين، فأمر بسد الأبواب الشارعة إلى المسجد إلا بابـه رضي الله عنه"[4].

لكن يشكل على هذا: أن الله تعالى قال بعد يه عن قربان الصلاة حال السـكر: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ فظاهره: النهي عن قربان السكران الصلاة حال سكره، لا مواضعها[5].

وأيضاً: قد يؤدي السكران الصلاة في بيته، فالنهي لابد أن يتجه إلى هذا الأمر، وهو الصلاة حال السكر.

وقد يجاب: بأن هذا ي للسكران عن قربان موطن الصلاة، فيستفاد منه النهي عن قربـان الصلاة بطريق الأولى.

القول الثاني: أن المعنى: لا تقربوا الصلاة وأنتم جنب، إلا أن تكونوا مسافرين غير واجـدين للماء، فتيمموا، وصلوا.

وعلى هذا القول؛ فالمراد بعابر السبيل: المسافر، وقربان الصلاة: فعلها.

---

(1) يزيد بن أبي حبيب المصري أبو رجاء، واسم أبيه سويد، واختلف في ولائه، ثقة فقيه، وكان يرسل، من الخامسة، مات سنة ثمان وعشرين، وقد قارب الثمانين، روى له الجماعة.قاله ابن حجر في التقريب[٧٧٠١].

(2) أخرجه الطبري (٩٩/٥).

(3) أخرجه البخاري(٤٥٤) ومسلم (٢٣٨٢) من حديث أبي سعيد الخدري، وأخرجه البخاري(٤٥٥) من حديث ابن عباس.

(4)"تفسير ابن كثير"(٥٠٢/١).

(5) ذكر هذا الإشكال كرد لهذا القول: الألوسي في"روح المعاني"(٣٨/٥).

وهذا المعنى مروي عن: علي[1] وابن عباس-في رواية-[2] ومجاهد[3] وابن زيد[4]. وإليه ذهب الثوري وأبو حنيفة ومالك والفراء والزجاج وابن حزم[5]، بل نسبه الجصاص والرازي إلى الأكثرين[6].

قال الشوكاني:

"والمراد هنا: النهي عن التلبس بالصلاة وغشيانها، وبه قال جماعة من المفسرين، وإليه ذهب أبو حنيفة"[7].

واختاره الزمخشري والنسفي والسيوطي[8].

ودليل هذا القول:

- سبب النزول الوارد[9]، فقد كان سبب نزول الآية: صلاة من صلى بهم، وخلط في القراءة، وسبب النزول يجب أن يكون داخلاً في الكلام[10].
- أن الأصل في الصلاة -عند إطلاقها- الصلاة المعروفة، لا موطن الصلاة.

---

(1) أخرجه الطبري (97/5)، وابن أبي حاتم وعزاه في "الدر المنثور"(546/2) إلى الفريابي وابن أبي شيبة في مصنفه وعبد بن حميد وابن المنذر والبيهقي، وانظر: "الأوسط"لابن المنذر(13/2).

(2) أخرجه الطبري (97/5)، وعزاه في "الدر المنثور"(546/2) إلى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر والطبراني.

(3) أخرجه الطبري (97/5).

(4) أخرجه الطبري (98/5).

(5) انظر: "معاني القرآن"للفراء(270/1)،"معاني القرآن" للزجاج(55/2)، "أحكام القرآن" لابن العربي(556/1)،"البحر المحيط"(267/3)،"المحلى"(185/2)،"حاشية العدوي"(160/1).

(6) انظر: التفسير الكبير ج10/ص87)،"تفسير الرازي"(87/10)، "روح المعاني"(38/5).

(7) "فتح القدير"(468/1)، والشوكاني في النيل (287/1) ذهب إلى القول الأول.

(8) انظر: "الكشاف"(545/1)،"تفسير النسفي"(223/1)، "تفسير الجلالين"(ص108).

(9) أخرج أبو داود(3671) والترمذي(3026) والحاكم (336/2)،(159/4،158) والطبري(95/5):

عن علي أنه كان هو وعبد الرحمن ورجل آخر شربوا الخمر، فصلى بهم علي وعند بعضهم: عبد الرحمن ، فقرأ: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ (الكافرون:1) فخلط فيها، فنزلت: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾.

وصححه الحاكم وكذا المقدسي حيث رواه في:"المختارة"(189/2).

(10) قاله أبو العباس ابن تيمية ~ في شرح العمدة (377/1-كتاب الطهارة).

- ماقاله أبو بكر الجصاص: "وفي نسق التلاوة ما يدل على أن المراد حقيقة الصـلاة، وهو قوله تعالى:﴿ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ وليس للمسجد قول مشروط يمنع مـن دخوله؛ لتعذره عليه عند السكر. وفي الصلاة قراءة مشروطة، فَمنِع من أجل العـذر عن إقامتها عن[1] فعل الصلاة"[2].
- ما قاله ابن العربي: "فإنه تعالى قال: لا تقربوها، بفتح الراء، وذلك يكون في الفعل، لا في المكان، فكيف يضمر المكان، ويوصل بغير فعله هذا محال"[3].

ويشكل على هذا القول: أن المسافر الجنب إذا كان واجداً للماء لم يجز له قربـان الصـلاة حتى يغتسل، فنحتاج حينئذ إلى إضمار ما يدل على أن هذا مشروط بما إذا كـان عادمـاً للماء[4].

وأيضاً: أن حكم المسافر إذا عدم الماء ذكر بعد هذه الجملة، فيكون ذكره تكراراً يصان عنه القرآن الكريم[5].

---

(1) هكذا، ولعلها: عند.

(2) "أحكام القرآن" للجصاص (١٧٠/٣).

(3) "أحكام القرآن" لابن العربي(٥٥٦/١).

(4) انظر: "تفسير الرازي"(٨٨/١٠)، "شرح العمدة"لابن تيمية (٣٩٠/١-كتاب الطهارة)،.

(5) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٠/٥)،"تفسير الرازي"(٨٨/١٠)، "تفسير المنار"(١١٦/٥)، "شرح العمدة"لابن تيمية (٣٩٠/١-كتاب الطهارة)، "نيل الأوطار"(٢٨٧/١).

الترجيح

الذي يترجح لي هو حمل الآية على كلا المعنيين؛ لأن جميع الحجج المذكورة متقاربة، والجمع بين القولين ممكن، وبه إعمال للحجج المذكورة، ولذا اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله والعلامة السعدي، وغيرهما من أهل العلم[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:"وإنما الوجه في ذلك: أن تكون الآية عامة في قربان الصلاة، ومواضعها، واستثنى من ذلك عبور السبيل، وإنما يكون في موضعها خاصة، وهذا إنما فيه حمل اللفظ على حقيقته ومجازه، وذلك جائز عندنا على الصحيح، وعلى هذا؛ فتكون الآية دالة على منع اللبث، أو تكون الصلاة هي الأفعال ويكون قوله:" إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ" استثناءً منقطعاً، ويدل ذلك على منع اللبث؛ لأن تخصيص العبور بالذكر يوجب اختصاصه بالحكم، ولأنه مستثنى من كلام في حكم النفي، كأنه قال: لا تقربوا الصلاة ولا مواضعها إلا عابري سبيل"[2].

---

(1) انظر:" شرح العمدة"لابن تيمية (٣٩١/١-كتاب الطهارة)، "تفسير السعدي" (ص١٧٩)، وحكاه في "فتح القدير"(٤٦٨/١) قولاً لأهل العلم لكنه لم يسمهم، وحكاه القاسمي (١١٨/٣) عن صاحب"فتح البيان".

(2)" شرح العمدة"لابن تيمية (٣٩١/١-كتاب الطهارة).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّآ أَصْحَـٰبَ ٱلسَّبْتِ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ (النساء:٤٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٨١] بيان معنى الطمس الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"نَّطْمِسَ وُجُوهًا" أي: نمحو ما فيها من عينين وأنف وحاجب وفم.

"فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدْبَارِهَآ" أي: نصيرها كأقفائهم"[١].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في معنى طمس الوجوه التي توعد الله ا أهل الكتاب إن هم لم يؤمنوا بما أنزل الله تبارك وتعالى، وكان خلافهم على أقوال عدة:

القول الأول : أنه طمس ما فيها من عين وأنف وحاجب.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة ~ والإمام البخاري والواحدي والزمخشري والنسفي والسيوطي[٢].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١١٣)، وانظر: "أدب الكتاب"(١٤١/٢).

([٢]) انظر: "صحيح البخاري" (١٦٧٣/٤)، "تفسير الواحدي"(٢٦٧/١)، "الكشاف"(٥٥٠/١)،"تفسير النسفي"(٢٢٥/١)، "تفسير الجلالين" (ص١٠٩).

وعزاه النحاس والقرطبي إلى أهل اللغة[1].

وبعض أهل هذا القول خالف في معنى الرد، فقال:

إنه بعد الطمس يردها إلى موضع القفا، والقفا إلى مواضعها، قال الشوكاني:

"وهذا هو ألصق بالمعنى الذي يفيده قوله: ﴿فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ﴾ " [2].

أي: أن هذا مستفاد من قوله تعالى: ﴿فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ﴾، لا من معنى الطمس.

القول الثاني: أن الطمس للأبصار، فتصير عمياء، لكن خرج الخبر بذكر الوجه، والمراد البصر، فهو من باب إطلاق الكل وإرادة البعض، وعلى هذا، فمعنى: ﴿فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ﴾ أي: فنجعل أبصارها من قبل أقفائها.

قال هذا ابن عباس[3] وقتادة[4] وعطية[5]،واختاره الطبري[6].

قال ابن كثير :"وهذا أبلغ في العقوبة والنكال"[7].

القول الثالث: أنه ردها عن طريق الهدى، فعلى هذا القول يكون ذكر الوجه مجازاً، والمراد البصيرة والقلوب.

وإلى هذا المعنى ذهب الحسن[8] ومجاهد[9] والضحاك[10] والسدي[11]، ومقاتل بن سليمان[1] سليمان[1] واختاره السمرقندي[2].

---

(1) انظر:"معاني القرآن"للنحاس(١٠٦/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٤٤/٥).

(2) "فتح القدير"(٤٧٥/١).

(3) أخرجه الطبري (١٢١/٥)، وابن أبي حاتم (٩٦٩،٩٦٨/٣).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٦٣/١)، والطبري (١٢١/٥).

(5) أخرجه الطبري (١٢١/٥).

(6) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٢/٥).

(7) "تفسير ابن كثير"(٥٠٨/١-٥٠٩).

(8) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٦٣/١).

(9) أخرجه الطبري (١٢٢/٥) وابن أبي حاتم (٩٦٩/٣) وعزاه في "الدر المنثور"(٥٥٦/٢) إلى عبد بن حميد وابن المنذر، وانظر: "تفسير مجاهد"(١٥٩/١).

(10) عزاه في "الدر المنثور"(٥٥٦/٢) إلى ابن المنذر.

(11) أخرجه الطبري (١٢٢/٥) وابن أبي حاتم (٩٦٩/٣).

القول الرابع: أن المراد: من قبل أن نردهم إلى المكان الذي جاءوا منه، وهي أذرعات الشأم. فالمراد بذلك إجلاء بني النضير[٣].

وهذا مروي عن زيد بن أسلم[٤].

القول الخامس: أن المراد بالوجوه: الوجهاء، والطمس بمعنى التغيير، أي: من قبل أن نغير أحوال وجهائهم، فنسلب إقبالهم ووجاهتهم، ونكسوهم صغاراً وذلةً[٥].

الترجيح

لعل الراجح من الأقوال السالفة في معنى الآية الكريمة ما ذهب إليه الإمام ابن قتيبة رحمه الله وذلك؛ لأن الطمس في اللغة: المحو وذهاب الأثر، فطمس العين ذهاب ضوئها، وطمس الكتاب محاه[٦]، ثم هذا الطمس مضاف للوجوه، فيكون المعنى: تهديد الله تعالى وتخويفه أهل الكتاب بمحوه معالم وجههم- الأنف والفم والعينان- إن لم يؤمنوا ويصدقوا بكتابه الذي أنزله على نبيه ﷺ. ثم يرد تلك الوجوه على أدبارها، فيجعلها على هيئة أدبارها، وهي الأقفاء مطموسة. وأما قول من قال: المراد العينان، فهو خلاف الأصل، فالأصل أن الإضافة للوجه لا للعينين.

وأما القول الثالث، فيرده أن هؤلاء قوم ضالون أصلاً، قد ضل عملهم، وخاب سعيهم، فكيف يكون ردهم في الضلالة، وهم أهلها، على أن هذا معنى مجازي، ولا يصار إلى المجاز إلا بدليل.

---

(١) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٣٣/١).

(٢) انظر:"تفسير السمرقندي"(٣٣٣/١).

(٣) انظر: "تفسير الثعلبي"(٣٢٤/٣)، "المحرر الوجيز" (٦٣/٢) ،"الكشاف"(٥٥١/١)،"تفسير الرازي"(٩٨/١٠)، "تفسير العز بن عبد السلام"(٣٢٧/١)، "تفسير أبي السعود"(١٨٦/٢)، "أضواء البيان"(١٧/٨).

(٤) أخرجه الطبري (١٢٢/٥) وابن أبي حاتم (٩٦٩/٣).

(٥) انظر: "تفسير الثعلبي"(٣٢٤/٣)،"الكشاف"(٥٥١/١)،"تفسير الرازي"(٩٨/١٠)، "تفسير البيضاوي"(١٩٨/٢)،"تفسير أبي السعود"(١٨٦/٢).

(٦) انظر: "الأفعال"للسعدي(٢٩٤/٢)، "تهذيب اللغة"(٧٣/٦)، "معجم مقاييس اللغة"(٤٢٤/٣)، "لسان العرب" (١٢٦/٦)،"عمدة الحفاظ"(٤١٥/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٤١٢/٦).

وأما القول الرابع، فلا يناسب التهديد الشديد في الآية[1]، على أن إرجـاعهم لا يسـمى طمساً، كما أن الوعيد عام لجميعهم، والإجلاء خاص ببعضهم. و ذا الوجه وسابقه يـرد القول الخامس.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦۖ فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا ﴾ (النساء:٥٤).

وفيها ثلاث مسائل، هي:

[٨٢] المسألة الأولى: المراد بالناس في الآية الكريمة.

[٨٣] المسألة الثانية: بيان الفضل الذي آتاه الله للناس وحسِدوا من أجله.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾ يعني بالناس: النبي ﷺ على كل ما أحل الله له من النساء"[2].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالناس الذين حسدهم اليهود على ما آتاهم ربنا تبارك وتعالى من فضله على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: المراد: النبي ﷺ.

---

(1) قاله أبو السعود في تفسيره(١٨٦/٢).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص١١٤).

وبه قال ابن عباس[1] وعكرمة[2] ومجاهد[3] والضحاك[4] والسدي[5]، ومقاتل بن سليمان[6] وعزاه الرازي للأكثرين[7].

ورجحه الفراء والزجاج والواحدي وابن كثير والسيوطي والألوسي[8].

قال الإمام الرازي مبيناً وجه إطلاق لفظ الناس وهو جمع على النبي ﷺ وهو واحد،فقال: " وإنما جاز أن يقع عليه لفظ الجمع وهو واحد؛ لأنه اجتمع عنده من خصال الخير مـا لا يحصل إلا متفرقاً في الجمع العظيم، ومن هذا، يقال: فلان أمة وحده، أي: يقوم مقام أمـة، قال تعالى:﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا ﴾ (النحل:١٢٠)"[9].

ووجه هذا القول: أن هذه الآية جاءت في بيان سبب قول اليهود حين قالوا لكفار قـريش: ﴿هَٰٓؤُلَآءِ أَهۡدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ سَبِيلًا ﴾ (النساء:٥١) والمراد بالذين أهدى سبيلاً النبي ﷺ، حيث أن الكفار سئلوا اليهود، وقالوا لهم: أينا خير -يعنون النبي ﷺ وأنفسهم- فقالوا لهم: بل أنتم[10]، فبين الله أن السبب هو الحسد لهؤلاء الناس، والناس المتحدث عنهم: النبي ﷺ، فتعين حمل الناس على النبي ﷺ [11].

---

(١) أخرجه الطبري (١٣٨/٥) وابن أبي حاتم(٩٧٨/٣).

(٢) أخرجه الطبري (١٣٨/٥) وابن أبي حاتم(٩٧٨/٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٦٦/٢) إلى عبد بن حميد.

(٣) أخرجه الطبري (١٣٨/٥)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص١٦٢).

(٤) أخرجه الطبري (١٣٨/٥).

(٥) أخرجه الطبري (١٣٨/٥).

(٦) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٣٥/١).

(٧) "تفسير الرازي"(١٠٦/١٠).

(٨) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٧٥/١)، "معاني القرآن"للزجاج(٦٤/٢)،"الوجيز" للواحدي (٢٦٩/١)، "تفسير ابن ابن كثير"(٥١٤/١)، "تفسير الجلالين"(ص١١٠)، "روح المعاني"(٥٧/٥).

(٩) "تفسير الرازي"(١٠٦/١٠).

(١٠) انظر: "السيرة النبوية"لابن هشام(١٧١/٤)،"تفسير الطبري"(١٣٣/٥)، "صحيح ابن حبان"(٥٣٤/١٤)، "العجاب في بيان الأسباب"(٨٨٥/٢)، "الدر المنثور"(٥٦٢/٢).

(١١) و ذا السبب رجح الطبري ما ذهب إليه.

ويؤيده: ما جاء عن ابن عباس { قال: قال أهل الكتاب زعم محمد أنه أوتي ما أوتي في تواضع، وله تسع نسوة، وليس همه إلا النكاح، فأي ملك أفضل من هذا، فـ لت: ﴿ أَمۡ يَحۡسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۖ ﴾[1].

القول الثاني: المراد بالناس: النبي ﷺ وأصحابه الكرام ﭫ.

وهو قول عكرمة-في رواية-[2] واختاره: الطبري والجصاص والزمخشري وابن جزي الكلبي وأبو السعود والنسفي[3].

وقد جاء حسد اليهود لأصحاب النبي ﷺ في قولـه تعـالى: ﴿ وَدَّ كَثِيرٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ لَوۡ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِكُمۡ كُفَّارًا حَسَدٗا مِّنۡ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلۡحَقُّۖ ﴾(البقرة:١٠٩).

وقد كانت اليهود تأمل أن يكون النبي الخاتم منهم، فلما جاء من العرب، حسد م على هذه النعمة، وكفرت به.

القول الثالث: المراد بالناس العرب.

قاله قتادة[4] واختاره محمد عبده[5].

القول الرابع: المراد بالناس قريش.

ذكره القرطبي عن الضحاك[6]، قال ابن عطية:

"وروي عن ابن عباس أنه قال: نحن الناس يريد قريشاً"[1].

([1]) أخرجه عنه الطبري"(١٣٩/٥)، وابن أبي حاتم (٩٧٩/٣)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٦٨/٢)، "العجـاب في بيـان الأسباب"(٨٨٨/٢)، "لباب النقول"(ص٧١).

([2]) أخرجه ابن أبي حاتم(٩٧٨/٣).

([3]) انظر: "تفسير الطبري"(١٣٨/٥)، "أحكام القرآن" للجصاص(١٧١/٣)، "الكشاف"(٥٥٤/١)،"التسهيل لعلـوم التـ يل"(١٤٥/١)،"تفسير أبي السعود"(١٩٠/٢)، "تفسير النسفي" (٢٢٧/١)، "تفسير السعدي"(ص١٨٣).

([4]) أخرجه الطبري (١٣٨/٥).

([5]) "تفسير المنار"(١٦٠/٥).

([6]) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٥١/٥).

الترجيح

الذي يترجح لي هو ما ذهب إليه ابن قتيبة ومن وافقه من أن المراد بالناس: النبي ﷺ؛ لأن الآيات كانت تتحدث عن موقف اليهود من النبي ﷺ وقولهم لكفار قريش: أنتم أهدى سبيلاً من محمد -ﷺ - وتبين الآية الكريمة أن حاملهم على ما قالوا هو الحسد، وعليه؛ فالأولى تفسير الناس بالنبي ﷺ. وأيضاً: أن الله جل شأنه لما عاب عليهم حسدهم أخبر أنه لا حق لهم فيه، إذ أنه سبحانه أعطى آخرين من الناس مثل ما أعطى محمد، فسمى الله أنبياءً فحسب، ولو كان المراد بالناس أمة أو أصحاباً لقرنهم أشباههم من الأمم أو أصحاب الأنبياء الذين تفضل الله عليهم، إذ أن ضرب المثال بالقريب من الحال أقوى، فعلم هذا أن المراد بالناس نبينا محمد ﷺ . والعلم عند الله تعالى.

وأما المسألة الثانية، وهي: بيان الفضل الذي آتاه الله للناس وحسِدوا من أجله، فقد اختلف أهل العلم في الفضل الذي وقع من أجله الحسد، وكان خلافهم على أقوال عدة، هي كالآتي:

القول الأول: المراد: ما أباحه الله تعالى لنبيه ﷺ من النساء.

وهذا هو مذهب ابن قتيبة، وهو مروي عن ابن عباس[2] والضحاك[3] والسدي[4].

واختاره الفراء والواحدي-في قول-[5] .

القول الثاني: المراد: النبوة.

اختاره الزجاج والواحدي-في قول- والراغب الأصفهاني والكلبي[1] .

---

(1) "المحرر الوجيز"(٦٨/٢)، وأثر ابن عباس أخرجه الطبراني(١٤٦/١١) وعزاه في"الدر المنثور"(٥٦٦/٢)، قال في"مجمع الزوائد" (٦/٧): "وفيه يحيى الحماني وهو ضعيف".

(2) أخرجه الطبري (١٣٩/٥).

(3) أخرجه الطبري (١٣٩/٥).

(4) أخرجه الطبري (١٣٩/٥).

(5) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٧٥/١)، "تفسير الواحدي"(٢٦٩/١)،

وجمع مقاتل بن سليمان وتبعه السمرقندي والسيوطي بين هذا القول وسابقه في تفسير الآية الكريمة [٢].

وهذان القولان مبنيان على أن المراد بالناس الذين حسدوا النبي ﷺ .

القول الثالث: المراد بالفضل: كون النبي منهم، وهذا على قول من قال: المحسودون هم العرب، فهم حسدوا العرب على أن النبي ﷺ منهم.

وهذا قول قتادة[٣] وابن جريج[٤].

قال ابن جرير الطبري:

"وأولى التأويلين في ذلك بالصواب: قول قتادة وابن جريج الذي ذكرناه قبـل: أن معـنى الفضل في هذا الموضع النبوة التي فضل الله ا محمداً، وشرف ا العرب إذ آتاها رجلاً منهم دون غيرهم لما ذكرنا من أن دلالة ظاهر هذه الآية، تدل على أ ا تقريظ للنبي ﷺ وأصحابه ﷺ على ما قد بينا قبل، وليس النكاح، وتزويج النساء، وإن كان من فضل الله جل ثنـاؤه الذي آتاه عباده بتقريظ لهم ومدح"[٥].

واختار بعض المفسرين قولاً آخر غير ما ذكر:

قال الزمخشري:"وكانوا يحسدو م على ما آتاهم الله من النصرة والغلبة وازدياد العز والتقدم كل يوم"[٦].

وهذا مبني على أن المراد بالناس النبي ﷺ وصحابته الكرام.

الترجيح

---

(١) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٦٤/٢)،"الوسيط"للواحدي(٦٦/٢)، "التسهيل لعلوم التنـزيـل"(١٤٥/١)، "تفسـير الراغب الأصفهاني" (١٢٧٦/٢) .

(٢) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٣٥/١)، "تفسير السمرقندي"(٣٣٦/١)،"تفسير الجلالين"(ص١١٠)، وانظر:"روح المعاني"(٥٧/٥).

(٣) أخرجه الطبري (١٣٩/٥).

(٤) أخرجه الطبري (١٣٩/٥).

(٥) "تفسير الطبري"(١٣٩/٥).

(٦) "الكشاف"(٥٥٤/١)، وهكذا قال النسفي في تفسيره (٢٢٧/١)، والقاسمي(١٧٤/٣).

الذي يظهر لي رجحانه هو تأويل الفضل على كل ما يشمله معنى الفضل من العز والنصـر والتمكين والغلبة والقوة والنبوة والقرآن والحكمة وإباحة ما أباحه الله لنبيه ﷺ من النسـاء؛ فحمل اللفظ على جميع معانيه أولى من قصره على بعض معانيه بدون موجب. وهذا مـبني على ما سبق ترجيحه من أن المراد بالناس في الآية الكريمة النبي ﷺ، فهم حسدوا الـنبي ﷺ على جميع ما أعطي، وهذا شأن الحاسد، يغتاض من كل نعمة يعطاها العباد.

[٨٤] المسألة الثالثة: تفسير الملك العظيم المذكور في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ (النساء:٥٤) يعني: داود النبي عليه السلام وكانت له مائة امرأة، وسليمان وكانت لـه تسـعمائة امـرأة وثلثمائـة سرية"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى الملك العظيم الذي أعطاه الله تعالى آل إبراهيم عليهم السلام على خمسة أقوال:

---

(١) " تفسير غريب القرآن"(ص١١٤).

القول الأول: أنه ملك داود وسليمان في النساء كان لداود مائة امرأة ولسليمان سـ ـبعمائة امرأة وثلاثمائة سرية.

وبه قال ابن عباس في رواية[1] السدي[2].

وهو اختيار الواحدي وابن أبي زمنين[3].

وهذا التفسير مبني على تفسير الفضل بكثرة النساء، فلذا فسر أصحابه الملك العظيم في حق داود وسليمان عليهما السلام بكثرة النساء.

القول الثاني: أنه ملك سليمان.

وبه قال ابن عباس[4]، واختاره الطبري وابن سعدي[5].

وحجة هذا القول: أن معنى الملك في اللسان العربي السلطان.

وزاد بعضهم هو ملك يوسف وداود وسليمان.

ذهب إلى هذا النسفي وابن جزي الكلبي [6].

القول الثالث: أنه النبوة.

وبه قال مجاهد[7] والحسن[8] والثوري[9] واختاره السيوطي[10].

قال الألوسي:

"ولا يخفى أن إطلاق الملك العظيم على النبوة في غاية البعد والحمل على المتبادر أولى"[11].

القول الرابع: التأييد بالملائكة.

---

(1) ذكره عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(١١١/٢).

(2) أخرجه الطبري(١٤٠/٥)، وابن أبي حاتم(٩٨٠/٣).

(3) انظر:"تفسير الواحدي"(٢٦٩/١)، "تفسير ابن زمنين"(٣٨١/١).

(4) أخرجه الطبري(١٤٠/٥)، وابن أبي حاتم(٩٨٠/٣).

(5) انظر: "تفسير الطبري"(١٤١/٥)، "تفسير السعدي"(ص١٨٣).

(6) انظر: "التسهيل لعلوم الت يل"(١٤٦/١)، "تفسير النسفي"(٢٢٧/١)

(7) أخرجه الطبري(١٤٠/٥)، وانظر: "تفسير مجاهد"(ص١٦٢)، وعزاه في :"الدر"(٥٦٧/٢) إلى عبد بن حميد.

(8) أخرجه ابن أبي حاتم(٩٨٠/٣).

(9) ذكره عنه ابن أبي حاتم في تفسيره (٩٨٠/٣).

(10) انظر: "تفسير الجلالين"(ص١١٠)

(11) "روح المعاني"(٥٨/٥).

قاله ابن زيد[١] وهمام بن الحارث[٢] [٣].

القول الخامس: الجمع بين سياسة الدنيا وشرع الدين[٤].

الترجيح

لعل الراجح من أقوال المفسرين في معنى الملك الذي آتاه الله تعالى لآل إبراهيم هـو المـلـك المعروف باللسان العربي؛ لأن هذا هو المعلوم من معنى الملك، فحين يقال: فلان ملـك، أو الملك الفلاني، فالمعهود في اللسان العربي: أنه السلطان الذي يلي أمر تلك المحلة، قال العلامة ابن سعدي:

"﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ وذلك ما أنعم الله به على إبراهيم وذريته من النبوة والكتاب والملك الذي أعطاه من أنبيائـه كـداود وسليمان"[٥].

وأما ما ذكر من الأقوال كالتزوج بمائة أو ألف امرأة، أو التأييد بالملائكة، أو غيرهما فهذا لا يعرف كونه من معاني الملك، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء:٨٣).

--------- وفيها مسألتان، هما:

[٨٥] المسألة الأولى: المراد بأولي الأمر في الآية الكريمة:

---

(١) ذكره عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(١١١/٢)، ولم أجده.

(٢) همام بن الحارث بن قيس بن عمرو النخعي الكوفي ثقة عابد من الثانية مات سنة خمس وستين. قاله ابن حجر في التقريب (٧٣١٦).

(٣) أخرجه الطبري(١٤٠/٥).

(٤) انظر:"زاد المسير"(١١١/٢)،"البحر المحيط"(٢٨٥/٣).

(٥) "تفسير السعدي"(ص١٨٣).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ﴾ أي: ذوو العلم منهم"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في :"أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ" المطلوب رد الأمر إليهم، وحاصل هذا الخلاف يرجـع إلى أقوال ثلاثة[2]:

أولهما: المراد م: العلماء.

قاله الحسن[3] ومجاهد[4] وقتادة[5] وابن جريج[6].

وبعض أهل العلم عبر عن هذا المعنى بلفظ آخر قريب، فقال:أكابر الصحابة مثل أبي بكـر وعمر[7].

واختار هذا القول ابن أبي زمنين والنحاس والألوسي والسعدي[8].

ووجه هذا القول: أن تسمية الفقهاء أولو أمر جائزة؛ لأ م يعرفون أوامر الله ونواهيه، ويلزم غيرهم قبول قولهم فيها، فجائز أن يسموا أولي الأمر من هذا الوجه، كما قال في آية أخرى:

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١١٥).

(2) انظر القولين الأولين في: "تفسير البغوي" (٤٥٦/١)، "تفسير القرطبي"(٢٩١/٥)، "الكشاف"(٥٧٢/١)، "تفسير الرازي"(١٥٩/١٠)، "تفسير البيضـاوي"(٢٢٥/٢)، " تفسـير العـز بـن عبـد السـلام"(٣٣٨/١)،"تفسـير النسفي"(٢٣٦/١)، "روح المعاني"(٩٤/٥)، "فتح القدير"(٤٩١/١).

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٦٦/١).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٦٦/١).

(5) أخرجه الطبري (١٨٢/٥)، وابن أبي حاتم (١٠١٥/٣).

(6) أخرجه الطبري (١٨٢/٥).

(7) كالواحـدي في تفسـيره(٢٧٨/١)، والكلـبي في"التسـهيل لعلـوم التـ يـل"(١٥٠/١)،والسـيوطي في:"الجلالين"(ص١١٥).

(8) انظر: "الوجيز" للواحدي(٢٧٨/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٩٠/١) ،"معاني القرآن"للنحاس (١٤١/٢)،"روح المعاني" (٩٤/٥)، "تفسير السعدي"(ص١٩٠).

﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ لَعَلَّهُمۡ يَحۡذَرُونَ ﴾ (التوبة:١٢٢)[١].

وثانيهما: أن المراد م: الأمراء.

قاله ابن زيد[٢] ومقاتل بن سليمان[٣]،واختاره الطبري والسمعاني[٤].

ووجه هذا القول: أن أولي الأمر هم الذين لهم أمر على الناس [٥].

القول الثالث: أن الآية تحمل المعنيين السالفين.

وإلى هذا ذهب ابن عطية وأبو بكر الجصاص وابن القيم والثعالبي [٦].

الترجيح

الراجح في معنى الآية الكريمة ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث إذ بـه تجتمـع حجـج الفريقين، فاللفظ يشمل العلماء والأمراء ، فالأمراء أولي أمر، وهذا واضح، وأمـا العلمـاء فتسميتهم أمراء؛ لكو م يطاعون في تبليغهم شرع الله ودينه، بل قال العلامة ابن القيم:

" والتحقيق أن الأمراء إنما يطاعون إذا أمروا بمقتضى العلم فطاعتهم تبع لطاعة العلماء، فإن الطاعة إنما تكون في المعروف وما أوجبه العلم، فكما أن طاعة العلماء تبع لطاعة الرسـول، فطاعة الأمراء تبع لطاعة العلماء"[٧].

ولأجل ذا قال الإمام ابن عطية: "والمعنى يقتضيهما معاً"[٨].

[٨٦] المسألة الثانية: الكلام على عود الاستثناء في قوله تعـالى: ﴿لَاتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾.

---

(١) قاله الجصاص في "أحكام القرآن" (١٨٢/٣) بتصرف يسير.

(٢) أخرجه الطبري (١٨٢/٥).

(٣) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٤٥/١).

(٤) انظر: "تفسير الطبري"(١٨١/٥)، "تفسير السمعاني"(٤٥٣/١).

(٥) ذكره الرازي في تفسيره (١٥٩/١٠).

(٦) انظر: "المحرر الوجيز"(٨٥/٢)، "أحكام القرآن" للجصاص (١٨٢/٣)، "إعـلام المـوقعين"(٢٤٠/٢)،"تفسـير الثعالبي"(٣٨٥/١).

(٧) "إعلام الموقعين"(١٠/١).

(٨)"المحرر الوجيز"(٨٥/٢).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومنه[1] قولـه سـبحانه: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ (النساء:٨٣).

أراد: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلاً، ولولا فضل الله عليكم ورحمته، لاتبعتم الشيطان"[2].

الدراسة

وقع بين أهل العلم خلاف في الاستثناء الوارد في الآية الكريمة إلى ماذا يرجع، وسبب هذا الخلاف:

"أن ظاهر الاستثناء في الآية الكريمة يوهم أن ذلك القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم: أن ذلك محال، فعند هذا اختلف المفسرون"[3].

يرى ابن قتيبة ~ أن الاستثناء في الآية الكريمة راجع إلى المستنبطين؛ ليكون المعنى: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلاً.

وعلى هذا القول ففي الآية تقديم وتأخير، فالمؤخر: الاستثناء، والمقدم جملة :"وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ " حيث قدمت على الاستثناء.

وهذا المذهب في الآية الكريمة هو مذهب الحسن[4] وقتادة[5]، واختاره يحيى بن سلام [6]، وعزاه الزجاج لأهل اللغة كلهم[7].

وفي المعنى قول ثان، وهو:

---

(1) أي المقدم والمؤخر.

(2) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٠٩).

(3) قاله الرازي في تفسيره (١٦١/١٠)، وانظر: "تفسير البغوي"(٤٥٦/١).

(4) عزاه إليه ابن الجوزي في :"زاد المسير"(١٤٨/٢).

(5) أخرجه الطبري (١٨٣/٥).

(6) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٩١/١).

(7) انظر: "معاني القرآن" للزجاج(٨٤/١).

أنه- الاستثناء- راجع إلى الإذاعة، والتقدير: أذاعوا به إلا قليلاً منهم، وهم أهل الإيمان.
وهذا قول ابن عباس[1] وابن زيد[2] واختاره ابن جرير والفراء[3]، وعزاه القرطبي لجماعة من من النحويين منهم: الكسائي والأخفش وأبو عبيد[4].
قال الفراء مفصحاً عن وجه هذا القول: "لأن علم السرايا إذا ظهر، علمه المستنبط وغـيره، والإذاعة قد تكون في بعضهم دون بعض، فلذلك استحسنت الاستثناء من الإذاعة"[5].
القول الثالث: أنه- الاستثناء- راجع إلى اتباع الشيطان، وعلى هذا؛ فالتقـدير: لاتبعـتم الشيطان إلا قليلاً منكم.
ووجه هذا القول: أن صرف الاستثناء إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشيء البعيد عنه[6].

وأهل هذا القول اختلفوا في معنى الآية، فذهب بعضهم إلى أن معنى :"إِلاَّ قَلِيلاً" بمعنى: كلا، أي لا تبعتم الشيطان كلكم، والقلة تأتي بمعنى العدم في لسان العرب[7]. ويروى هذا القول عن قتادة[8] وبه قال الثعلبي[9].
لكن هذا المعنى انتقد؛ لأنه وإن كان وارداً، إلا أن في الآية ما يرده، قال ابن عطية: "لأن اقتران القلة بالاستثناء يقتضي حصولها"[10].
قال أبو حيان: "وهذا الذي ذكره ابن عطية صحيح"[11].

---

(1) أخرجه الطبري (١٨٣/٥)، وابن أبي حاتم(١٠١٧/٣) وعزاه في "الدر المنثور"(٦٠٢/٢) إلى ابن المنذر.
(2) أخرجه الطبري (١٨٣/٥)،
(3) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٧٩/١)، "تفسير الطبري" (١٨٤/٥)،
(4) "تفسير القرطبي"(٢٩٢/٥)، وانظر:"معاني القرآن"للأخفش(٣٧٨/١).
(5)"معاني القرآن" للفراء(٢٨٠/١).
(6) انظر:"تفسير الرازي"(١٦١/١٠)، "تفسير الخازن"(٥٦٥/١).
(7) انظر:"تفسير الطبري"(١٨٤/٥)،"تفسير ابن كثير"(٥٣١/١)، "البحر المحيط"(٣٢٠/٣)،"أضواء البيان"(٣١٥/٥). البيان"(٣١٥/٥).
(8) أخرجه ابن أبي حاتم(١٠١٧/٣) عزاه في "الدر المنثور"(٦٠٢/٢) إلى عبد الرزاق وابن المنذر.
(9) انظر:"تفسير الثعلبي"(٣٥١/٣).
(10) "المحرر الوجيز"(٨٥/٢).
(11)"البحر المحيط"(٣٢٠/٣).

قال الشيخ الشنقيطي:"وهذا القول ليس بظاهر كل الظهور"[1].

ويزاد وجها آخر، وهو أنه لغة نادرة، والقرآن لا يفسر بالنوادر من لغة العرب.

وذهب آخرون إلى حملها على العموم، فقال:

لولا فضل الله بإرسال النبي ﷺ إليكم؛ لضللتم إلا قليلاً منكم، كانوا يستدركون بعقولهم معرفة الله، ويعرفون ضلال من يعبد غيره كقس بن ساعدة.

قال ابن جزي الكلبي: "وهو الذي يقتضيه اللفظ"[2].

واختار هذا الواحدي وابن عطية والزمخشري والبيضاوي والنسفي والشوكاني والقاسمي[3].

وآخرون فهموا: أن المراد اتباع الشيطان في قضية خاصة، وهي دون الكفر.

قال الضحاك في قوله: ﴿وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ قال: هم أصحاب النبي ﷺ كانوا حدثوا أنفسهم بأمور من أمور الشيطان إلا طائفة منهم[4].

منهم[4].

ومن أهل هذا القول من ذهب على أن المراد بفضل الله وبرحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته، فبين تعالى أنه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع؛ لاتبعتم الشيطان، وتركتم الدين، إلا قليل منكم، وهم أهل الإيمان[5].

قال الرازي: " وهذا أصح الوجوه وأقربها إلى التحقيق "[6].

لكن يشكل على هذا القول أن عدم اتباع الشيطان قليله وكثيره هو من رحمة الله وفضله، فكيف يقال: إن الاستثناء عائد إلى اتباع الشيطان، إذ معنى هذا: أن البعض قد يهتدي بعقله

---

(1) "أضواء البيان"(٣١٥/٥).

(2) "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٥٠/١).

(3) انظر: "الوجيز" للواحدي(٢٧٨/١)، "المحرر الوجيز" (٨٤/٢)،"الكشاف"(٥٧٣/١)،"تفسير البيضاوي"(٢٢٦/٢)، "تفسير النسفي"(٢٣٧/١)، "فتح القدير"(٤٩١/١)،"تفسير القاسمي"(٢٣٦/٣).

(4) أخرجه الطبري (١٨٤/٥)، وابن أبي حاتم(١٠١٧/٣).

(5) حكاه الرازي في تفسيره(١٦٢/١٠) عن أبي مسلم الأصفهاني.

(6) المصدر السابق.

وفضله وذكائه، لا بفضل الله تعالى ورحمته، ولذا "أنكر هذا القول أكثر العلمـاء إذ لـولا فضل الله ورحمته؛ لأتبع الناس كلهم الشيطان"[1].

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السالفة ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من أن الاستثناء عائد على الإذاعة، وذلك؛ لأن الاستثناء لا يمكن عوده على الجملة التي يليها، لمـا ذكـر مـن الإشكال، ولذا لما جاء هذا المعنى لوحده لم يقع فيه استثناء، كما في قوله تعـالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَآءُ ﴾ (النـور: ٢١)، وأما المذهب الذي ذهب إليه ابن قتيبة ~ فالذي يظهر لي أنه لا يتناسب مع ما سيقت له الآية، فالآية سيقت للثناء على الذين يعلمون ويحسنون الاستنباط، فهم يعلمون الأمر إذا رد إليهم، فبقي القول الثاني مناسباً، مع أنه مؤيد بأنه قول الصحابي الجليل ابن عباس { .

([1]) قاله المهدوي، نقله القرطبي في تفسيره (٢٩٢/٥)، وانظر: "أضواء البيان"(٣١٥/٥).

﴿ مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا ﴾ (النساء:٨٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٨٧] بيان المراد بالمقيت.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا ﴾ أي: مقتدراً، أقات على الشيء: اقتدر عليه، قال الشاعر:

وذي ضغن كففت النفس عنه   وكنت على إساءته مقيتاً[١] .

والمقيت أيضاً: الشاهد للشيء الحافظ له، قال الشاعر[٢]:

---

(١) البيت نسب للزبير بن عبد المطلب، كما في "تفسير الطبري"(١٨٨/٥)، و"المحرر الوجيز"(٨٦/٢)، و"تفسير الرازي"(١٦٦/١٠) و"البحر المحيط"(٣١٦/٣)، "لسان العرب"(٧٦/٢).

وفي مسائل نافع لابن عباس نسبه ابن عباس لأحيحة بن الأنصاري، وسيأتي تخريج الأثر.

وأما في :"طبقات فحول الشعراء"(٢٨٨/١) فقد نسب لأبي قيس بن رفاعة من شعراء اليهود.

(٢) البيت نسب للسموأل بن عادياء كما في:" المحرر الوجيز"(٨٦/٢)، وكذا في "الكشاف"(٥٧٥/١)، "البحر المحيط"(٣١٦/٣)، "طبقات فحول الشعراء"(٢٨٠/١)،"الأصمعيات" (٨٦/١)، "لسان العرب" (٧٥/٢).

ألي الفضل أم علي إذا حو   سبت إني على الحساب مقيت"[١].

الدراسة

هذا النص السابق من كلام ابن قتيبة يفهم منه فهماً قوياً: أنه يرى أن معنى المقيت: المقتدر. وهذا ما فهمه الإمام ابن الجوزي، فعند ذكره الأقوال في معنى اللفظة عزى إليه هذا القول.

وأهل العلم قد اختلفوا في معنى المقيت على سبعة أقوال:

القول الأول: أنه المقتدر.

وقد ذكر الإمام ابن قتيبة ما يدل على أنه في اللسان العربي يطلق المقيت ويراد به المقتدر.

قال الزجاج:

"قال أهل اللغة: إن المقيت: المقتدر على الشيء، وقال الله عـز ذكـره: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٍ مُّقِيتًا﴾ يريد -والله أعلم-: مقتدرا"[٢].

وقد سأل نافع بن الأزرق ابن عباس عن قوله:"مُّقِيتًا" قال: قادراً مقتدرا.

قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، ثم ذكر له البيت الذي ذكره ابن قتيبة[٣].

بل الذي يفهم من كلام ابن جرير أن الذي في لغة قريش: هو أن المقيت بمعـنى المقتـدر، ولأجله رجح هذا القول[٤].

وإلى هذا المعنى ذهب ابن عباس والسدي[٥] وابن زيد[٦]، واختاره الفراء وابن جرير وابن أبي زمنين والثعلبي والواحدي والثعالبي والسيوطي[١].

---

(١) " تفسير غريب القرآن"(ص١١٦).

(٢) "تفسير أسماء الله الحسنى"(ص٤٨).

(٣) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"(٢٥٢/١٠).

وعزاه في "الدر المنثور"(٦٠٤/٢): إلى أبي بكر ابن الأنباري في "الوقف والإبتداء" والطبراني في الكـبير والطسـتي في مسائله. وهذه أحد مسائل نافع لابن عباس، وهي مسائل معروفة مشهورة عند أهل العلم.

(٤) انظر:"تفسير الطبري"(١٨٨/٥)،

(٥)أخرجه الطبري (١٨٧/٥).

(٦)أخرجه الطبري (١٨٧/٥).

القول الثاني: أنه الحفيظ.

وبه قال ابن عباس[2] وقتادة[3].

واختار هذا أبو عبيدة والزجاج والنحاس والزمخشري[4].

ووجه هذا القول[5]: أن المقيت مشتق من القوت، يقال: قت الرجل أقوته قوتاً، إذا حفظت عليه نفسه بما يقوته، والقوت: اسم الشيء الذي يحفظ النفس ويقوى البدن. والمعنى على هذا:

الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة، من الحفظ.

ولذا فسر بعضهم هذا الاسم بأنه معطي القوت[6].

ومن هذا المعنى: قوله ﷺ :"كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت"[7].

وجاء على هذا المعنى: قول الشاعر:

ألي الفضل أم علي إذا حو سبت إني على الحساب مقيت.

لكن لم يرتض ابن جرير هذا، فقد رأى أن مقيت في البيت جاء على معنى موقوف، فيكون المعنى: إني على الحساب موقوف[8].

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٨٠/١)، "تفسير الطبري"(١٨٨/٥)، "تفسير ابن أبي زمنين" (٣٩٢/١)، "تفسير الثعلبي" (٣٥٣/٣)، "الوجيز" للواحدي (٢٧٩/١)، "تفسير الثعالبي"(٣٩٦/١)،"تفسير الجلالين"(ص١١٥).

(2) أخرجه الطبري(١٨٧/٥) وابن أبي حاتم(١٠١٩/٣).

(3) عزاه له ابن الجوزي في:"زاد المسير" (١٥١/٢).

(4) انظر: "مجاز القرآن"(١٣٥/١)، "معاني القرآن" للزجاج (٨٥/٢)، "معاني القرآن" للنحاس (١٤٧/٢)، "الكشاف"(٥٧٤/١).

(5) انظر: "معاني القرآن" للنحاس (١٤٧/٢)، "تفسير الراغب الأصفهاني"(١٣٦٤/٢-تفسير سورة النساء)،"تفسير البيضاوي" (٢٢٨/٢)،"تفسير النسفي"(٢٣٧/١)، "تفسير أبي السعود"(٢١٠/٢)، "روح المعاني"(٩٨/٥)، "التحرير والتنوير"(١٤٤/٥).

(6) في "زاد المسير" (١٥١/٢) نسبة هذا القول إلى مقاتل بن سليمان والخطابي، قال الفراء في: "معاني القرآن"(٢٨١/١):"المقيت المقتدر، كالذي يعطي كل رجل قوته"، وانظر: "تفسير العز بن عبد السلام"(٣٣٩/١)، "تاج العروس"(٥١/٥).

(7) أخرجه أبو داود(١٦٩٢) وأحمد (١٦٠/٢) وابن حبان (٥١/١٠) والحاكم (٥٧٥/١) من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما. قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

(8) انظر: "تفسير الطبري" (١٨٨/٥).

ومعنى الحفيظ أو الحافظ جاء التعبير عن بعض السلف وأهل العلم بألفاظ أخرى مقاربة، وحقها ألا تعد قولاً مخالفاً، فقد جاء عن مجاهد تفسيره بالشهيد[1]، وهذا اللفظ قد فسر به المقيت مضموماً إلى الحفيظ، كما صنع غير واحد من المفسرين[2].

قال الإمام النووي:"وقيل: المقيت: الشهيد، وهو راجع إلى معنى الحفيظ"[3].

وجاء عن مجاهد أيضاً تأويله بالحسيب[4].

وعن عطاء: تفسيره بالرقيب [5].

وقال بعضهم: هو القائم على كل شيء بالتدبير[6] .

وهذه معان متقاربة، ولذا جمع بين بعضها الإمام مجاهد، فقال:

"مقيتا": شهيداً حسيباً حفيظاً"[7].

وقال الشيخ السعدي: "أي شاهدا حفيظا حسيبا على هذه الأعمال، فيجازي كلا ما يستحقه"[8].

قال ابن عطية بعد أن ذكر جملة مما ذكرنا:"وهذا كله يتقارب"[9].

قال ابن حيان: "وهذه أقوال متقاربة لاستلزام بعضها معنى بعض"[10].

---

(1) أخرجه الطبري (١٨٧/٥)، وابن أبي حاتم (١٠٢٠/٣)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص١٦٧).

(2) انظر: "تفسير البيضاوي"(٢٢٨/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢١٠/٢).

(3) "الأذكار"(٢٥٩/١).

(4) أخرجه الطبري (١٨٧/٥) وابن أبي حاتم (١٠٢٠/٣).

(5) عزاه له ابن الجوزي في:"زاد المسير" (١٥١/٢).

(6) انظر:"تفسير الطبري" (١٨٧/٥)،"البحر المحيط"(٣٢٢/٣).

(7) أخرجه الطبري (١٨٧/٥) وابن أبي حاتم (١٠٢٠/٣) وعزاه في"الدر المنثور"(٦٠٤/٢) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(8) "تفسير السعدي"(ص١٩١)، وقال ابن عاشور في"التحرير والتنوير"(١٤٤/٥): "والمقيت: الحافظ، والرقيب ، والشاهد ، والمقتدر".

(9) "المحرر الوجيز"(٨٦/٢).

(10) "البحر المحيط"(٣٢٢/٣).

بل إن الإمام الرازي رحمه الله لم يذكر في معنى المقيت، إلا قولين اثنين: الأول والثاني من الأقوال المذكورة، مما يدل على ما ذكرنا.

الترجيح:

الذي يترجح لي هو حمل المقيت على كلا المعنيين، إذ هما معنيان واردان في اللغة، كما أنه لا تنافي بينهما، قال ابن فارس:

"القاف والواو والتاء: أصل صحيح، يدل على إمساك وحفظ وقدرة على الشيء، من ذلك: قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ مُّقِيتٗا﴾ أي: حافظاً له شاهداً عليه، وقادراً على ما أراد"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمۡ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمۡ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيۡطَٰنَ وَلِيّٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدۡ خَسِرَ خُسۡرَانٗا مُّبِينٗا﴾ (النساء:١١٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٨٨] بيان المراد بخلق الله الوارد في الآية الكريمة.

---

(1) "مقاييس اللغة"(٣٨/٥)،وانظر: "إصلاح المنطق"(ص٢٧٦)، "مرقاة المفاتيح"(١٨٤/٥).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وقال تعالى:"وَلَآمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِ" أي: دينه، ويقال: تغيير خلقه بالخصاء، وبتك الآذان، وأشباه ذلك"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بتغيير خلق الله وكان خلافهم على أقوال ثلاثة:

القول الأول: أنه تغيير دين الله. وذلك بالكفر بالله تعالى، وكذا بتحليل الحرام وتحريم الحلال.

كما ذهب إليه ابن قتيبة، وبه قال ابن عباس -في رواية-[٢] والحسن -في رواية-[٣] ومجاهد -في رواية-[٤] وعكرمة -في رواية- [٥]وقتادة[٦]والنخعي[٧]والسدي[٨] وابن زيد[٩].

وهو اختيار الواحدي والبغوي وابن الجوزي -في قول- والسيوطي [١٠].

ويشهد لهذا القول:

([١]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٥٠٧).

([٢]) أخرجه الطبري (٢٨٣/٥) وابن أبي حاتم (١٠٦٩/٤)، وانظر: "تفسير مجاهد"(١٧٤/١)، "تفسير الثوري"(ص٩٧).

([٣]) أخرجه الطبري (٢٨٤/٥).

([٤]) أخرجه الطبري (٢٨٣/٥).

([٥]) أخرجه الطبري (٢٨٢/٥).

([٦])أخرجه الطبري (٢٨٤/٥).

([٧]) أخرجه الطبري (٢٨٣/٥) وانظر: تفسير الثوري(ص٩٧) وتفسير مجاهد(ص١٧٤).

([٨]) أخرجه الطبري (٢٨٤/٥).

([٩]) أخرجه الطبري (٢٨٤/٥).

([١٠]) انظر: "الوجيز" للواحدي(٢٩٠/١)،"تفسير البغوي"(٤٨٢/١)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٢٨٥)، "تفسير الجلالين"(ص١٢٣).

- قوله سبحانه وتعالى:﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ (الروم: ٣٠).

فهذا يؤيد أن خلق الله بمعنى دينه، حيث قال:"لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ " ثم قال:"ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ".

قال العلامة الشنقيطي:

"إذ المعنى على التحقيق: لا تبدلوا فطرة الله التي خلقكم عليها بالكفر"[١].

- ويشهدا لهذا ما ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال الـ ـنبيﷺ: "كل مولود يولد على الفطرة: فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تولـ ـد البهيمة يمة جمعاء، هل تجدون فيها من جدعاء"[٢] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ :

"فجمع ﷺ بين الأمرين: تغيير الفطرة بالتهويد وغيره،وتغيير الخلقة بالجدع، وهما اللذان أخبر إبليس أنه لا بد أن يغيرهما"[٣].

- وأيضاً ما رواه مسلم في صحيحه عن عياض بن حمار قال: قال رسول الله ﷺ : "إني خلقت عبادي حنفاء، فجاء م الشياطين، فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم"[٤].

القول الثاني: أنه تغيير الخلق بالخصاء والوشم وفقء العين وقطع الآذان ونحوها.

وبه قال ابن عباس-في رواية-[١] وهو مروي عن أنس بن مالك[٢] وعن مجاهد- في رواية- رواية-[٣] وعكرمة-في رواية-[٤] وهو قول ابن مسعود[٥] والحسن في رواية[٦].

---

(١) "أضواء البيان"(٣٠٩/١)، وانظر: "تفسير الطبري"(٢٨٥/٥)، "المحرر الوجيز"(١١٤/٢).

(٢) أخرجه البخاري (١٣١٩) ومسلم (٢٦٥٨) من حديث أبي هريرة ﷺ .

(٣) "تفسير آيات من القرآن الكريم"(٩١/١)، وانظر:"أحكام أهل الذمة"(٩٦٨/٢)،"شفاء العليل"(ص٢٨٧).

(٤) أخرجه مسلم (٢٨٦٥).

واختاره الزمخشري وابن الجوزي -في قول- وابن جزي الكلبي[٧] .

ويدل على هذا الحديث الذي لعن فيه الواشمات والمستوشمات والمتنمصـات والمتفلجـات للحسن والمغيرات خلق الله"[٨].

القول الثالث: أنه تغيير أمر الله.

نسب ابن الجوزي [٩] هذا القول إلى عطاء.

---

(١) أخرج الطبري (٢٨٢/٥) عن ابن عباس أنه كره الإخصاء، وقال فيه نزلت: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ " لكن هذا لا يعني أن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما يرى أن معنى الآية مقصورا على هذا المعنى، بل معنى هذه الجملة: أن الإخصاء داخل في معنى تغيير خلق الله تعالى، وعليه؛ فلا ينبغي أن نعد هذه رواية أخرى لابن عباس في معنى الآيـة الكريمة، وروى ابن أبي حاتم (١٠٦٩/٤) والبيهقي (٢٤/١٠) عنه في قوله الله تعـالى "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ " قال: الإخصاء" وهذا كسابقه.

(٢) أخرج الطبري (٢٨٢/٥) عن أنس: أنه كره الإخصاء، وقال: فيه نزلت: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ".

وأخرج عنه أنه قال: هو الإخصاء يعني قـول الله: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ". وانظـر: "مصـنف عبـد الرزاق"(٤٥٧/٤).

(٣) تفسير مجاهد ج١:ص١٧٤

(٤) أخرج الطبري(٢٨٢/٥) عن القاسم بن أبي بزة، قال: أمرني مجاهد أن أسأل عكرمـة عـن قولـه: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ " ؟ فسألته: فقال: هو الخصاء.

(٥) هكذا نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٢٠٥/٢). وأخرج الطبري (٢٨٥/٥) عن عبد الله، قـال: لعـن الله الواشرات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات، للحسن المغيرات خلق الله". و ذا الأثر وحده لا يمكن أنا نعـزو لابن مسعود القول بأنه يفسر تغيير خلق الله تعالى بما ذكر، لأن ابن مسعود ذكر قضية تغيير خلق الله، وأنه يدخل فيها ما ذكر، وهذا لا شك فيه، لكن، هل أراد ابن مسعود تفسير الآية ذا ؟ أم أنه أراد دخولها في معنى التغيير؟ والـذي يبدو هو الثاني.

(٦) أخرج الطبري (٢٨٥/٥) وابن أبي حاتم (١٠٧٠/٤) عن الحسن في قوله: "وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ " قال: الوشم.

(٧) انظر: "الكشاف"(٦٠٠/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١٢٧/١)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٥٨/١)،.

(٨) أخرجه البخاري (٤٦٠٤) من حديث ابن مسعود ﷺ .

(٩)في "زاد المسير"(٢٠٥/٢).

وهذا القول راجع إلى القول الأول؛ لأن أمر الله شرعي وكوني، والكوني لا يستطيع أحد تغييره، فالمراد إذاً:أمره الشرعي، وهو دين الله تعالى.

الترجيح:

الراجح هو حمل الآية على جميع المعاني المذكورة، فلا تنافي بينها، ولذا روي عن بعض السلف كلا القولين، وهذا ما ذهب إليه جمع من العلماء منهم الطبري والنحاس وشيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم وابن حيان والبيضاوي وأبو السعود والألوسي والشوكاني وابن عاشور والسعدي[1].

قال العلامة ابن سعدي:

"﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾" وهذا يتناول الخلقة الظاهرة بالوشم والوشر والنمص والتفليج للحسن ونحو ذلك مما أغواهم به الشيطان، فغيروا خلقة الرحمن، وذلك يتضمن التسخط من خلقته، والقدح في حكمته، واعتقاد أن ما يصنعونه بأيديهم أحسن من خلقة الرحمن، وعدم الرضا بتقديره وتدبيره، ويتناول أيضاً: تغيير الخلقة الباطنة، فإن الله تعالى خلق عباده حنفاء مفطورين على قبول الحق وإيثاره، فجاءتهم الشياطين، فاجتالتهم عن هذا الخلق الجميل، وزينت لهم الشر والشرك والكفر والفسوق والعصيان، فإن كل مولود يولد على الفطرة، ولكن أبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه ونحو ذلك مما يغيرون به ما فطر الله عليه العباد من توحيده وحبه ومعرفته"[2].

([1]) انظر: "تفسير الطبري"(٢٨٥/٥)،"معاني القرآن"للنحاس(١٩٦/٢)، "البحر المحيط"(٣٧٠/٣)،"تفسير البيضاوي"(٢٥٥/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٣٤/٢)، "فتح القدير"(٥١٧/١)، "روح المعاني"(١٥٠/٥)، "التحرير والتنوير" (٢٠٥/٥)، "تفسير السعدي"(ص٢٠٤)،"درء التعارض"(٣٧٧/٨)، "شفاء العليل"(ص٢٨٧).

([2])"تفسير السعدي"(ص٢٠٤).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾ (النساء:١٥٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٨٩] بيان عود الضمير في قوله:"بِهِۦ"و"مَوْتِهِۦ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ﴾ يريد: ليس من أهل الكتاب في آخر الزمان عند نزوله أحد إلا آمن به حتى تكون الملة واحدة، ثم يموت عيسى بعد ذلك"(١).

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن الضمير في : "بِهِۦ" عائد على عيسى عليه السلام وكذا في قوله: "مَوْتِهِۦ" عائد عليه عليه السلام. وعليه، فالمعنى ما ذكره رحمه الله من أنه ما من كتابي يدرك عيسى عليه السلام في آخر الزمان إلا ليؤمنن به، وذلك قبل أن يموت عيسى عليه السلام .

ووجه هذا القول:

- أن سياق الآيات وموضوعها التي تتحدث عنه هو عيسى عليه السلام ، فالآيتان السابقتان لهذه الآية الكريمة، تحدثتا عن رفع الله لعيسى عليه السلام، وأنه لم يقتل، فجاءت هذه الآية مكملة للحديث عن عيسى عليه السلام.
- وأيضاً: الأصل في الضمير عوده إلى موضوعه الأصلي(٢).

---

(١)" تفسير غريب القرآن"(ص١١٨-١١٩).

(٢) انظر:"قواعد الترجيح عند المفسرين"للجيزاني(٦٠٣/٢).

- وفي هذا القول اتحاد الضمائر في عودها، فيكون مرجعها واحد، وهو أولى من القول الذي ينتج عنه اختلاف مرجع الضمائر.
- ما رواه أبو هريرة ﷺ عن رسول الله ﷺ قال:"والذي نفسي بيده ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكماً عدلاً، فيكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، ويفيض المال حتى لا يقبله أحد، حتى تكون السجدة الواحدة خيراً من الدنيا وما فيها" ثم يقول أبو هريرة: واقرؤوا إن شئتم:﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِۦ ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا ﴾[1].
- ما قاله ابن كثير رحمه الله:" ولا شك أن هذا الذي قاله ابن جرير هو الصحيح؛ لأنه المقصود من سياق الآي في تقرير بطلان ما ادعته اليهود من قتل عيسى، وصلبه وتسليم من سلم لهم من النصارى الجهلة ذلك، فأخبر الله أنه لم يكن الأمر كذلك، وإنما شبه لهم، فقتلوا الشبه، وهم لا يتبينون ذلك، ثم إنه رفعه إليه، وإنه باق حي، وإنه سينزل قبل يوم القيامة، كما دلت عليه الأحاديث المتواترة التي سنوردها -إن شاء الله- قريباً، فيقتل مسيح الضلالة، ويكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، يعني: لا يقبلها من أحد من أهل الأديان، بل لا يقبل إلا الإسلام أو السيف، فأخبرت هذه الآية الكريمة، أنه يؤمن به جميع أهل الكتاب حينئذ، ولا يتخلف عن التصديق به واحد منهم"[2].

وهذا هو مذهب أبي هريرة وابن عباس[3] قتادة[4] والحسن[5] واختاره ابن جرير وابن حيان وشيخ الإسلام وابن كثير والشوكاني والشنقيطي[1]، وعزاه شيخ الإسلام إلى أكثر العلماء[2].

---

(1) أخرجه البخاري (٣٢٦٤) ومسلم (١٥٥).

(2)"تفسير ابن كثير"(٥٧٨/١)، وانظر: "فتح القدير"(٥٣٥/١).

(3) أخرجه الثوري في تفسيره(ص٩٨) والطبري (١٨/٦) وابن أبي حاتم (١١١٤/٤).وصحح إسناده الحافظ في:"فتح الباري"(٤٩٢/٦).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٧٧/١) والطبري (١٨/٦)، وانظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٤١٩/١).

(5) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٧٧/١) والطبري (١٨/٦) .

وقد اعترض على هذا القول، بأن الآية ظاهرها العموم، وما ذكروه خاص بقلة مـن أهـل الكتاب، قال الزجاج:

"وقال بعضهم: "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ" أي: سيؤمن بعيسى إذا نزل لقتل المسيح الدجال، وهـذا بعيد في اللغة؛ لأنه قال:"وإن منهم إلا ليؤمنن به قبل موته" والذين يبقون إلى ذلك الوقت إنما هم شرذمة منهم"[3].

وقد وافقهم جمع آخرون من العلماء على أن الضمير في قوله: "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ" عائد علـى عيسى، كما هو مذهب أكثر المفسرين[4] في هذا الضمير. لكنهم خالفوهم في عود الضمير في:"مَوْتِهِۦ" فذهبوا إلى أن الضمير عائد على الكتابي، ليكون المعنى:

ما من كتابي إلا ليؤمنن بعيسى عليه السلام قبل أن يموت هذا الكتابي، ولو حين تزهق روحه، ولا ينفعه إيمانه.

وبهذا القول قال ابن عباس[5] ومجاهد[6] وعكرمة[7] ومحمد بن سيرين[8] والضحاك[9].

واختاره: الفراء والزجاج والسمرقندي والواحدي والزمخشري والبيضاوي وأبو السعود وابن عاشور وسيد قطب [10].

ووجه هذا القول: أنه في مصحف أبي بن كعب "إلا ليؤمنن به قبل موتهم"[1].

---

(1) انظر:"تفسير الطبري"(٢١/٦)،"البحر المحيط"(٤٠٨/٣)، "تفسير ابن كثير"(٥٧٨/١)،"فتح القـدير"(٥٣٥/١)، "أضواء البيان"(١٢٩/٧)، "الجواب الصحيح" (٣٣٧/٢).

(2) انظر: "الجواب الصحيح" (٣٤/٤)، "دقائق التفسير"(٩٥/٢).

(3) "معاني القرآن"للزجاج(١٣٠/٢).

(4) قاله البغوي في تفسيره (٤٩٧/١) والخازن في تفسيره (٦١٩/١).

(5) أخرجه الطبري (١٩/٦) وابن أبي حاتم (١١١٣/٤).

(6) أخرجه الطبري (١٩/٦)، وهو في "تفسير مجاهد"(ص١٨٠).

(7) أخرجه الطبري (٢٠/٦).

(8) أخرجه الطبري (٢١/٦).

(9) أخرجه الطبري (٢١/٦).

(10) انظر: "معاني القرآن"للفـراء(٢٩٥/١)،"تفسـير السـمرقندي"(٣٨٠/١)،"الـوجيز" للواحـدي(٣٠١/١)، "الكشاف"(٦٢٢/١)،"تفسير البيضاوي"(٢٧٨/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٢/٢).

قالوا: ففي هذه القراءة تقوية لعود الضمير على الكتابي[٢].
و ا استدل ابن عباس { على ما ذهب إليه.
ويؤيده أن الآية عامة، فينبغي حملها على العموم، وهو أن كل كتابي سيؤمن بعيسى عليه السلام قبل تزهق روحه، وأما القول الأول فهو خاص بأهل الكتاب الذين يعاصرون نزول عيسى عليه السلام، قال الإمام النووي:"وهذا المذهب أظهر، فإن الأول يخص الكتابي، وظاهر القرآن عمومه، لكل كتابي في زمن عيسى وقبل نزله"[٣].
فإن قيل:"ما فائدة الإخبار بإيما م بعيسى قبل مو م؟
قلت: فائدته الوعيد، وليكون علمهم بأ م لا بد لهم من الإيمان به عن قريب عند المعاينة وان ذلك لا ينفعهم بعثا لهم وتنبيها على معالجة الإيمان به في أوان الانتفاع به وليكون إلزاما للحجة عليهم"[٤].
وخالف آخرون من أهل العلم فذهبوا إلى أن الضمير في قوله تعالى: "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ" عائد على الله جل جلاله، وعليه؛ فيكون الضمير في قوله:"قَبْلَ مَوْتِهِۦ" عائد على الكتابي.
لكن هذا القول يرد: بأنه يلزم منه صرف الضمير عن الموضوع الأصلي للآية الكريمة.
وذهب فريق ثالث: إلى أن معنى: "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ" أي: بالنبي ﷺ والضمير في قوله تعالى:" قَبْلَ مَوْتِهِۦ" عائد أيضاً على الكتابي[٥].
ووجهه: أن هذه الأقاصيص أنزلت عليه، والمقصود الإيمان به، والإيمان بعيسى يتضمن الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام أيضاً؛ إذ لا يجوز أن يفرق بينهم[١].

---

(١) ذكر هذه القراءة جمع من المفسرين منهم: ابن عطية في "المحرر الوجيز"(١٣٤/٢)، والزمخشري في "الكشاف"(٦٢٢/١)، الرازي في تفسيره (٨٢/١١)، وابن كثير في تفسيره (٥٧٨/١)، وأخرجها سعيد بن منصور (١٤٢٧/٤-قسم التفسير).
(٢) انظر:المصادر السابقة.
(٣) "شرح صحيح مسلم"(١٩٢/٢).
(٤) "الكشاف"(٦٢٢/١)، وانظر: "تفسير السعدي"(ص٢١٤).
(٥) ذكر هذين القولين جمع من المفسرين وأهل العلم، انظر: "تفسيره القرطبي" (١١/٦)، "تفسير النسفي"(٢٦١/١)،"روح المعاني"(١٣/٦)،"فتح القدير"(٥٣٥/١)،"فتح الباري"(٤٩٢/٦).

وهذا القول مروي عن عكرمة[٢].
ويرد هذا القول: أنه لم يجر للنبي ﷺ ذكر، فكيف نحمل الضمير عليه، عليه الصلاة والسلام، مع أنه لا ضرورة داعية إلى هذا الحمل.
و ـذا رد أهل العلم هذا القول وضعفوه[٣].

الترجيح

عند النظر في الأقوال السابقة يتبين ضعف القولين الأخيرين؛ لأن موضوع الآية التي سيقت له ولأجله، هو عيسى عليه السلام. وفي هذين القولين صرف للآية عن موضوعها الأصلي، فيبقى القولان اللذان اتفقا أصحا ـما في أن الضمير في قوله: "إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ" يعود على عيسـى عليه السلام، ولكنهم اختلفوا في الضمير في "قَبْلَ مَوْتِهِۦ" على ماذا يعود، هل على عيسـى عليه السلام؟ أم على الكتابي؟

ولعل الراجح من القولين هو أنه عائد على عيسى عليه السلام لما ذكرنا من الحجج لهذا القـول، وهي حجج قوية، وأما ما ذكرنا من الحجج لمن قال: الضمير عائد على الكتابي، فما ذكروه من قراءة أبي، فإ ـا قراءة مخالفة للقراءة السبعية، فلا تعدو أن تكون بمثابة رأي صحابي، وقد خالفه غيره، وأما العموم الذي قالوا به، فقد دلت الأدلة –أدلة القول الأول- على أن المراد به خصوص ذاك الزمن الذي يـ ـل فيه عيسى عليه السلام. ومن أوضحها: أن الآية جاءت لإبطال

---

(١) قاله القرطبي في تفسيره (١١/٦).

(٢) أخرجه الطبري (٢١/٦).

(٣) انظر: "تفسـير الطـبري"(٢٣/٦)، "المحـرر الـوجيز"(١٣٤/٢)، "تفسـير السـمعاني"(٥٠٠/١)، "تفسـير الخازن"(٦١٩/١)، "روح المعاني"(١٣/٦).

ما قالته اليهود زوراً: إ ا قتلت عيسى عليه السلام، فأخبر الله جل شأنه أنه حي الآن، وسيؤمن به أهل الكتاب، لما يرونه حي لم يقتل، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ (المائدة:٦).

وفيها مسألة واحدة، هي:

[٩٠] ما المراد بقوله تعالى:" أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ "؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" قلت: يزعم قوم أن التيمم لا يجوز إلا للمريض والمسافر؛ لأن الكلام الأول انقطع عند قوله: " وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ" ثم ابتدأ، فقال: " وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ" فهذا كلام ثان، وقال آخرون: هو كلام متصل واحد.

وقال: وقد يجوز للمقيم المحبوس ممنوعاً من الماء أن يتيمم ويصلي، كما يجوز للمسافر إذا لم يجد الماء.

والذي عندي: أن الكلام منقطع عند قوله: "وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ" ثم ابتدأ، فقال: " وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ" فالتيمم للمريض والمسافر دون المقيم الممنوع، يدلك على ذلك أنه قال بعد ذكر الوضوء والصلاة: "وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ" ثم قال فيما بعد: " أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ " "أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ" هو مثل: "وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا " فلو كان الكلام واحداً متصلاً لاستغنى عن التكرار"[1].

الدراسة:

في كلام ابن قتيبة السابق نجد أنه ~ ذكر قضية تمام الكلام عند قوله تعالى: "وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْ" وابتداء جملة جديدة بقوله سبحانه: " وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ"

([1]) "المسائل والأجوبة"(ص١٥٧-١٥٨).

ليكون تمام الجملة بقوله:فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ " عائد على قوله:" وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ " ولا يدخل فيه قوله: "وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ"وهذا ظاهر في سياق الآيـة الكريمة، وذكره جمع من المفسرين، بل لم نر من ذكـر أن قولـه تعـالى: فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ " عائد على قوله: "وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ".

قال الإمام الطبري ~ :"فإن قال قائل: وما وجه تكرير قوله:" أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ " إن كان معنى اللمس الجماع وقد مضى ذكر الواجب عليه بقوله: "وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ" ؟

قيل: وجه تكرير ذلك: أن المعنى الذي ذكره تعالى من فرضه بقولـه : "وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ" غير المعنى الذي ألزمه بقوله : " أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ". وذلك: أنه بين حكمـه في قوله: "وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ" إذا كان له السبيل إلى الماء الذي يطهره فرض عليـه الاغتسال به، ثم بين حكمه إذا أعوزه الماء، فلم يجد إليه السبيل، وهو مسافر غـير مـريض مقيم، فأعلمه أن التيمم بالصعيد له حينئذ الطهور"[1].

أما ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من تفسير الملامسة بالجماع- وهو ظاهر في كلامه- فهـذا مما وقع فيه بين أهل العلم بكلام الله تعالى خلاف على قولين اثنين:

القول الأول: المراد بالملامسة في قوله: " أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ " الجماع.

قال ابن أبي حاتم بعد أن أسند هذا التفسير إلى ابن عباس[2]:

"وروى عن علي وأبي بن كعب ومجاهد وطاوس والحسن وعبيد بن عمير وسعيد بن جـبير والشعبي وقتادة ومقاتل بن حيان نحو ذلك"[3].

---

(1) "تفسير الطبري"(١٣٧/٦)، وانظر: "أحكام القرآن"للشـافعي (ص٤٨)، "المحـرر الـوجيز(١٦١/٢)،"تفسـير القرطبي"(١٠٣/٦)،"فتح القدير"(١٨/٢).

(2) أثر ابن عباس أخرجه الطبري (١٠٣/٥) وابن أبي حاتم"(٩٦١/٣).

(3) "تفسير ابن أبي حاتم"(٩٦١/٣)، وانظر: "الأوسط"لابن المنذر(١١٤/١)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٧٥/١)، "النكت والعيون" (٤٩١/١)، "الاستذكار"لابن عبد البر(٢٥٣/١)، "المموع"(٣٧/٢) .

و ـذا قال سفيان الثوري وأبو حنيفة والأوزاعي وأكثر أهل العـراق وطائفـة مـن أهـل الحجاز[1].

واختاره الطبري وأبو بكر الجصاص وأبو السعود[2].

واستدل من ذهب إلى هذا التأويل:

- أن الله جل شأنه ذكر حكم المحدث حدثاً أصغر والمحدث حدثاً أكبر، وأنه يجب عليه استعمال الماء، ثم ذكر حكم المحدث بنوعيه إذا عدم الماء، فذكر من أتى من الغائط، وهو المحدث حدثا أصغر، ثم ذكر من لامس المرأة، فكان حمله على المحدث حـدثا أصغر أولى لتعم الآية الحدث بنوعيه[3].

القول الثاني: المراد الملامسة بالبشرة.

وهذا معناه: أن مس المرأة ينقض الوضوء.

قال الإمام البغوي:

"فذهب جماعةٌ إلى أنه إذا أفضى الرجل بشيء من بدنه إلى شيء من بدن المرأة، ولا حائـل بينهما، ينتقض وضوءهما، وهو قول ابن مسعود وابن عمر { وبه قال الزهري والأوزاعي والشافعي ﷺ"[4].

واختاره ابن حزم الظاهري والواحدي والبيضاوي[5].

قال الرازي: "واعلم أن هذا القول أرجح من الأول، وذلك؛ لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى:" أو لمستم النساء" واللمس حقيقته المس باليد، فأما تخصيصه بالجماع، فذاك مجـاز، والأصل حمل الكلام على حقيقته.

---

(1) انظر: "مسائل أحمد بن حنبل" رواية ابنه عبد الله (ص٢٠)، "التمهيد" لابن عبد البر(١٧٢/٢١)، "المبسوط"للسرخسي (٦٧/١)، "المغني"(١٢٤/١).

(2) انظر:"تفسير الطبري"(١٠٥/٥) ، "تفسير أبي السعود"(١٨٠/٢).

(3) انظر هذا الوجه في: "أحكام القرآن" للجصاص(٧/٤)،" التمهيد" لابن عبد البر (١٧٥/٢١).

(4) "تفسير البغوي"(٤٣٣/١)، وانظر: "أحكام القرآن"للشافعي (٤٦/١)، "مختصر المزني"(ص٤)، "المهذب"للشيرازي (٢٣/١)، "تفسير القرطبي" (٢٢٤/٥)، "المجموع"(٣٧/٢)، "تفسير ابن كثير"(٥٠٤/١)، "المجموع"(٣٧/٢).

(5) انظر: "المحلى"(٢٤٥/١)، "الوجيز" للواحدي(٢٦٦/١)، "تفسير البيضاوي"(١٩٤/٢).

وأما القراءة الثانية وهي قوله: "أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ" فهو مفاعلة من اللمس، وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضاً، بل يجب حمله على حقيقته، أيضا لئلا يقع التناقض بين المفهوم من القـراءتين المتواترتين"[١].

لكن يجاب عن هذا:بأن يقال:" إن المجاز إذا كثر استعماله كان أدل على المجاز منـه علـى الحقيقة"[٢].

وأيضاً: أن ثمة صارف صرف المعنى من الحقيقة إلى المجاز، وهو ما ثبت في السنة من أن لمس المرأة غير ناقض للوضوء.

القول الثالث:الجمع بين القولين،فيشمل: الجماع وما دونه من التقبيل واللمس باليد وغيرها، وهو قول مالك، فعلى هذا ينتقض الوضوء باللمس الذي هو دون الجمـاع[٣]، لكنـه – اللمس- مخصوص عندهم بالشهوة.

قال القرطبي:" قلنا: لا نمنع حمل اللفظ على الجماع واللمس، ويفيد الحكمين كما بينا"[٤].

ولعل وجه هذا القول: الجمع بين أدلة القولين السابقين.

الترجيح

الذي يترجح لي هو ما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره من العلماء من أن المراد بالملامسة الجماع وليس مس بشرة المرأة، ويدل على هذا القول –إضافة إلى ما احتج به أربابه-:

- ما جاء في السنة أن النبي ﷺ قبل عائشة، ثم خرج وصلى، ولم يتوضأ[٥].

---

(١) "تفسير الرازي"(١٠/٩١)، وانظر: "سبل السلام"(١/٦٦).

(٢) قاله ابن رشد في :"بداية المجتهد"(١/٢٧).

(٣) نسبه للإمام مالك الكلبي في"التسهيل لعلوم التنزيل"(١/١٤٣) وابن عطية في "المحرر الـوجيز"(٢/٥٨)، وانظـر: "المدونة الكبرى"(١/١٣)، "تفسير القرطبي" (٥/٢٢٣)،"فتح القدير"(١/٤٧٠).

(٤) "تفسير القرطبي" (٥/٢٢٣)، وانظر: "أحكام القرآن"لابن العربي (١/٥٦٤).

(٥) أخرجه أحمد (٦/٢١٠) والترمذي(٨٦) وأبو داود (١٧٩) وابن ماجه (٥٠٢) وابن راهويه(٢/٩٩) والطـبري (٥/١٠٥) والبيهقي (١/١٢٦) من **طريق: حبيب، عن عروة، عن عائشة.**

وقد أعل هذا الحديث بعلتين اثنتين، هما: أن حبيب لم يسمع من عروة، وأن عروة ليس هو عروة بن الزبير بـل هـو عروة المزني، وهو مجهول.

ولأجل هذا ضعفه بعض أهل الحديث: كالبخاري والترمذي ويحيى القطان وغيرهم.

- وكذا ما روته عائشة < قالت: كنت أنام بين يدي رسول الله ﷺ ورجلاي في قبلته، فإذا سجد غمزني، فقبضت رجلي، وإذا قام بسطتهما ثانياً. قالت: والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح[1].
- ودليل آخر: وهو ما روته عائشة < قالت: فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش، فالتمسته، فوقعت يدي على بطن قدميه، وهو في المسجد وهما منصوبتان. الحديث[2].

فهذا نص جلي في أن مس المرأة لا ينقض الوضوء مطلقاً، فلا تحمل عليه الملامسة الواردة في الآية الكريمة.

وأيضاً: أن النقض بالملامسة مما تدعو الحاجة إلى بيانه بياناً شافياً واضحاً، ولم نجد في الكتاب ولا في السنة ما يدل على هذا، فإذا ثبت هذا، لم يكن تأويل الآية بمس بشرة المرأة ممكناً[1].

انظر لذكر هاتين العلتين: "معرفة السنن والآثار"(٢١٦/١)، "مختصر خلافيات البيهقي"(٢٤٩/١)، "العلل المتناهية" (٣٦٣/١) ، "تعليقة على العلل"(٨٠/١).

وقد أجاب الشيخ أحمد شاكر عن هاتين العلتين في تحقيقه لسن الترمذي(١٣٥/١-١٤٢) بما حاصله:

أن عروة هو ابن الزبير، كما جاء مصرحاً به في الروايات، كما هي رواية الإمام أحمد وابن ماجه، وإسنادها صحيح.

وأما الرواية التي فيها ذكر عروة المزني، فقد ضعفها الشيخ من أجل عبد الرحمن بن مغراء، وقد سبق بتضعيف الزيلعي لها في نصب الراية:(٧٢/١).

أما كون حبيب لم يسمع من عروة، فقد رده الشيخ بإثبات ذلك، وأنه سمع من عروة، كما يفهم هذا من نص الإمام أبو داود في سننه، حيث قال أبو داود بعد ذكره تلك العلتين:

"وقد روى حمزة الزيات، عن حبيب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة حديثا صحيحاً".

فهذا يدل على أن أبا داود يرى سماع حبيب من عروة، كما أن حبيب بن أبي ثابت لم يعرف بتدليس، ولقاؤه لعروة في غاية الإمكان، إذ أن حبيبا أدرك من هو أقدم وفاة من عروة، فقد أدرك كثيراً من أصحاب النبي ﷺ وسمع منهم كابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم. قال الإمام ابن عبد البر في :"الاستذكار"(٢٥٧/١):

"وحبيب بن أبي ثابت لا ينكر لقاؤه عروة؛ لروايته عمن هو أكبر من عروة وأجل وأقدم موتاً، وهو إمام من أئمة العلماء الجلة ".

وقد مال الإمام ابن عبد البر إلى تصحيح هذا الحديث، كما قال هذا الإمام الزيلعي في "نصب الراية"(٧٢/١)، ونقله الشيخ أحمد شاكر.

ولم ينفرد حبيب بن أبي ثابت بل توبع، وقد تتبعها الشيخ أحمد شاكر في تحقيقه لسنن الترمذي(١٣٥/١-١٤٢).

(1) أخرجه البخاري (٣٧٥) ومسلم (٥١٢).

(2) أخرجه مسلم (٤٨٦).

وأضعف هذه الأقوال قول من قال: إن الملامسة في الآية لمس البشرة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ :

"فأما تعليق النقض بمجرد اللمس، فهذا خلاف الأصول، وخلاف إجماع الصحابة، وخلاف الآثار، وليس مع قائله نص ولا قياس"[٢].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَاءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴾ (المائدة:٣٢).

وفيها مسألتان:

[٩١] بيان معنى قوله تعالى:"فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا " أي: يعذب كما يعذب قاتل الناس جميعاً"[٣].

الدراسة

تعد هذه اللفظة القرآنية:"فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا " من المواطن التي استشكلها بعض العلماء، وسبب هذا أن عقاب من قتل جمعاً أكثر من عقاب من قتل واحداً[٤]، فذكر المفسرون بسبب هذا الإشكال أقوالاً في معنى الآية، وقد اختار الإمام ابن قتيبة في تفسير قوله

---

(١) انظر:"مجموع فتاوى ابن تيمية"(٢٣٦/٢١).

(٢) "مجموع الفتاوى"(٢٣٣/٢١).

(٣) " تفسير غريب القرآن"(ص١٢٥).

(٤) ذكر سبب هذا الاستشكال جمع من العلماء، انظر: "تفسير القرطبي"(١٤٦/٦)، "أحكام القرآن" لابن العربي (٨٨/٢)، "تفسير الرازي"(١٦٧/١١)، "فتح القدير" (٣٣/٢)،"شفاء العليل"(١٩٥/١).

تعالى:"فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا" إلى أن المراد به العذاب، فمن قتل نفساً عـذب كعذاب قاتل الناس جميعاً، وقد وافق ابن قتيبة على هذا المعنى جمع من العلماء، منهم، مجاهد في رواية[1] وعطاء[2] ومقاتل بن سليمان[3] والطبري والنحاس والسمرقندي[4] واسـتظهره ابن جزي الكلبي، وقال:

"وهذا الوجه هو الأظهر؛ لأن القصد بالآية تعظيم قتل النفس، والتشديد فيه؛ لي جر الناس عنه"[5].

وذهب آخرون من المفسرين إلى أن المراد: "فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا" أن عليه إثم من قتل الناس جميعاً.

وإلى هذا القول ذهب الحسن[6] ومجاهد في رواية[7].

وهذا القول لا يخالف القول السابق، بل هو في معنـاه؛ لأن الفعلـين إذا اسـتويا في الأثم، فالظاهر استواؤهما في العذاب والعقاب.

وفي معنى الآية قول ثالث ذهب إليه ابن زيد[8]، وهو:أنه يجب عليه من القصاص مثل ما لو قتل الناس جميعاً. فمن قتل أنفساً، قتل، وكذا من قتل نفساً واحدة.

والقول الرابع[9]: أن معنى الكلام: ينبغي لجميع الناس أن يعينوا ولي المقتول حتى يقيدوه منه كما لو قتل أولياءهم جميعاً.

ويقرب من هذا القول ما حكاه ابن عطية عن بعضهم:

"وقال قوم: لما كان المؤمنون كلهم يطلبون القاتل، كان كمن قتل الناس جميعاً.

---

(1) أخرجه الطبري(٢٠٢،٢٠١/٦).

(2) عزاه له ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٣٤٠/٢).

(3) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٩٦/١).

(4) انظر:" تفسير الطبري"(٢٠٤/٦)، "معاني القرآن"(٢٩٩/٢)، "تفسير السمرقندي"(٤٠٩/١).

(5) "التسهيل لعلوم الت يل"(١٧٥/١).

(6) عزاه السيوطي في :"الدر المنثور"(٦٥/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(7) أخرجه سعيد بن منصور(١٤٥٣/٤-قسم التفسير) والطبري(٢٠٢/٦).

(8) أخرجه الطبري (٢٠٢/٦).

(9) انظر: "زاد المسير"(٣٤١/٢)، "تفسير القرطبي"(١٤٧/٦)،"تفسير الرازي"(١٦٨/١١).

قال القاضي أبو محمد ﷺ: وهذا قول متداع"[١].

ويقرب منه ما قاله الزجاج[٢]: "فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا" أي: المؤمنون كلهم خصماء القاتل، وقد وترهم وتر من قصد لقتلهم جميعاً.

القول الخامس: أن المعنى: من قتل نبياً أو إماماً عادلاً، فكأنما قتل الناس جميعاً.

وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما[٣].

لكن لفظ الآية عام، وما ذكر خاص، ولا ينبغي تخصيص العام بلا دليل.

ولذا قال ابن عطية:"وهذا قول لا تعطيه الألفاظ"[٤].

وقال العلامة الشنقيطي عن هذا القول:"ولا يخفى بعده عن ظاهر القرآن"[٥].

وبقي في الآية قول سادس، قاله سعيد بن جبير[٦] ويروى نحوه عن ابن عباس[٧]، وقد استظهره ابن كثير وبه قال الشيخ محمد بن عبده[٨]، وهو أن المعنى:

أن من استحل دم مسلم، فكأنما استحل دماء الناس جميعاً. فلما كانت النفوس تتساوى في العصمة، كان من سفك منها واحدة كمن سفكها جميعاً؛ لأنه لا فرق عنده بين نفس ونفس.

الترجيح

الذي يترجح لي في معنى الآية أن يقال: المراد من هذا التشبيه التنفير عن قتل الأنفس، والترهيب من سفكها، وليعرف القاتل خطورة ما سيقدم عليه، وفظاعة ما سيصنع، ثم إنه لا يلزم من التشبيه أن يكون المشبه بمنزلة المشبه به من كل الوجوه، ولعل من الأوجه التي جعل

---

(١) "المحرر الوجيز"(١٨٢/٢).

(٢) في:"معاني القرآن"(١٦٨/٢)، وانظر: "تفسير القرطبي"(١٤٧/٦)،"فتح القدير"(٣٤/٢)،"فتح الباري"(١٩٢/١٢).
الباري"(١٩٢/١٢).

(٣) أخرجه الطبري (٢٠٠/٦).

(٤) "المحرر الوجيز"(١٨٢/٢).

(٥) "أضواء البيان"(٣٩٩/١).

(٦) انظر: "تفسير ابن كثير"(٤٨/٢).

(٧) المصدر السابق.

(٨) انظر: "تفسير ابن كثير"(٤٨/٢)، "تفسير المنار"(٣٤٩/٦). وانظر:"تفسير البيضاوي"(٣١٩/٢).

فيها- والعلم عند الله تعالى- قاتل نفس واحدة كقاتل سائر الناس، ما ذكر في بعض الأقوال السابقة، ليكون مدار التشبيه على أوجه عدة، هي:

- الأول: أن كل واحد منهما عاص لله ورسوله ﷺ مخالف لأمره متعرض لعقوبته.
- الثاني: أن كل واحد منهما قد باء بغضب من الله، ولعنته، واستحقاق الخلود في نار جهنم، وأعدلهم عذاباً عظيماً، وإن تفاوتت درجات العذاب، فهم قد استويا في أصل العذاب لا في وصفه، فليس عذاب من قتل نفساً واحدة، كمن قتل أنفساً كثيرةً، لكنهما اشتركا فيما ذكره الله تبارك وتعالى من العذاب الذي أعده للقاتل، وكل منهما قاتل، وهذا كما أن من قتل عالماً أو أميراً عادلاً ليس كمن قتل رجلاً من آحاد الناس، مع أنهما اشتركا في أصل العذاب.
- الثالث: أنهما اشتركا في هتك حرمة الدماء، والاستخفاف بالنفس البشرية، ولهذا "من قتل نفساً بغير استحقاق، بل لمجرد الفساد في الأرض، ولأخذ ماله، فأنه يجتري على قتل كل من ظفر به، وأمكنه قتله، فهو معاد للنوع الإنساني"[1].
- الرابع: أنهما اشتركا في تجسير الناس على القتل، وتهوين أمر الدماء، ولذلك ما من قاتل يقتل إلا ويكون على ابن آدم القاتل كفل من الإثم كما ورد هذا في الحديث الصحيح[2].
- الخامس: اشتراك الفعلين في القود، فإنه واحد.
- السادس: أنهما اشتركا في إيذاء أهل الإيمان،وإيصال الهم لهم بسبب القتل، فما من مؤمن يصل إليه خبر القتل إلا ويصيبه غماً وهماً، قال العلامة ابن القيم:

"ولك أن تجعل التشبيه في الأذى والغم الواصل إلى المؤمنين بقتل الواحد منهم، فقد جعلهم كلهم خصماءه، وأوصل إليهم من الأذى والغم ما يشبه القتل"[3].

---

(1) قاله ابن القيم في: "الجواب الكافي"(ص١٠٣)، وانظر:"تفسير المنار"(٣٤٩/٦).

(2) أخرجه البخاري (٣١٥٧) ومسلم(١٦٧٧) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، بلفظ:" لا تقتل نفس ظلما إلا كان على على ابن آدم الأول كفل من دمها لأنه أول من سن القتل" .

(3) "شفاء العليل"(١/ص١٩٥

وقد اختار ما ذكرت من أن الآية تشمل وجوهاً جمع من المحققين منـهم ابـن عطيـة والكلبي وابن القيم وأبو السعود والألوسي[1].

[٩٢] المسألة الثانية: بيان معنى إحياء النفس

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَمَنۡ أَحۡيَاهَا " أجر في إحيائها كما يؤجر من"أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا "وإحياؤه إياها: أن يعفو عن الدم إذا وجب له القود"[2].

الدراسة

ذكر الله جل شأنه في الآية الكريمة إحياء النفس مرغباً فيه العباد، ومعلوم أن الإحياء الـذي هو بث الروح في الجسد لا يستطيعه العباد، ولا يمكن أن يطالب العباد بأمر لـيس هـو في

---

(1) "المحرر الوجيز"(١٨٢/٢)،" التسهيل لعلوم التنزيل" (١٧٥/١)، "تفسـير أبي السـعود"(٣٠/٣)، "روح المعـاني" (١١٨/٦)، "شفاء العليل"(١٩٥/١)، "الجواب الكافي"(ص١٠٣).

(2) " تفسير غريب القرآن"(ص١٢٥).

حدود طاقتهم، فالمطلوب شيء آخر، ومن ههنا تعددت عبارات العلماء في بيـان المـراد بالإحياء، ونستطيع حصر أقوالهم في معنى إحياء النفس المذكور في الآية الكريمة في الأقـوال الآتية، وهي:

أولها: ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن المراد بالإحياء العفو عن القود الواجب.

وقد ذهب إليه من العلماء الحسن[1] وابن زيد[2] والفراء[3].

ووجه هذا القول: أن من عفا بعد أن تمكن من القصاص، فقد تسبب في إحيائه، وعلى هذا المعنى كان إدعاء النمرود في قوله:﴿قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُ ﴾(البقرة:٢٥٨).

وثانيها:أن المراد: استنقاذها من الهلكة كالغرق والحرق والجوع والعطش المهلكين.

وهذا مروي عن ابن مسعود[4]ومجاهد[5]واختاره السمرقندي والزجاج والراغب الأصفهاني والزمخشري وابن الجوزي والرازي وابن جزي[6].

القول الثالث: ما روي عن ابن عباس من أن المراد شد عضد نبي أو إمام عادل، فكأنما أحيا الناس جميعاً[7].

القول الرابع: ترك قتل النفس المحرمة والامتناع عن إراقة دمها.

و ذا القول قال ابن عباس[8] ومجاهد في رواية[9]، واختاره الإمـام البخـاري والطـبري والواحدي والسمعاني والسيوطي والسعدي[1] .

([1]) أخرجه الطبري (٢٠٣/٦).

([2]) أخرجه الطبري (٢٠٣/٦).

([3]) في "معاني القرآن"(٣٠٥/١).

([4]) أخرجه الطبري (٢٠١/٦).

([5]) أخرجه الطبري (٢٠٣/٦).

([6]) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٠٩/١)، "معاني القرآن"(١٦٩/٢)، "المفـردات في غريـب القـرآن"(ص١٣٩)، "الكشاف"(٦٦١/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١٤٠/١)، "تفسير الرازي" (١٦٨/١١)،"التسهيل لعلـوم التـ يل"(١/ ١٧٥).

([7]) أخرجه الطبري (٢٠٠/٦).

([8]) أخرجه الطبري (٢٠٢/٦)، وهو في صحيفة علي بن أبي طلحة(ص١٧٦) .

([9]) أخرجه الطبري (٢٠٢/٦)، وانظر:" تفسير مجاهد"(ص١٩٤)".

قال الشيخ ابن سعدي:

"وكذلك من أحيا نفسا أي استبقى أحداً، فلم يقتله مع دعاء نفسه له إلى قتله، فمنعه خوف الله تعالى من قتله، فهذا كأنه أحيا الناس جميعاً؛ لأن ما معه من الخوف يمنعه من قتل من لا يستحق القتل"[٢].

القول الخامس: المراد بالإحياء الزجر عن قتلها ومنع سفك دمها [٣].

القول السادس: أن يعين الولي على استيفاء القصاص؛ لأن في القصاص حياة[٤].

وقد ذكر الإمام أبو بكر الجصاص احتمالاً في معنى الآية، وجعله حكما دلت عليه الآية الكريمة، فقال: " ويحتمل أن يريد بإحيائها أن يقتل القاصد لقتل غيره ظلماً، فيكون محيياً لهذا المقصود بالقتل، ويكون كمن أحيا الناس جميعاً؛ لأن ذلك يردع القاصدين إلى قتل غيرهم عن مثله، فيكون في ذلك حياة لسائر الناس من القاصدين للقتل والمقصودين به"[5].

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السابقة في معنى الآية الكريمة أن يقال أن الآية شاملة لجميع ما ذكر؛ لأن معنى الإحياء شامل لها، فمن عفا عن القصاص، فقد تسبب في إحياء تلك النفس التي كان سـ ل ا القتل لولا أنه عفا، ومن امتنع عن قتل نفس معصومة، فقد تسبب في إحيائها، وكذا من استنقذها من هلكة محققة، فقد أحياها بإذن الله تعالى، فكل ما كان سبباً مباشراً في بقاء النفس البشرية، لم يبعد أن يطلق عليه إحياءً لتلك النفس، وإضافة الفعل إلى السبب ليست بمنكرة في الشرع ولا في العقل. وقد ذهب إلى ما ذكرت من تضمن الآية

---

(١) انظر: "صحيح البخاري"(١٦٨٢/٤)، "تفسير الطبري"(٢٠٤/٦)، "الوجيز" للواحدي(٣١٧/١)، "تفسير السمعاني"(٣٣/٢)،"تفسير الجلالين"(ص١٤٢)، "تفسير السعدي"(ص٢٢٩).

(٢) "تفسير السعدي"(ص٢٢٩).

(٣) انظر: "زاد المسير"(٢٤٣/٢)،"تفسير البيضاوي"(٣١٩/٢)،"تفسير أبي السعود"(٣٠/٣).

(٤) انظر:"أحكام القرآن" للجصاص(٥٠/٤)،"زاد المسير"(٢٤٣/٢).

(5) "أحكام القرآن" للجصاص(٥٠/٤).

للأقوال السالفة أو بعضها بعض أهل العلم كالقرطبي والبيضاوي وأبي السعود والشـوكاني والقاسمي[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة٣٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٩٣] معنى النفي من الأرض الوارد في الآية الكريمة.

---

(1) انظر:"تفسير القـرطبي"(١٤٧/٦)، "تفسـير البيضـاوي"(٣١٩/٢)، "تفسـير أبي السـعود"(٣٠/٣) ،"فـتح القدير"(٣٤/٢)،"تفسير القاسمي"(١١٤/٤).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وقد اختلفوا في نفيه من الأرض، فقال بعضهم: هو أن يقال: من لقيه،فليقتله.

وقال آخر: هو أن يطلب في كل أرض يكون ا.

وقال آخر: هو أن ينفى من بلده.

وقال آخر: هو أن يحبس.

قال أبو محمد: ولا أرى شيئاً من هذه التفاسير أشبه بالنفي في هذا الموضع من الحبس؛ لأنه إذا حبس ومنع من التصرف والتقلب في البلاد، فقد نفي منها كلها، وألجئ إلى مكان واحد"[١].

الدراسة

ذكر الإمام ابن قتيبة ~ في معنى النفي من الأرض أربعة أقوال، هي:

القول الأول: المعنى: أن من لقيه، فليقتله.

فهذا القول لم أجد من ذكره سوى ابن قتيبة ~ .

أما القول الثاني: وهو أن يطلب في كل أرض يكون ا، يعني يبحث عنه في كل أرض؛ ليقام عليه الحد.

قال الشافعي: "ونفيهم: أن يطلبوا، فينفوا من بلد إلى بلد، فإذا ظفر م، أقيم عليهم أي هذه الحدود كان حدهم"[٢].

قال القرطبي: " وقاله الليث بن سعد والزهري أيضاً"[٣].

وهو مذهب ابن عباس[٤] والسدي[٥].

ويقرب من هذا القول- وإن كان يخالفه- ما قاله بعض العلماء من أن المراد: نفيه من بلد إلى بلد بحيث لا يتمكنون من القرار في موضع.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٠٠).

(٢) "أحكام القرآن" للشافعي (ص٣١٥)، وانظر: "معرفة السنن والآثار"(٤٢٧/٦)، "الحاوي الكبير"(٣٥٥/١٣)، "تفسير الرازي" (١٧١/١١)، "تفسير أبي السعود"(٣٢/٣).

(٣) "تفسير القرطبي"(١٥٢/٦)، وانظر:"تفسير الطبري"(٢١٧/٦).

(٤) أخرجه الطبري (٢١٦/٦).

(٥) أخرجه الطبري (٢١٦/٦).

والفرق بينهما واضح؛ فالأول فيه أن الإمام لم يتمكن منهم، فهو يطلبهم في كل بلد علم أنهم فيه، أما الثاني، فالإمام قد تمكن منهم، كما أن القول السابق فيه أن الغاية إقامة ما يجب عليهم من الحد، وأما القول الثاني، فغايته طردهم من البلد إلى بلد آخر، بحيث لا يقرون في بلد.

قال الإمام البغوي:"وهو قول سعيد بن جبير وعمر بن عبد العزيز"[١].

ونسبه بعض أهل العلم إلى الزهري[٢]، وهو قول الحنابلة في الآية الكريمة، واختاره السمرقندي والبيضاوي[٣].

قال العلامة ابن قدامة مبيناً وجه هذا القول:

" ولنا ظاهر الآية، فإن النفي: الطرد والإبعاد، والحبس إمساك، وهما يتنافيان فأما نفيهم إلى غير مكان معين، فلقوله سبحانه :"أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" وهذا يتناول نفيه من جميعها، وما ذكروه يبطل بنفي الزاني، فإنه ينفى إلى مكان يحتمل أن يوجد منه الزنا فيه"[٤].

وهنا قول آخر يشارك القولين السابقين في أن معنى النفي الطرد، وهو ما روي عن ابن عباس أنه قال: "أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ" يقول: أو يهربوا حتى يخرجوا من دار الإسلام إلى دار الحرب[٥].

قال سعيد بن جبير: النفي من دار الإسلام إلى دار الشرك[٦].

وفي هذا القول نظر بين؛ إذ فيه تعريض للمؤمن للردة، ووضعه في مواضع الفتنة، والشريعة لا تأتي بمثل هذا.

أما القول الثالث: وهو أن المراد أن ينفوا من بلدهم إلى بلد آخر.

---

(١) "تفسير البغوي"(٣٣/٢).

(٢) عزاه له السمعاني في تفسيره(٣٤/٢)وعزاه أيضا للشافعي، وعزاه له أيضاً: النحاس في "معاني القرآن"(٣٠٢/٢)، وانظر:"المغني"(١٢٩/٩)لابن قدامة وعزاه للحسن.

(٣) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤١١/١)،"المغني"(١٢٩/٩)، "زاد المسير"(٣٤٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٢٠/٢).

(٤) "المغني"(١٢٩/٩)، وانظر: "شرح الزركشي"(١٤٠/٣)،" المبدع"(١٥١/٩).

(٥) أخرجه الطبري (٢١٧/٦).

(٦) أخرجه الطبري (٢١٧/٦).

قال أبو الزناد[1]: كان النفي قديما إلى دهلك وباضع[2]، وهما من أقصى اليمن[3].
وقد نسب هذا القول لعمر بن عبد العزيز[4]، وسيأتي ذكر مذهب الإمام مالك ~ وأنه يرى هذا إلا أنه زاد عليه سجن المنفي إذا خيف منه.
فهذه أربعة أقوال، كلها تشترك في معنى الطرد والإبعاد.
وأما القول الرابع والذي اختاره ابن قتيبة، وهو أنه يحبس، فهو قول أبي حنيفة وأصحابه، ورواية عن الإمام أحمد واختاره الواحدي وابن العربي[5]، وأكثر أهل اللغة[6].
ووجه هذا القول، قالوا:
إنه عند النظر في الأقوال نجد أن أقر ا هذا القول، فنفيه من جميع الأرض غير ممكن؛ لكونه محالاً، وإخراجه من بلده إلى بلدة أخرى غير جائز؛ لما فيه من الضرر على أهل تلك البلدة؛ والغرض من نفيه دفع شره عن المسلمين، وأما إخراجه إلى دار الكفر، فغير جائز لأن إخراج المسلم إلى دار الكفر تعريض له بالردة، فلم يبق إلا أن يكون المراد الحبس، قالوا: والمحبوس قد يسمى منفياً من الأرض؛ لأنه لا ينتفع بشيء من الدنيا ولذا ا، ولا يرى أحداً من أحبابه، فصار منفياً عن جميع اللذات والشهوات والطيبات، فكان كالمنفي في الحقيقة"[7].

---

(1) أبو الزناد: عبد الله بن ذكوان القرشي، أبو عبد الرحمن المدني، المعروف بأبي الزناد، ثقة فقيه، من الخامسة، مات سنة ثلاثين وقيل بعدها. قاله ابن حجر في :"تقريب التهذيب"[٣٣٠٢].

(2) دهلك: قال الحموي في:"معجم البلدان"(٤٩٢/٢):
"دهلك: بفتح أوله، وسكون ثانيه، ولام مفتوحة، وآخره كاف، اسم أعجمي معرب، ويقال له: دهيك أيضاً، وهي جزيرة في بحر اليمن، وهو مرسى بين بلاد اليمن والحبشة، بلدة ضيقة حرجة حارة، كان بنو أمية إذا سخطوا على أحد نفوه إليها".
باضع: قال الحموي في:"معجم البلدان"(٤٩٢/٢):
"باضع: الضاد معجمة، والعين مهملة، جزيرة في بحر اليمن".

(3) ذكره ابن عطية في: "المحرر الوجيز"(١٨٥/٢)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٤٨٥/٣).

(4) كما في "المحرر الوجيز"لابن عطية(١٨٥/٢).

(5) انظر:"الوجيز" للواحدي"(٣١٨/١)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٩٩/٢) "شرح الزركشي على مختصر الخرقي" (١٤٠/٣)، "البحر الرائق"(٧٣/٥).

(6)كما قاله الرازي في تفسيره (١٧١/١١).

(7) انظر:"أحكام القرآن"للجصاص (٥٩/٤)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٩٩/٢)،"تفسير الرازي"(١٧١/١١).

وجمع جمع من أهل العلم بين القولين الأخيرين- النفي والحبس- منهم الإمام مالك-على تفصيل عنده بين من يخاف جانبه، فيسجن، ومن لا،فلا- والطبري والشنقيطي[1].

وفي هذا القول أخذ بالقول السابق وهو السجن وبقول من قال بنفيه؛لأن معنى النفي الطرد والإبعاد، والمحذور في إخراجه إلى بلد آخر، يخرج عنه بسجنه.

ولذا قال الشنقيطي:

"وهذا أقرب الأقوال؛ لظاهر الآية"[2].

الترجيح

عند النظر في معنى النفي في كلام العرب نجدهم ينصون على أن النفي هو الطرد والإبعاد، يقال: نفيت الرجل وغيره نفياً، إذا طردته، فهو منفي[3].

قال الإمام الطبري:

"وأما معنى النفي في كلام العرب: فهو الطرد، ومن ذلك قول أوس بن حجر:

ينفون عن طرق الكرام كما ينفي المطارق ما يلي الفردا[4] .

ومنه، قيل للدراهم الرديئة وغيرها من كل شيء: النفاية"[5].

وهذا المعنى لا ينطبق على السجن، فالسجن إمساك، لا طرد، ولا يعرف في اللسان العربي كون النفي سجناً، قال ابن حزم:

" وما عرف قط أهل اللغة التي نزل بها القرآن، وخاطبنا بها الله تعالى أن السجن يسمى نفياً، ولا أن النفي يسمى سجناً، بل هما اسمان مختلفان متغايران"[6].

---

(1) انظر: " المحرر الوجيز"(١٨٥/٢)، "تفسير الثعالبي"(٤٦٠/١)، "تفسير القرطبي"(١٥٢/٦)، "أضواء البيان"(٣٩٦/١).

(2) "أضواء البيان"(٣٩٦/١).

(3) انظر:"العين"(٣٧٥/٨)،" تهذيب اللغة"(٣٤١/١٥)،"لسان العرب"(٣٣٧/١٥).

(4) نسبه الثعلبي أيضاً في تفسيره (٥٧/٤) إلى أوس بن حجر، ولم أجده في كتب العربية.

(5) "تفسير الطبري"(٢١٩/٦)، وانظر هذا المعنى في اللسان العربي في:"العين"(٣٧٥/٨)، " تهذيب اللغة"(٣٤١/١٥)، "شرح صحيح البخاري" لابن بطال (٤٢١/٨)، "المحلى"(١٨٢/١١)، "لسان العرب"(٣٣٧/١٥).

(6) "المحلى"(١٨٢/١١).

إنما ينطبق على ما قيل من طرده وإبعاده من بلده، ونجد في الإبعاد ثلاثة أقوال -قد سبق ذكرها-:

أما قول من قال: المراد طرده وإبعاده بحيث لا يأوي إلى بلد، كما هو قول الحنابلة، فهذا يلزم منه إلزام الإمام بمتابعتهم ومطاردتهم من بلد إلى بلد، وهذا فيه من إلحاق المشقة بالإمام ما فيه. وأما قول من قال: هو طردهم من بلد إلى آخر، حتى يتمكن الإمام من الإمساك بهم وإقامة الحد الواجب عليهم، فقول مردود؛ لأن النفي من الأرض هو من الحد الواجب إقامته على قطاع الطريق وذلك بعد القدرة عليهم لا قبلها، فإذا قدر الإمام عليهم وتمكن، أقامه على من يجب عليه النفي منهم. كما أن في هذا القول إلغاء للنفي من الأرض بعد القدرة عليهم.

وبقي القول الأخير، وهو قول من فسر النفي بالطرد من بلده، أقربها؛ إذ هو موافق للمعنى مع خلوه مما ينكر. فإن قيل: إن في تركه في البلد الآخر مضرة على أهل تلك البلدة؟!

قلنا: إن خيف منه، نظر السلطان في أمره، فإن رأى أن شره لا يدرأ إلا بالسجن، كان له ذلك، وإلا، فالأصل عدم سجنه، وهذا هو مذهب الإمام مالك. قال ابن عطية:

"وهو الراجح؛ لأن نفيه من أرض النازلة أو الإسلام، هو نص الآية، وسجنه بعد بحسب الخوف منه، فإذا تاب وفهم حاله، سرح"[1].

---

(1) " المحرر الوجيز"(١٨٥/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ (المائدة:٤٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٩٤] بيان المراد بالمهيمن.

قال الإمام ابن قتيبة:

"وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ" أي: أميناً عليه"(١).

الدراسة

وصف الله جل وعلا كتابه العزيز بأوصاف شريفة ونعوت كريمة، منها كونه على الكتب السابقة له مهيمناً، وقد تباينت عبارات أهل العلم في بيان هذا الوصف الكريم على أربعة أقوال، هي كالآتي:

القول الأول: ما اختاره الإمام ابن قتيبة، من أن المهيمن، بمعنى الأمين، ومن معنى كونه أميناً أنه ينقل إلينا ما في الكتب المتقدمة على حقيقته من غير تحريف ولا زيادة ولا نقصان؛ لأن الأمين على الشيء مصدق عليه(٢).

وقد قال بما قال به ابن قتيبة ابن عباس في رواية(٣) ومجاهد(١) وابن جريج(٢).

---

(١) " تفسير غريب القرآن"(ص١٢٦)وانظر: "غريب الحديث" لابن قتيبة(٧٢٩/٣).

(٢) قاله بمعناه الجصاص في" أحكام القرآن"(٩٧/٤).

(٣) أخرجه الطبري(٢٦٦/٦) وابن أبي حاتم (١١٥٠/٤).

قال الأزهري:"وقال المبرد: مهيمن، معناه: مؤيمن، إلا أن الهاء مبدلة من الهمـزة، والأصـل مؤيمناً عليه، كما قالوا: هياك وإياك، وهرقت الماء، وأصله: أرقت، قلت: وهذا على قيـاس العربية صحيح إن شاء الله تعالى مع ما جاء في التفسير أنه بمعنى الأمين"[3].

وقد أنكر هذا القول على المبرد ومن وافقه في أن أصل مهيمن مؤيمن، قال ابن حجر: "وقال ابن قتيبة[4] وتبعه جماعة: مهيمناً: مفيعل من أيمن، قلبت همزته هاء، وقد أنكر ذلـك ثعلب، فبالغ حتى نسب قائله إلى الكفر؛ لأن المهيمن من الأسماء الحسني، وأسماء الله تعالى لا تصغر، والحق أنه أصل بنفسه، ليس مبدلا من شيء"[5].

القول الثاني: أنه المصدق على ما أخبر عن الكتب.

وبه قال ابن زيد[6]. قال ابن الجوزي وابن حيان:"وهو قريب من القول الأول"[7].

لكن يشكل على هذا، أن الله قبل هذا الوصف، قد وصف كتابه بكونه مصدقاً لما قبله من الكتب، فيكون الوصف بكونه مهيمناً مكرراً على هذا القول، ولا شك أن حمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التوكيد، كما أن الوصف بكون القرآن مهيمناً قد عطف على كونه مصدقاً، والأصل في العطف عند أهل العلم أنه يقتضي المغايرة.

القول الثالث: أنه الشاهد.

وبه قال ابن عباس[8] وقتادة[9] والسدي[10] ومقاتل بن سليمان[1].

---

(1) انظر:"تفسير مجاهد"(ص198).

(2) أخرجه الطبري (266/6).

(3) "ـذيب اللغة"(176/6)، ومثل هذا القول قال الزجاج في: "معاني القرآن"(180/2)، وانظر: "معـاني القـرآن" للنحاس (318/2)، "تفسير الرازي"(11/12)، "تفسير القرطبي"(210/6)، "روح المعاني"(152/6)،" لسان العرب"(436/13).

(4) لم أجد هذا عن ابن قتيبة،فلعله في بعض الكتب المفقودة.

(5) "فتح الباري"(269/8).

(6)أخرجه الطبري (267/6).

(7) "زاد المسير"(371/2)، "البحر المحيط"(512/3).

(8) أخرجه الطبري (266/6).

(9) أخرجه الصنعاني في تفسيره (190/1).

(10) أخرجه الطبري (266/6).

واختاره السمرقندي والسيوطي[٢]، وعزاه الخطابي[٣] للأكثرين من أهل التفسير.
وهذا القول قريب من القول الأول، ولما فسر ابن قتيبة المهيمن بما نقلناه عنه،ذكر هذا القوا، ثم قال:
"وهما متقاربان"[٤].
وهذا التقارب بين المعنيين لأن "الشاهد أمين فيها شهد به، فهذا التأويل موافق لما جـاء في التفسير من أنه الأمين"[٥].
القول الرابع: أنه الرقيب.
و ـذا القول قال الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود[٦].
قال الزمخشري: "رقيباً على سائر الكتب؛ لأنه يشهد لها بالصحة والثبات"[٧].
وهذا كما ترى قريب من المعنى الأول.

الترجيح
الذي يترجح أن هذه الأقوال جميعها حق وأنه لا تضاد بينها، بل هي متقاربة في المعنى، كما قال هذا غير واحد من العلماء، فاللفظ يفسر ـا جميعها، قال ابن كثير:
"وهذه الأقوال كلها متقاربة المعنى، فإن اسم المهيمن يتضمن هذا كله، فهو أمين وشـاهد وحاكم على كل كتاب قبله، جعل الله هذا الكتاب العظيم الذي أنزله آخر الكتب وخاتمها

---

(١) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٠٤/١).
(٢) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤١٩/١)، "تفسير الجلالين"(ص١٤٦).
(٣) في:"غريب الحديث"(٢٠١/٢).
(٤) "غريب الحديث"لابن قتيبة(٧٢٩/٣).
(٥) قاله ابن سيدة في: "المخصص"(٢٢٩/٥).
(٦) انظر:"الكشاف"(٦٧٣/١)، "تفسير البيضاوي"(٣٣١/٢)، "تفسير أبي السعود"(٤٥/٣)،"فتح القدير"(٤٧/٢).
(٧)"الكشاف"(٦٧٣/١).

وأشملها وأعظمها وأكملها، حيث جمع فيه محاسن ما قبله من الكمالات ما ليس في غـيره، فلهذا جعله شاهدا وأمينا وحاكما عليها كلها"[1].

ويوضح الشيخ محمد رشيد رضا كونه مهيمنا، فيقول:

"وأما قوله: "وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِ" أي على جنس الكتاب الإلهي، فمعناه: أنه رقيب عليها وشهيد بما بينه من حقيقة حالها في أصل إنزالها، وما كان من شأن من خوطبوا ا من نسيان حـظ عظيم منها وإضاعته، وتحريف كثير مما بقي منها وتأويله، والإعراض عن الحكم والعمل ا، فهو يحكم عليها؛لأنه جاء بعدها"[2].

---

(1) "تفسير ابن كثير"(٦٦/٢)، وانظر:"تفسير البغوي"(٤٣/٢)، "تفسير السمعاني"(٤٣/٢)، "الإنصـاف في مسـائل الخلاف"لابن الأنباري (٢١٦/١)، "فتح القدير"(٤٨/٢)، "تفسير القاسمي"(١٥٦/٤)، "الجواب الصحيح"(٤٢٨/٢).

(2) "تفسير المنار"(٤١١/٦).

قَالَ تَعَالَى:﴿ فَتَرَى ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يُسَٰرِعُونَ فِيهِمۡ يَقُولُونَ نَخۡشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٞۚ فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ فَيُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَآ أَسَرُّواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ نَٰدِمِينَ ﴾ (المائدة:٥٢).

وفيها مسألتان اثنتان، وهما:

[٩٥] بيان المراد بالفتح الوارد في الآية الكريمة.

[٩٦] معنى قوله سبحانه:"أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ".

قال ابن قتيبة ~ :

"يُسَٰرِعُونَ فِيهِمۡ "أي: في رضاهم، "يَقُولُونَ نَخۡشَىٰٓ أَن تُصِيبَنَا دَآئِرَةٞۚ" أي يدور علينا الدهر بمكروه-يعنون الجدب، فلا يبايعوننا، ونمتار منهم، فلا يميروننا، فقال: "فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ" أي بالفرج، ويقال: فتح مكة "أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ" يعني الخصب"[1].

الدراسة

في كلام ابن قتيبة السابق مسألتان اثنتان سيدور حولهما الحديث بمشيئة الله تعالى.

أما أول المسألتين،وهي: بيان المراد بالفتح الوارد في الآية الكريمة.

فقد اختلف أهل العلم في المراد بالفتح على أربعة أقوال:

القول الأول: المراد به الفَرج.

([1]) " تفسير غريب القرآن"(ص١٢٦).

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، ولم أر من وافق ابن قتيبة على هذا التفسير، وكأن ابن قتيبة ~ يرى أن هذه الآية نزلت في حال ضيق من أهل الإسلام، ففسر الفتح بالفرج؛ لأن الضـيق يناسبه الفرج. والفرج عام يشمل: قوة المسلمين وكثرة فتوحا م ونصرهم على أعـدائهم، وغير ذلك.

القول الثاني: المراد بالفتح: فتح مكة.

قاله ابن عباس[١] والسدي[٢].

وقد سمى الله تعالى فتح مكة فتحاً، كما في قوله تعالى:﴿ إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ﴾ (النصر:١).

القول الثالث:المراد: فتح قرى اليهود.

قاله الضحاك [٣].

ووجه هذا القول: أن الآيات جاءت في النهي عن موالاة اليهود والنصارى، ثم ذكرت حال المنافقين في موالا م، فناسب أن يفسر الفتح بفتح أهل الإيمان قرى اليهود، وحينئـذ ينـدم المنافقون على فعلهم المشين.

القول الرابع: المراد نصر النبي ﷺ على من خالفه.

قاله قتادة[٤] ، واختاره جمع من أهل العلم، منهم السمرقندي والزجاج وابن عطية والكلـبي والبيضاوي والنسفي والخازن والسيوطي والرازي والشوكاني[5] .

قال الشوكاني:

"والفتح ظهور النبي ﷺ على الكافرين، ومنه ما وقع من قتل مقاتلة بـني قريظـة، وسـبي ذراريهم وإجلاء بني النضير"[١].

([١])عزاه له ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٣٧٩/٢).

([٢]) أخرجه الطبري (٢٨٠/٦) وابن أبي حاتم (١١٥٨/٤).

([٣]) عزاه له ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٣٧٩/٢).

([٤]) أخرجه الطبري (٢٨٠/٦) وابن أبي حاتم (١١٥٨/٤).

([5]) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٢١/١)، "معاني القرآن"للزجاج(١٨١/٢)، "المحرر الوجيز" (٢٠٥/٢)، "التسـهيل لعلوم التـ يل"(١٨٠/١)، "تفسير الرازي"(١٦/١٢)،"تفسير البيضاوي" (٣٣٥/٢)، "تفسير الخازن"(٦٣/٢)، "تفسير الجلالين"(ص١٤٦)، "تفسير النسفي"(٢٨٧/١)،"فتح القدير"(٥٠/٢).

أما المسألة الثانية في كلامه ~ ، وهي: معنى قوله سبحانه:"أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ ".

فقد اختلف أهل العلم في معنى الأمر الذي توعد به الله جل شأنه أهـل النفـاق، وكـان خلافهم على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: المراد به الخصب.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة ~ والسر في اختيار ابن قتيبة لهذا المعنى أنه اختار في معنى الدائرة التي يخافها أهل النفاق، اختار أ ا الجدب، فيكون تفسير الأمر -الذي يأتي به الله من عنده، ويندم لأجله أهل النفاق على صنيعهم مع أهل الكتاب- بالخصب- الذي هو ضد الجدب- مناسباً.

ولم أجد من وافق ابن قتيبة على تفسيره هذا ذا اللفظ سوى السـمرقندي[٢]، وإن كـان يوجد من يوافقه من جهة المعنى، كما سيأتي ذكره إن شاء الله تعالى.

القول الثاني: إجلاء بني النضير، وأخذ أموالهم، وقتل قريظة، وسبي ذراريهم.

واختار هذا القول البيضاوي وأبو السعود[٣].

وبعض من ذهب إلى هذا القول كالبيضاوي كان قد ذهب في تفسير الفتح إلى أنه إعـلاء الدين، وهذا ليس من باب التكرار، لأن إعلاء الكلمة أعم وأوسع من النصر على اليهود.

القول الثالث: هو الجزية.

وإليه ذهب السدي[٤].

القول الرابع: أن يؤمر النبي ﷺ بإظهار أمر المنافقين وقتلهم.

اختاره الزجاج والواحدي والسيوطي والنسفي[٥].

---

(١)"فتح القدير"(٥٠/٢).

(٢)انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٢١/١)، وقد رأيت الإمام القرطبي في تفسيره(٢١٨/٦) قد ذكر هـذا القـول، ولم ينسبه لأحد، وكذا فعل الشوكاني في "فتح القدير" (٥٠/٢).

(٣) انظر:"تفسير البيضاوي"(٣٣٥/٢)، "تفسير أبي السعود"(٤٩/٣).

(٤) أخرجه الطبري (٢٨٠/٦) وابن أبي حاتم(١١٥٩/٤).

(٥) انظر:"تفسير الواحدي"(٣٢٤/١)، "معاني القرآن" للزجاج(١٨١/٢)،"تفسـير الجلالـين"(ص١٤٦) "تفسـير النسفي"(٢٨٧/١).

القول الخامس: أن الأمر المذكور في الآية الكريمة شامل لكل ما ذكر ولغيره مما هو من أمر الله جل شأنه، وبه تحصل للمنافقين الندامة على مشين فعلهم، وقبيح صنيعهم، وذلك كالخصب والغنى لأهل الإسلام، أو فضح أهل النفاق، أو الأمراض المهلكة لأعداء الدين من اليهود وغيرهم.

وإلى هذا المذهب في معنى الآية ذهب جمع من أهل التحقيق منهم الطبري وابن عطية والرازي والشوكاني[1].

الترجيح

الظاهر من عبارات أهل العلم في تفسير الفتح أنه لا تباين بينها، بل هي متحدة، وإن كان بعضها أدل على المقصود من بعض، وبعضها أعم من بعض، ففتح مكة، وفتح قرى اليهود، أو إجلاء يهود بني النضير، كلها داخلة في قول من قال: المراد نصرة النبي ﷺ، وإظهار دينه، وإعلاء كلمته.

وتفسير ابن قتيبة للفتح بالفرج أعم التفاسير؛ لأنه يشمل فتح مكة وقرى اليهود وإظهار دينه، ويشمل ما هو أعم من ذلك، كالغنى وكثرة المال، وغير ذلك، لكن التعبير بالفصل والقضاء والنصرة هو المناسب لمعنى الفتح، قال الإمام الطبري:

"والفتح في كلام العرب، هو: القضاء، كما قال قتادة، ومنه قول الله تعالى:﴿ رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ ﴾ (الأعراف:٨٩)"[2].

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(٢٨٠/٦)، "المحرر الوجيز"(٢٠٥/٢)، "تفسير الرازي"(١٦/١٢)، "فتح القدير"(٥٠/٢).

(2) "تفسير الطبري"(٢٨٠/٦).

والذي يترجح لي من كلام أهل العلم في تفسير الأمر من الله هو ما ذهب إليه الطبري وغيره من أن الأمر شامل لكل ما ذكر من الأقاويل وما لم يذكر مما يحصل به إغاضـة أعـداء الله المنافقين، وندمهم على مسارعتهم في تولي اليهود، وهو من فتح الله تعالى على أهل الإسلام.

فإن قيل: لما كان الأمر من الفتح، والفتح هو من أمر الله جل شأنه فلما عطف أحدهما على الآخر؟

قيل: إن الأمر من الله هو أمر يأتي به الله سبحانه لا دخل للإنسان فيه ولا تسبب له بكونه، كالفقر أو الأمراض والبلايا التي تـ ل باليهود، أو غنى أهل الإسلام، وخصب ديارهم وكثرة المؤنة مما ينتج عنه استياء المنافقين، وندمهم، أما الفتح فقد يكون لأهل الإسلام تسبب، وإن كان هو من أمر الله تعالى، و ـذا الجواب أجاب الإمام ابن عطية والرازي[1].

قَالَ تَعَـالَىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ (المائدة:٦٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٩٧] بيان معنى قوله تعالى:"وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) انظر: "المحرر الوجيز"(٢٠٥/٢)، "تفسير الرازي"(١٦/١٢).

"سألت عن قول الله جل وعز:﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾: وقلت: ليس في هذا الكلام فائدة، وإنما هو بمنزلة قولك في الكلام: يا فلان كل هذا الطعام، وإن لم تفعل فما أكلته؟

والذي عندي في هذا: أن فيه مضمراً يبينه ما بعده، وهو أن رسول الله كان يتوقي بعض التوقي، ويستخفي ببعض ما يؤمر به على نحو ما كان عليه قبل الهجرة، فلما فتح الله عليه مكة، وأفشى الإسلام أمره أن يبلغ ما أرسل به مجاهراً به غير متوق ولا هائب ولا متألف، وقيل له: إن أنت لم تفعل ذلك على هذا الوجه لم تكن مبلغاً لرسالات ربك، ويشهد لهذا قوله بعد: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾ أي: يمنعك منهم، ومثل هذه الآية: قوله: ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ (الحجر:٩٤)"[١].

الدراسة

نرى إمامنا في هذا النص يجيب اعتراضاً لبعضهم،وسؤالاً عن قوله جل شأنه: ﴿وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ إذ أن من المعلوم أن الشرط والجواب لابد من تغايرهما، وهنا نجدهما -في الظاهر- واحداً، وحينئذ، توجه سؤال لابن قتيبة عن الفائدة في مثل هذا الخطاب؟

فأجاب ~ بأن المراد بقوله:"وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ" التبليغ على صفة معينة، وهو الجهر وعدم الخوف، فإن لم يكن التبليغ على هذه الصفة، فما بلغ، وحاشاه صلوات ربي وسلامه عليه، فالمراد التبليغ على صفة معينة، وليس التبليغ ذاته[٢].

وهذا القول نسبه النحاس إلى أكثر أهل اللغة[٣].

---

(١) "المسائل والأجوبة"(ص٢٢٢).

(٢) وقد ذكر الإمام البغوي في تفسيره (٥٢/٢) وكذا القرطبي في تفسيره(٢٤٢/٦) هذا القول ولم ينسباه لأحد.

(٣) في "معاني القرآن"(٣٣٨/٢).

وفي الآية معنى آخر قريب من المعنى السابق، قد اختاره جمع كثير من العلماء[1]، وهذا المعنى هو أنه جل شأنه أمر نبيه الكريم ﷺ بأن يبلغ جميع ما أنزل إليه من ربه، فإن بلـغ بعضـه وكتم بعضاً، فما بلغ الجميع؛ قالوا:" لأن كتمان بعضها يضيع ما أدي منها، كترك بعـض أركان الصلاة، فإن غرض الدعوة ينتقض به، أو فكأنك ما بلغت شيئاً منها، كقولـه : ﴿ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (المائدة:٣٢) من حيث أن كتمان البعض والكل سواء في الشناعة واستجلاب العقاب"[2].

قال ابن عباس: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ يعني: إن كتمت آية مما أنزل إليك من ربك لم تبلغ رسالته[3].

يقول الإمام مجاهد: لما نزلت:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾ قال: يـارب، كيف أصنع، وأنا وحدي يجتمعون علي؛ فـ لت: ﴿وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [4].

وقد ضعف الرازي هذا الوجه، قائلاً:" لأن من أتى بالبعض، وترك البعض، لو قيل: إنه ترك الكل، لكان كذباً، ولو قيل أيضاً: إن مقدار الجرم في ترك البعض، مثل مقدار الجرم في ترك الكل، فهو أيضاً محال ممتنع، فسقط هذا الجواب"[5].

وتعقبه ابن حيان، فقال:

"وما ضعف به جواب الجمهور لا يضعف به؛ لأنه قال: فإن قيل: إنه ترك الكـل لكـان كاذباً، ولم يقولوا ذلك، إنما قالوا: إن بعضها ليس أولى بالأداء من بعـض، فـإن لم تـؤد

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(٣٠٧/٦)، "المحرر الوجيز"(٢١٨/٢)، "تفسير البغـوي"(٥٢/٢)،"تفسـير الواحـدي"(٣٢٨/١)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٨٣/١)، "تفسير القرطبي"(٢٤٢/٦)،"الكشاف"(٦٩٢/١)، "تفسير البيضاوي"(٣٤٨/٢)،"تفسير أبي السعود"(٦١/٣)، "فتح القدير"(٥٩/٢)، "روح المعاني" (١٨٩/٦)، "التحرير والتنوير"().

(2) قاله البيضاوي في تفسيره (٣٤٨/٢) وانظر: "تفسير الطبري"(٣٠٧/٦)، "تفسـير البغـوي"(٥٢/٢)،"الـوجيز" للواحدي (٣٢٨/١)، "الكشاف"(٦٩٢/١)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٨٣/١)، "تفسير أبي السعود"(٦١/٣)،"روح المعاني" (١٨٩/٦).

(3) أخرجه الطبري (٣٠٧/٦).

(4) أخرجه الطبري (٣٠٧/٦)، وانظر:"تفسير الثوري" (ص١٠٤).

(5)"تفسير الرازي"(٤٢/١٢).

بعضها، فكأنك أغفلت أداها جميعاً، كما أن من لم يؤمن ببعضها، كان كمن لا يؤمن بكلها، لأداء كل منها بما يدلي به غيرها، وكونها لذلك في حكم شيء واحد، والشيء الواحد لا يكون مبلغاً غير مبلغ، مؤمناً به غير مؤمن، فصار ذلك التبليغ للبعض غير معتد به، وأما ما ذكر من أن مقدار الجرم في ترك البعض مثل الجرم في ترك الكل محال ممتنع، فلا استحالة فيه، ولله تعالى أن يرتب على الذنب اليسير العذاب العظيم، وله تعالى أن يعفو عن الذنب العظيم، ويؤاخذ بالذنب الحقير:﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٣)"[١].

واختار بعض أهل العلم الجمع بين الوجهين، كالزمخشري[٢].

وفي الآية معنى آخر نزعه الإمام الرازي ووافقه عليه الشيخ محمد عبده، قال الرازي[٣]:

"والأصح عندي أن يقال: إن هذا خرج على قانون قوله : أنا أبو النجم وشعري شعري.

ومعناه: أن شعري قد بلغ في الكمال والفصاحة إلى حيث متى قيل فيه: إنه شعري، فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزاد عليها، فهذا الكلام يفيد المبالغة التامة من هذا الوجه، فكذا ههنا، فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته، يعني أنه لا يمكن أن يوصف ترك التبليغ بتهديد أعظم من أنه ترك التبليغ، فكان ذلك تنبيهاً على غاية التهديد والوعيد، والله أعلم".

<u>الترجيح</u>

الذي يترجح لي صحة تلك الأوجه جميعها؛ إذ لا تعارض بينها، وسائرها يحل الإشكال الوارد. والعلم عند الله تعالى[٤].

---

(١) "البحر المحيط"(٥٣٩/٣) وانظر:"تفسير المنار"(٤٦٨/٦).

(٢) "الكشاف"(٦٩١/١).

(٣) "تفسير الرازي"(٤٢/١٢)، وانظر:"تفسير المنار"(٤٦٨/٦).

(٤) قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ في "مجموع الفتاوى"(١٥٥/٥) معلقاً على الآية الكريمة:

"ومعلوم أنه قد بلغ الرسالة كما أمر، ولم يكتم منها شيئاً، فإن كتمان ما أنزله الله إليه يناقض موجب الرسالة، كما أن الكذب يناقض موجب الرسالة، ومن المعلوم من دين المسلمين أنه معصوم من الكتمان لشيء من الرسالة، كما أنه معصوم من الكذب فيها، والأمة تشهد له بأنه بلغ الرسالة، كما أمره الله، وبين ما أنزل إليه من ربه، وقد أخبر الله بأنه قد أكمل الدين وإنما كمل بما بلغه، إذ الدين لم يعرف إلا بتبليغه، فعلم أنه بلغ جميع الدين الذي شرعه الله لعباده".

﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ۚ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (المائدة:٩٧).

---

[٩٨] بيان معنى قوله: ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وقـولهم: أيـن قولـه:" ﴿ جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَٱلْهَدْىَ وَٱلْقَلَٰٓئِدَ ﴾ من قولـه: ﴿ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ؟

وتأويل هذا: أن أهل الجاهلية كانوا يتغاورون[١] ويسفكون الدماء بغير حقها، ويأخـذون الأموال بغير حلها، ويخيفون السبل، ويطلب الرجل منهم الثأر، فيقتل غير قاتله، ويصـيب غير الجاني عليه، ولا يبالي من كان بعد أن يراه كفأ لوليه، ويسميه الثأر المنيم، وربما قتـل أحدهم حميمه بحميمه... فجعل الله الكعبة البيت الحرام وما حولها من الحرم، والشهر الحرام والهدي والقلائد قواما للناس، أي: أمنا لهم؛ فكان الرجل إذا خاف على نفسه لجأ إلى الحرم، فأمن.

فليس في الآية أن النبي ﷺ لم يبلغ الدين، فأمر بالبلاغ،وإنما المراد بأمره بالإبلاغ مواصلة الإبلاغ، وتثبيت جنانه ﷺ على هذا الأمر، وهو إبلاغ الدين، على حد قوله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ ﴾ (الحديد:٢٨).

وانظر ما قاله ابن عاشور في "التحرير والتنوير"(٢٥٥/٦)..

وهذا خارج عن موضوع مسألتنا،لكن أحببنا دفع ما قد يرد.

(١) تغاوروا: أغار بعضهم على بعض.

انظر:"القاموس المحيط"(٥٨٢/١)، "المعجم الوسيط"(٦٦٥/٢)، "تاج العروس"(٢٨٢/١٣).

وإذا دخل الشهر الحرام تقسمتهم الرحل، وتوزعتهم النجع، وانبسطوا في متاجرهم، وأمنوا على أموالهم وأنفسهم.

وإذا أهدى الرجل منهم هدياً، أو قلد بعيره من لحاء شجر الحرم، أمن كيف تصرف، وحيث سلك.

ولو ترك الناس على جاهليتهم وتغاروهم في كل موضع وكل شهر، لفسدت الأرض، وفني الناس، وبطلت المتاجر، ففعل الله ذلك لعلمه بما فيه من صلاح شئونهم، وليعلموا أنه كما علم ما فيه من الخير لهم، أنه يعلم ما السماوات وما في الأرض من مصالح العباد ومرافقهم، وأنه بكل شيء عليم"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى جعل الكعبة قياماً للناس، وقياما مصدر، أصله قوام؛ ثم أبدلت الياء واواً؛ لانكسار ما قبلها، وهو ما يستقيم به الأمر ويصلح، وقد ذكر أهل العلم وجوهاً عدة في كون الكعبة سبباً لقوام مصالح الناس، وحاصل تلك الوجوه المذكورة يرجع إلى ما يلي:

الوجه الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن الله جل وعز جعلها مكانا آمناً يأمن فيه الناس، كما قال قتادة: كان الرجل لو جر كل جريرة، ثم لجأ إليها لم يتناول، ولم يقرب، وكان الرجل لو لقي قاتل أبيه في الشهر الحرام لم يعرض له، ولم يقربه[2].

وإليه ذهب ابن عباس في رواية[3]، ومقاتل بن سليمان[4] والسمرقندي[5].

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٧٣-٧٤)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص١٢٨).

(2) أخرجه الطبري (٧٧/٧-٧٨) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٠٢/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر وأبو الشيخ.

(3) أخرجه الطبري (٧٧/٧).

(4) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٢٣/١).

(5) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٤٢/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٤٨/٢)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٥٠٤).

وهذا الوجه ذكره الإمام القرطبي وقد عزاه للعلماء، ولم يذكر وجهاً سواه[1].

وهذا المعنى الذي ذكروه جاء ذكره في قوله سبحانه وتعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ﴾ (العنكبوت:٦٧).

الوجه الثاني: أن المعنى أنها قيام للناس في دينهم، ففيها المناسك المعظمة والمشاعر المقدسة، وفي هذا صلاح دينهم وعمارة قلوبهم وتزكية نفوسهم، وفيه تكفير الخطيئات ورفعة الدرجات.

وبهذا قال ابن عباس[2] وسعيد بن جبير[3] وبنحوه قال الحسن[4].

الوجه الثالث: أن الله تبارك وتعالى جعلها قواماً لمعيشتهم، حيث لم يكن بمكة ضرع ولا زرع، فجعل الله مكة مكاناً تجتمع فيه التجارات، وتجبى إليه الأرزاق من أماكن شتى، فانتفع أهلها من جهة المعيشة[5].

ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الله جل شأنه من منته على أهل مكة حيث قال: ﴿ أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَىْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (القصص:٥٧).

الوجه الرابع: الجمع بين الأوجه الثلاثة السابقة.

وهذا ما ذهب إليه جمع من أهل العلم منهم: أبو عبيدة والبغوي والسمعاني والزمخشري والخازن والسيوطي وابن عادل وأبو السعود والألوسي والشوكاني والسعدي[6].

---

(١) انظر: "تفسير القرطبي" (٣٢٦/٦).

(٢) أخرجه الطبري (٧٧/٧) وابن أبي حاتم (١٢١٤/٤).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٤٤٣/٣) والطبري (٧٧/٧) وابن أبي حاتم (١٢١٤/٤) وعزاه في "الدر المنثور" (٢٠٢/٣) إلى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر وأبو الشيخ.

(٤) أخرجه ابن أبي حاتم (١٢١٤/٤) وعزاه في "الدر المنثور" (٢٠٢/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(٥) ذكره ابن الجوزي وعزاه لبعض المفسرين، وذكره كذلك الرازي.

(٦) انظر: "تفسير البغوي" (٦٨/٢)، "تفسير السمعاني" (٦٩/٢)، "الكشاف" (٧١٤/١)، "تفسير الخازن" (٩٧/٢)، "اللباب في علوم الكتاب" (٥٣٨/٧)، "تفسير أبي السعود" (٨٢/٣)، "تفسير الجلالين" (ص١٥٦)، "روح المعاني" (٣٥/٧)، "فتح القدير" (٧٩/٢)، "تفسير السعدي" (ص٢٤٥).

الوجه الخامس[1]: **أن أهل مكة صاروا بسبب الكعبة أهل الله وخاصته وسادة الخلـق إلى يوم القيامة، وكل أحد يتقرب إليهم ويعظمهم.**

لكن يشكل على هذا الوجه أن الآية عامة وليست خاصة بأهل مكة، فالكعبة قيام للنـاس أجمع، بينما على هذا القول: الآية خاصة بأهل مكة، ولا ينبغي تخصيص العام بدون دليل.

أما ما ذكره الإمام من ارتباط أول الآية بقوله: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ فقد وافقه عليه جل المفسرين[2].

<u>الترجيح</u>

الذي يترجح لي أن اللفظ شامل لجميع ما ذكر، لأن القوام اسم لما تقوم به المصالح وتستقيم ، وما ذكر من الأمن والدين وغير ذلك فيه قوام مصالح العباد، وما أجمل ما قالـه الإمـام الرازي في شمول اللفظ لتلك المعاني المذكورة: "واعلم أنه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه، وذلك؛ لأن قوام المعيشة إما بكثرة المنافع، وإما بدفع المضار، وإما بحصول الجـاه والرياسة، وإما بحصول الدين، فلما كانت الكعبة سبباً لحصول هذه الأقسام الأربعة، وثبت أن قوام المعيشة ليس إلا ذه الأربعة، ثبت أن الكعبة سبب لقوام الناس"[3].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ﴾ (المائدة:١٠٦).

---

(1) ذكره الرازي في تفسيره(٨٣/١٢).

(2) انظـر: "تفسـير الـثعلبي"(١١٣/٤)، "تفسـير البغـوي"(٦٨/٢)، "المحـرر الـوجيز"(٢٤٤/٢)، "تفسـير القرطبي"(٣٢٦/٦)، "تفسير أبي السعود"(٨٢/٣)، " فتح القدير"(٧٩/٢)، "التحريـر والتنـوير"(٥٩/٧)، "تفسـير السعدي"(ص٢٤٥).

(3) "تفسير الرازي"(٨٤/١٢)بتصرف يسير، وانظر:"تفسير الطبري"(٧٧/٧)،"أحكام القرآن" للجصاص (١٤٩/٤).

وفيها ثلاث مسائل، وهي:

[٩٩] بيان المراد بقوله:﴿ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"قد اختلف الناس قديما في تأويل هذه الآية والسبب الذي نزلت فيه، وأنا مخبر مـن تلـك المذاهب والتأويلات، بأشبهها بلفظ الكتاب وأولاها بمعناه.

وأراد الله عز وجل أن يعرفنا كيف نشهد بالوصية عند حضور الموت، قال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ حِينَ ٱلْوَصِيَّةِ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ أي: رجلان عدلان من المسلمين تشهدونهما على الوصية.

وعلم الله سبحانه أن من الناس من يسافر، فيصحبه في سفره أهل الكتاب دون المسـلمين، وينـزل القرية التي لا يسكنها غيرهم، ويحضره الموت، فلا يجد من يشهده مـن المسـلمين، فقال: ﴿ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ أي: من غير ديـنكم. ﴿إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ﴾أي: سافرتم﴿ فَأَصَـٰبَتْكُم مُّصِيبَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾وتم الكلام. فالعدلان من المسلمين للحضر والسـفر خاصة إن أمكن إشهادهما في السفر، والذميان في السفر خاصة إذا لم يوجد غيرها"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى قوله تعالى:﴿ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ على قولين اثنين، هما:

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٧٧-٣٧٨).

القول الأول: أن المراد من غير ملتكم ودينكم، وهؤلاء فسروا قوله تعـالى:" اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ" أي: من أهل ملتكم.

قال القرطبي:"فعلى هذا، تكون شهادة أهل الكتاب على المسلمين جائزة في السفر إذا كانت وصية، وهو الأشبه بسياق الآية مع ما تقرر من الأحاديث، وهو قول ثلاثة مـن الصـحابة الذين شاهدوا التنزيل: أبو موسى الأشعري[1] وعبـد الله بـن قـيس[2] وعبـد الله بـن عباس[3]"[4].

وإلى هذا ذهب الجمهور[5]، منهم: سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وشريح وابن سـيرين والشعبي، والطبري والثعلبي وابن حزم والواحدي والسيوطي والشوكاني والسعدي وهو قول الحنابلة[6].

ويؤيد هذا القول:

- أولاً: سبب النزول: قال ابن عباس رضي الله عنهما: خرج رجل من بني سهم مـع تميم الداري وعدي بن بداء[7] فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم، فلما قـدموا بتركته، فقدوا جاماً من فضة[8] مخوصاً بالذهب، فأحلفهما رسول الله ﷺ، ثم وجد

---

(1) أخرجه أبو داود(٣٦٠٥)، والبيهقي (١٦٥/١٠).

(2) هكذا، ولعله ابن مسعود بدل ابن قيس، وقد نقل عن ابن مسعود هذا القول كما عنـد أبي عبيـد في "الناسـخ والمنسوخ" (ص١٥٧).

(3) أخرجه الطبري (١٠٩/٧).

(4) "تفسير القرطبي"(٣٤٩/٦).

(5) عزاه للجمهور جمع من المفسـرين، انظـر:"الناسـخ والمنسـوخ"لأبي عبيـد(ص١٥٥)، "التسـهيل لعلـوم التنزيل"(١٩١/١)، "تفسير البغوي"(٧٣/٢)، "تفسير الرازي"(٩٥/١٢)،"تفسير ابن كثير"(١١٢/٢).

(6) انظر: "مصنف عبد الرزاق"(٣٦٠/٨)، "الناسخ والمنسوخ" لأبي عبيد(ص١٥٧-وما بعدها)، "شـرح مشـكل الآثار"(٤٦٠/١١) لآثار التابعين، "تفسير الطبري"(١٠٧/٧)، "تفسير الثعلبي"(١١٩/٤)، "المحلى"(٤٠٦/٩)، "تفسير الواحدي"(٣٣٩/١)، "معاني القرآن"للنحاس(٣٧٦/٢)، "المحرر الوجيز"(٢٥١/٢)، "زاد المسير" (٤٤٦/٢)،"تفسـير القرطبي"(٣٤٩/٦)،"تفسير ابن كثير"(١١٢/٢)،"تفسير الجلالين" (ص١٥٨)،"فتح القدير"(٨٦/٢)، "تفسير السعدي" (ص٢٤٧).

(7) وكانا نصرانيين وقت القصة.

(8) الجام : إناء من فضة، عربي صحيح. كذا في "اللسان"(١١٢/١٢).

الجام بمكة، فقالوا: ابتعناه من تميم وعدي بن بداء، فقام رجلان من أوليائه، فحلفـا لشهادتنا أحق من شهاد ما، وأن الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ شَهَـٰدَةُ بَيْنِكُمْ ﴾ رواه البخاري[1].

- ثانياً: النظم القرآني، وبيانه: أنه تعالى ناداهم في أول الآية بوصف الإيمان، فعمم ذا الخطاب جميع المؤمنين، فلما قال بعده: ﴿ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ كان المـراد أو آخران من جميع المؤمنين لا محالة[2].
- ثالثاً: أنه تعالى قال: ﴿ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ وهذا يدل على أن جواز الاستشهاد ذين الآخرين مشروط بكون المُستشهد في السفر، فلـو كان هذان الشاهدان مسلمين، لما كان جواز الاستشهاد ما مشروطاً بالسفر؛ لأن استشهاد المسلم جائز في السفر والحضر.
- رابعاً: الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلاة، وأجمـع المسلمون على أن الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف، فعلمنا أن هذين الشـاهدين ليسا من المسلمين[3].

القول الثاني: أن المراد بـ: ﴿ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ ﴾ من غير عشـيرتكم وقبيلـتكم وهـم مسلمون أيضاً.

وهؤلاء قد فسروا قوله تعالى: ﴿ ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ أي: من عشيرتكم وقبيلـتكم، وهم مسلمون أيضاً، قالوا: "لأ م أعلم بأحوال الميت، وأنصح له، وأقرب إلى تحري ما هو أصلح له"[4].

ومعنى "مخوصاً بذهب" أي: عليه صفائح الذهب مثل خوص النخل. انظر:"النهاية في غريب الأثر"(٨٧/٢).

(١) أخرجه البخاري(٢٦٢٨)، وأبو داود(٣٦٠٦).

(٢) انظر هذا الوجه في: "أحكام القرآن" للجصاص(١٦١/٤)،"تفسير القرطبي"(٣٤٩/٦)،"تفسير الرازي"(٩٥/١٢)، "فتح القدير"(٨٦/٢).

(٣) ذكره الرازي في تفسيره (٩٥/١٢)، وكذا أبو عبيد في "الناسخ والمنسوخ"(ص١٦٤).

(٤) قاله أبو السعود في تفسيره (٨٩/٣)، وانظر: "الكشاف"(٧١٩/١).

وعلى هذا القول؛ تكون الشهادة في أهل الإسلام سفرا وحضراً.

واختار هذا القول: الحسن وعكرمة والزهري والسدي والإمام الشافعي والزمخشري[1]، ولذا فمذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي: أنه لا تقبل شهادة الذمي لأهل الإسلام في الوصية[2].

واحتجوا على قولهم هذا بقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾ (البقرة:٢٨٢) أي من المسلمين، قالوا: وهذه الآية من آخر ما نزل، وكذا قوله:﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة:٢٨٢) وليس الكافر ممن ترضى شهادته، فدل هذا على أن الكافر ليس من أهل الشهادة، فينبغي حمل الآية على ما ذكرنا؛ دفعاً للتناقض بين الآيات الكريمات[3].

الترجيح

الراجح ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن المراد بقوله تعالى:﴿أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ﴾ أي: من غير ملتكم، إذ لا يعرف في الشريعة تعليق حكم على قبيلة دون قبيلة، كما أنه لا ذكر في الآية للقبيلة حتى نفسر الآية به، بينما نجد أن الله تعالى ذكر وصف الإيمان في الآية الكريمة وناداهم به في أول الآية، يقول ابن حزم:

"وأما من قال: من غير قبيلتكم، فقول ظاهر الفساد والبطلان؛ لأنه ليس في أول الآية خطاب لقبيلة دون قبيلة إنما أولها ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ ولا يشك منصف في أن غير الذين آمنوا هم الذين لم يؤمنوا، ولكنها من الحسن[4] زلة عالم لم يتدبرها"[1].

([1]) انظر: "أحكام القرآن"للشافعي(١٤٥/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٣٧٦/٢) ،"تفسير السمعاني"(٧٥/٢)، "تفسير البغوي"(٧٤/٢)، "المحرر الوجيز"(٢٥١/٢)،"الكشاف"(٧١٩/١)، "تفسير الرازي"(٩٦/١٢).

([2]) انظر: "أحكام القرآن"للشافعي(١٤٥/٢)، "مختصر المزني"(ص٣٠٨)، "مختصر اختلاف العلماء"(٣٣٩/٣)، "الحاوي الكبير"(٦١/١٧)،"المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد"للبهوتي (٧٨٤/٢).

([3]) انظر:"تفسير الرازي"(٩٦/١٢).

([4]) يعني الحسن البصري.

وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني، فيقال: لا تعارض بين الآيات التي فيها شرط العدالة في الشهادة، وهذه الآية، فالآيات الأول من قبيل العام، وهذه الآية من قبيل الخـاص، ولا تعارض بين خاص وعام، فشرط العدالة باق، ويستثنى منه جواز إشهاد الكافر في الوصية في حال السفر،إذا لم نجد من المسلمين شاهداً.

[١٠٠] المسألة الثانية: بيان المراد بالصلاة في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ثم قال:﴿ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَوٰةِ ﴾ (المائدة:١٠٦) أراد: تحبسو هما من بعد صلاة العصر إن ارتبتم في شهاد هما وشككتم، وخشيتم أن يكونا قد غيرا، أو بدلا وكتما وخانا. وخص هذا الوقت؛ لأنه قبل وجوب الشمس وأهل الأديان يعظمونه ويـذكرون الله فيـه، ويتوقون الحلف الكاذب وقول الزور، وأهل الكتاب يصلون لطلوع الشمس وغرو ا"[٢].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى الصلاة التي أمر الله بحبس الشاهدين بعدها من أجل القسم علـى أقوال عدة، هي:

أولها: أ ا صلاة العصر.

قال القرطبي :"قاله الأكثر من العلماء"[١].

---

(١) "المحلى" (٩/٤٠٩).

(٢)"تأويل مشكل القرآن"(ص٣٧٧-٣٧٨).

قال البغوي: "هذا قول الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير وقتادة وعامة المفسرين؛ لأن جميع أهل الأديان يعظمون ذلك الوقت ويجتنبون فيه الحلف الكاذب"[٢].

وممن قال به من أصحاب النبي ﷺ: أبو موسى الأشعري[٣] وابن عباس في رواية[٤].

واختاره جمع من المفسرين، منهم: الطبري والواحدي والسمعاني وأبو السعود[٥].

وقد ذكروا من التعليل والاحتجاج من هذا القول ما ذكره ابن قتيبة من أن وقـت العصـر وقت معظم عند أهل الأديان، ولأنه أيضاً وقت اجتماع الناس[٦].

وثمة دليل آخر أبداه ابن جرير ~ مفاده: أن الله تعالى لما عرفها كان هذا دليلاً على أ ـا معروفة عند المخاطبين ا، ومعهودة لديهم[٧]، فدل هذا على أ ا صلاة معينة، وليست جميع الصلوات، كما أ ا ليست صلوات أهل الكتاب؛لأنه عندهم صلوات كثيرة، وصح عن النبي ﷺ إذ لاعن بين العجلانيين لاعن بينهما بعد العصر دون غيرها من الصلوات[٨]،فدل هـذا على أن التي عنيت هي الصلاة التي كان رسول الله ﷺ يتخيرها لاستحلاف من أراد تغليظ اليمين عليه، هذا مع ما عند أهل الكفر بالله من تعظيم ذلك الوقت وذلك لقربه من غروب الشمس[٩].

---

(١) "تفسير القرطبي"(٣٥٣/٦)، قال الشافعي في "أحكام القرآن"(١٥٥/٢):" وقال المفسرون: هي صلاة العصـر"، وانظر: "تفسير السمعاني"(٧٥/٢)،"تفسـير الـرازي" (٩٧/١٢)، "التسـهيل لعلـوم التـ يـل"(١٩١/١)،"فـتح القدير"(٨٧/٢).

(٢) "تفسير البغوي"(٧٤/٢).

(٣) أخرجه الطبري(١١٠/٧)، وعزاه في "الدر"(٢٢٤/٣) إلى عبد الرزاق وأبي عبيد وعبد بن حميـد وابـن المنـذر والطبراني وابن مردويه والحاكم وصححه.

(٤) نسبه ابن كثير إليه.

(٥) انظر:"تفسير الطـبري"(١١١/٧)، "تفسـير الواحـدي"(٣٤٠/١)، "تفسـير السـمعاني"(٧٥/٢)، تفسـير الجلالين"(ص١٥٨)، "تفسير أبي السعود"(٨٩/٣)،

(٦) انظر:"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٩١/١)، "الكشاف"(٧١٩/١).

(٧) بل كانوا في الجاهلية يعظمون وقت العصر، قال الزجاج في:"معاني القرآن"(٢١٦/٢) :"كان النـاس بالحجـاز يحلفون بعد صلاة العصر؛ لأنه وقت اجتماع الناس".

(٨) أخرجه البيهقي(٣٩٨/٧) والروياني في مسنده(٢٢٢/٢) من حديث سنن البيهقي الكبرى ج٧/ص٣٩٨ وهذا منقطع وإنما بلغنا موصولا من جهة محمد بن عمر الواقدي وهو ضعيف

(٩) انظر:"تفسير الطبري"(١١١/٧).

القول الثاني:أ ا صلاة الظهر.

وبه قال الحسن[١].

القول الثالث: المراد:من بعد صلا ما في دينهما.

وبه قال ابن عباس[٢] وإليه ذهب ابن سعدي[٣]؛لأن الشاهدين من أهل الذمة لا يعظمون إلا إلا صلا م، فكان الأولى تعليق الحكم بما يعظمون؛ لكونه أدعى لصدقهما.

القول الرابع: أن المراد بعد أداء أي صلاة كانت، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل[٤].

قال ابن كثير:"والمقصود: أن يقام هذان الشاهدان بعد صلاة اجتمع الناس فيها بحضر م"[٥].

بحضر م"[٥].

الترجيح

لعل الذي يظهر لي رجحانه والعلم عند الله تعالى ما ذهب إليه ابن كثير من أن المراد بعـد صلاة اجتمع الناس فيها، وذلك؛ لأن الله أطلق ولم يقيد، وما ذكروه من التعظـيم لوقـت العصر، فهذا ليس عند جميع الكفار، بل لعل الأغلب لا يعظمه، فيقال: المراد بعـد صـلاة اجتمع فيها أهل الإسلام، فهذا يفيد تعظيم الموقف، وإظهار هيبته، والعلم عند الله تعالى.

---

(١) انظر: "تفسير البغوي"(٧٤/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٥٣/٦).

(٢) أخرجه الطبري(١١١/٧).

(٣) انظر:"تفسير السعدي"(ص٢٤٧).

(٤) انظر هذا القول في: "تفسير الرازي"(٩٨/١٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٧٥/٢)، "روح المعاني"(٤٨/٧).

(٥) "تفسير ابن كثير"(١١٣/٢).

[١٠١] هل الحكم الذي دلت عليه الآية الكريمة حكم منسوخ، أم هو محكم؟

قال الإمام ابن قتيبة:

" وهذا عندي باب من الحكم محكم لم تنسخه آي؛ لأن المائدة من آخر ما نزل، وفيها يقول الله جل ثناؤه:﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ (المائدة:٣) ولا ينسخ بعد الإكمـال، والله أعلم"[١].

الدراسة

(١) المسائل والأجوبة"(ص١٦٧)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص٣٨١).

اختلف في الحكم الذي دلت عليه الآية الكريمة، وهو قبول شهادة الكافرين في الوصية في السفر، هل هو محكم لم ينسخ، أم أنه نسخ. فذهب أكثر العلماء –فيما نقله بعضهم- إلى أنه محكم غير منسوخ[1].

وممن ذهب إلى هذا المذهب من أهل العلم أبو موسى الأشعري وابن مسعود وابن عباس[2] وذهب إليه الإمام سفيان الثوري وأحمد-وهو من مفردات مذهبه- وأبو عبيد[3].

واستدل من ذهب إلى أن هذا الحكم من باب المحكم، بأن النسخ لا يثبت إلا بشرطين اثنين، هما: العلم بتأخر الناسخ عن المنسوخ، وعدم إمكانية الجمع بين الدليلين، وكلاهما منتف ههنا.

قال الإمام القرطبي:

" وما ادعوه من النسخ لا يصح، فإن النسخ لا بد فيه من إثبات الناسخ على وجه يتنافى الجمع بينهما، مع تراخي الناسخ"[4].

أما الأول منهما،-وهو العلم بالتأريخ- فلا نجد دليلاً على تقدم آية المائدة على آية البقرة، بل إن البعض ذهب إلى أن سورة المائدة ليس فيها حكم منسوخ، وذلك لتأخر نزولها، يقول جبير بن نفير:دخلت على عائشة { فقالت لي : ياجبير، هل تقرأ المائدة؟ قلت: نعم، قالت: أما إ ا من آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها من حلال، فاستحلوه، وما وجدتم فيها من حرام، فحرموه[5].

---

(1) نسبه إلى أكثر العلماء ابن قتيبة في:"تأويل مشكل القرآن"(ص٣٨١) وابن جرير في تفسيره-فيما حكاه عنه ابن كثير(١١٢/٢) ولم أجده- و الشوكاني في:"فتح القدير" (٨٦/٢).

(2) وقد سبق في المسألة الأولى من مسائل هذه الآية الكريمة تخريج الوارد عنهم، وانظر:"تفسير القرطبي"(٣٥٠/٦).

(3) انظر:"زاد المسير"(٤٤٦/٢)، "الناسخ والمنسوخ"لأبي عبيد(ص١٦٤)، "المغني"لابن قدامة(١٨٠/١٠)، "المنح الشافيات بشرح مفردات الإمام أحمد" (٧٨٤/٢).

(4)"تفسير القرطبي"(٣٥٠/٦)، وانظر:"فتح الباري"(٤١٢/٥).

(5) أخرجه أحمد (١٨٨/٦) وأبو عبيد في:"الناسخ والمنسوخ"(ص١٦١) والحاكم في مستدركه (٣٤٠/٢)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.وانظر: "شرح مشكل الآثار"(٣٠٦/٦).

قال الحافظ ابن حجر في :"فتح الباري"(٤١٢/٥):"حتى صح عن ابن عباس وعائشة وعمرو بن شرحبيل وجمع من السلف أن سورة المائدة محكمة".

بل إن الإمام الرازي قال: "وأما قول من يقول بأن هذا الحكم صار منسوخاً، فبعيد؛ لاتفاق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن، وليس فيها منسوخ"[١].

ويرد هذا الإدعاء أن الصحابي الجليل أبا موسى الأشعري قد قضى ا، وعمله ا يدل على أ ا غير منسوخة[٢].

وأما ما ذكروه من التعارض بين الآيات التي فيها اعتبار العدالة في الشهادة، وهـذه الآيـة، فليس بمسلم لهم، وقد سبق بيانه، وهو أن آية المائدة من قبيل الخاص والآيات الأخر من قبيل العام، ولا تعارض بين خاص وعام.

قال ابن الجوزي:

"والأول أصح؛ لأن هذا موضع ضرورة، كما يجوز في بعض الأماكن شهادة نساء لا رجل معهن بالحيض والنفاس والاستهلال"[٣].

وذهب آخرون من العلماء إلى أ ا منسوخة" هذا قول زيد بن أسـلم والنخعـي ومالـك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم من الفقهاء، إلا أن أبا حنيفة خالفهم، فقال: تجـوز شـهادة الكفار بعضهم على بعض، ولا تجوز على المسلمين"[٤].

واختاره من المصنفين في التفسير البيضاوي وأبو السعود[٥].

يقول العلامة الشوكاني مبيناً ما استدلوا به:

"وذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وغيرهم من الفقهاء إلى أن الآية منسـوخة واحتجـوا بقوله: ﴿مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾ (البقرة:٢٨٢) وقوله: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَىۡ عَدۡلٍ مِّنكُمۡ﴾ (الطلاق:٢). والكفار ليسوا بمرضيين ولا عدول"[٦].

ويتمم هذا: أن آية البقرة- آية الدين- هي من آخر ما نزل، فتكون ناسخة لآية المائدة[١].

---

(١) "تفسير الرازي"(٩٦/١٢).

(٢) انظر:"تفسير ابن كثير"(١١٤/٢)، "المغني"(١٨٠/١٠)،"فتح الباري"(٤١٢/٥).

(٣) "زاد المسير"(٤٤٧/٢).

(٤) قاله القرطبي في تفسيره (٣٥٠/٦).وانظر: "التسهيل لعلوم الت يل"(١٩١/١) فقد عزى هذا القـول للجمهـور، وكذا ابن عطية في: "المحرر الوجيز"(٢٥٢/٢)، وانظر: "زاد المسير"(٤٤٦/٢)، "تفسير ابن كثير"(١١٢/٢).

(٥) انظر:"تفسير البيضاوي"(٣٧٦/٢)، "تفسير أبي السعود"(٨٩/٣).

(٦) "فتح القدير" (٨٦/٢)، وانظر "معاني القرآن"للنحاس(٣٧٧/٢)،"الناسخ والمنسوخ" للنحاس(ص٤٠٦).

لكن هذا الدليل لا يسلم لهم، فكو ا من آخر ما نزل معارض بأن سورة المائدة من آخر ما نزل أيضاً، وليس تقديم أحد الآيتين بأولى من الأخرى، فالجميع كلام الله تعالى، والسـبيل: الجمع بين الآيات الكريمات.

الترجيح:

لا يخفى على الناظر في أدلة الفريقين أن الراجح ما ذهب إليه أصحاب القول الأول مـن أن الآية محكمة غير منسوخة، إذ أن الأصل عدم النسخ، مع أن النسخ لا يصار إلا بعد تحقـق شروطه- وقد سبقت- ولم نرها تحققت، وعليه؛ فشهادة الذمي في وصـية المسـلم إذا لم يوجد غيره مقبولة.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾ (الأنعام:٢).

---

(١) انظر:"أحكام القرآن" للجصاص(١٦١/٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٢] بيان معنى الأجلين الوارد ذكرهما في قوله تعالى:"وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ"؟

قال الإمام ابن قتيبة:

"ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا" بالموت. " وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ" للدنيا إذا فنيت"[١] .

الدراسة

في هذه الآية الكريمة يذكر ربنا تبارك وتعالى أنه قضى أجلين، ولاشك أن لكل أجـل مـا يخصه من المعنى، وقد اختلف علماء التفسير في تحديد معنى كل أجل وكان الخلاف علـى عدة أقوال، هي:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن المراد بالأجل الأول أجل كل إنسان، والثاني: أجل الدنيا.

وقريب من هذا القول قول من قال:الأجل الثاني: أجل القيامة؛ لأنه بأجل يوم القيامة ومجيئها ـاية أجل الدنيا.

وإلى هذا المعنى ذهب ابن جرير والراغب الأصفهاني والبيضاوي وشيخ الإسلام ابن تيميـة وابن جزي الكلبي وأبو السعود والألوسي[٢] .

والحقيقة أن هذا القول مقارب لمذهب ابن قتيبة، فيشتركان في أن الأجل الأول هو الأجـل الخاص لكل إنسان، والأجل الثاني هو لنهاية الدنيا وبنهاية الدنيا بداية الآخرة، ولـذا روى

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٣١).

(٢) انظر: "تفسير الطبري"(١٤٧/٧)، "المفردات في غريب القرآن"(١١/١)،"الكشاف"(٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٩٠/٢)، "مجموع الفتاوى"لابن تيمية"(٤٨٩/١٤)،"التسهيل لعلوم الت يل"(٢/٢)،"تفسير أبي السعود"(١٠٦/٣)،"روح المعاني"(٨٧/٧).

الطبري[1] عن الضحاك بن مزاحم أنه قال: قضى أجل الموت، وكل نفس أجلها الموت... "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُ" يعني: أجل الساعة ذهاب الدنيا والإفضاء إلى الله.

القول الثاني: أن الأجل الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت، والثاني: ما بين أن يموت إلى أن يبعث، أي زمن البرزخ.

وإليه ذهب قتادة[2] والحسن[3] والضحاك[4] ومقاتل بن سليمان[5]، واختاره السمرقندي والزجاج والواحدي وابن الجوزي والسيوطي وابن سعدي[6].

قال القرطبي: "فالمعنى على هذا: حكم أجلاً، وأعلمكم أنكم تقيمون إلى الموت، ولم يعلمكم بأجل القيامة"[7].

قال ابن عاشور:"فصار المعنى: ثم قضى لكم أجلين: أجلا تعرفون مدته بموت صاحبه، وأجلاً معين المدة في علم الله.

فالمراد بالأجل الأول: عمر كل إنسان ، فإنه يعلمه الناس عند موت صاحبه، فيقولون : عاش كذا وكذا سنة، وهو وإن كان علمه لا يتحقق إلا عند انتهائه، فما هو إلا علم حاصل لكثير من الناس بالمقايسة. والأجل المعلوم وإن كان قد انتهى فإنه في الأصل أجل ممتد .

والمراد بالأجل الثاني: ما بين موت كل أحد وبين يوم البعث الذي يبعث فيه جميع الناس ، فإنه لا يعلمه في الدنيا أحد ولا يعلمونه يوم القيامة"[8] .

وهذا المعنى المذكور-كما ترى- قريب من المعنى الأول، ولما حكاه ابن كثير، قال: "وهو قريب من الأول"[1] .

---

(1) في تفسيره (١٤٦/٧).

(2) أخرجه الطبري (١٤٦/٧).

(3) أخرجه الطبري (١٤٦/٧).

(4) أخرجه الطبري (١٤٦/٧).

(5) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٣٦/١).

(6) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٥٥/١)،"معاني القرآن"للزجاج(٢٢٨/٢)، "الوجيز" للواحدي (٣٤٤/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١٥٥/١)، "تفسير الجلالين"(ص١٦٢)، "تفسير السعدي"(ص٢٥٠).

(7) "تفسير القرطبي"(٣٨٩/٦).

(8) "التحرير والتنوير"(١٣١/٧).

القول الثالث: المعنى: ثم قضى الدنيا وعنده الآخرة.

وهو قول سعيد بن جبير[٢] ومجاهد[٣].
وهذا القول إن أريد بالدنيا ما يعيشه الإنسان من عمر، صار هذا القول كالقول السـابق، ويؤيد هذا أن هذا القول جاء عن ابن عباس بلفظين فمرة قال –في الأجـل الأول- أجـل الدنيا، وأخرى قال: أجل موته[٤].
القول الرابع: أن الأجل الأول النوم الذي تقبض فيه الروح، ثم ترجـع في حـال اليقظـة، والأجل المسمى عنده أجل موت الإنسان.
وهذا القول مروي عن ابن عباس[٥].
قال ابن كثير ~ عن هذا القول:"وهذا قول غريب"[٦].
ولعل وجه غرابته أن النوم لا يسمى أجلاً.
القول الخامس: أن الأول: أجل من قد مات من قبل، والثاني: أجل من يموت بعد[٧].
وإلى هذا ذهب أبو مسلم الأصفهاني[٨].
ووجه هذا القول: أن الماضين لما ماتوا، صارت آجالهم معلومة، أما الباقون فهـم بعـد لم يموتوا، فلم تصر آجالهم معلومة.
القول السادس: أن الأول خلق الأشياء في ستة أيام والثاني ما كان بعد ذلك إلى يوم القيامة. قاله عطاء الخراساني[٩].
القول السابع: أن الأول: قضاه حين أخذ الميثاق على خلقه. والثاني: الحياة في الدنيا.

---

(١)"تفسير ابن كثير"(١٢٤/٢)، انظر: "فتح القدير"(٩٨/٢).
(٢) أخرجه الطبري (١٤٦/٧).
(٣) أخرجه الطبري (١٤٦/٧).
(٤) انظر:"الدر المنثور"(٢٤٨/٣).
(٥) أخرجه الطبري (١٤٧/٧) وابن أبي حاتم (١٢٦١/٤).
(٦) "تفسير ابن كثير"(١٢٤/٢).
(٧) انظر هذا القول في "النكت والعيون"(٩٣/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٩٠/٢)، "فتح القدير"(٩٨/٢).
(٨) نقله عنه الرازي في تفسيره(١٢٧/١٢) وابن حيان في "البحر المحيط"(٧٦/٤).
(٩) أخرجه ابن أبي حاتم (١٢٦١/٤)،وانظر: "زاد المسير"(٣/٣).

قاله ابن وهب[١]، قال ابن الجوزي:
"وكأنه يشير إلى أجل الذرية حين أحياهم وخاطبهم"[٢].

القول الثامن: وقيل: "قَضَىٰٓ أَجَلًا "مما نعرفه من أوقات الأهلة والزرع وما أشبههما "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ" أجل الموت لا يعلم الإنسان متى يموت[٣].

القول التاسع: قيل: هما واحد، معناه: "ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا "يعني جعل لأعماركم مدة تنتـهون إليها "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ" يعني: وهو أجل مسمى عنده لا يعلمه غيره[٤].

الترجيح

الذي يترجح لي من المعاني والعلم عند الله تعالى هو أن المراد بالأجل الأول أجل كل إنسان، والأجل الثاني الأجل الذي جعله الله للدنيا؛ لأن الأجلين ذكرا بعد خلق الإنسـان، فمـن المناسب إذاً تفسير الأجلين بما يتعلق بالإنسان، كما أن تفسير الأجلين ذا يتناسب مع قوله في آخر الآية:"ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ" أي قضاء هذين الأجلين لا يتناسب مع شككم وامتـرائكم، كما أنا نجد أن الله تعالى ذكره كثيرا ما يذكر عباده بالموت وبالبعث، فتفسير الأجلين ـذا في غاية التناسب، وأيضاً[٥]: أن الله تعالى ذكر الأجل الثاني بقولـه: "وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ" أي دون غيره، فيعلمه هو ولا يعلمه غيره، وهذا هو علم الساعة، أما أجل الموت فهذا تعرفه الملائكة الذين يكتبون رزق العبد و أجله و عمله و شقى أو سعيد.

---

(١) أخرجه الطبري(١٤٧/٧).

(٢) "زاد المسير"(٣/٣).

(٣) ذكره القرطبي في تفسيره (٣٨٩/٦)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٧٦/٤) والشوكاني في "فتح القدير"(٩٨/٢). القدير"(٩٨/٢).

(٤) ذكره البغوي في تفسيره(٨٤/٢).

(٥) أفاد هذا الوجه أبو العباس ابن تيمية كما في "مجموع الفتاوى" (٤٨٩/١٤).

قَالَ تعَـالَىٰ: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴾(الأنعام٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٣] بيان معنى:"وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ "يريد: لو أنزلنا ملكاً، فكذبوه، أهلكناهم" [١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى الآية الكريمة: أن الله جل ثناؤه يخبر أنه لو أجاب سـؤل المشركين فأنزل ملكاً، ثم كذبوه، لأخذهم الله بعذاب من عنده، فيكون في الآية محذوف دل عليه السياق، وهو: فكذبوه، ولعل وجه هذا القول: أن مشركي قريش طلبوا هذه الآيـة، فأخبرهم الله أ م إن لم يؤمنوا ا نزل م العذاب، وهذا جار على سنة الله في الأمم أ م إن طلبوا آية، فأجا م الله، فلم يؤمنوا نزل م عذاب الله وعقابه، كمـا في قصـة أصـحاب المائدة.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٣٢).

وإلى هذا ذهب السدي[1] وقتادة[2]، واختاره الطبري والثعلبي والواحدي والبغوي والبيضاوي والخازن وابن القيم والسيوطي والشوكاني وابن عاشور[3].

بل إن الإمام ابن الجوزي لم يذكر في تفسيره غير هذا القول[4].

ولما أورد ابن عطية هذا القول، قال:" وهذا قول حسن"[5].

وهذا المعنى جاء ذكره في قوله ﷻ :﴿ وَقَالُواْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٌ ۝٦ لَّوۡ مَا تَأۡتِينَا بِٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ۝٧ مَا نُنَزِّلُ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَمَا كَانُوٓاْ إِذٗا مُّنظَرِينَ ۝٨ ﴾ (الحجر:٦-٨).

قال العلامة ابن القيم: "والحق ههنا العذاب"[6].

وفي معنى الآية قول آخر،وهو: أي: لماتوا من هول رؤية الملك في صورته؛ إذ أن قلوبهم لا تحتمل رؤية الملك في صورته.

قال ابن عباس في تفسير الآية: لو أتاهم ملك في صورته لماتوا، ثم لم يؤخروا طرفة عين[7].

واختار هذا القول الألوسي[8].

قال ابن عطية مستدلاً لهذا القول:

" ويؤيد هذا التأويل، ما بعده من قوله:﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَـٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَـٰهُ رَجُلٗا ﴾ (الأنعام:٩) فإن أهل التأويل مجمعون أن ذلك؛ لأنهم لم يكونوا يطيقون رؤية الملك في

---

(1) أخرجه الطبري (١٥١/٧).

(2) أخرجه الطبري (١٥١/٧) وابن أبي حاتم(١٢٦٥/٤) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٥١/٣) إلى عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

(3) انظر:"تفسير الطبري"(١٥١/٧)، "تفسير الثعلبي"(١٣٦/٤)، "تفسير الواحدي"(٣٤٥/١)، "تفسير البغوي"(٨٦/٢)،"زاد المسير" (٨/٣) ،" تفسير البيضاوي"(٣٩٣/٢)، "تفسير الخازن"(١٢٠/٢)، "مدارج السالكين"(٢٤٥/١)، "تفسير الجلالين" (ص١٦٣)، "فتح القدير"(١٠١/٢)، "التحرير والتنوير"(١٤٤/٧).

(4) "زاد المسير"(٨/٣).

(5) "المحرر الوجيز"(٢٧٠/٢).

(6) "مدارج السالكين"(٢٤٥/١).

(7) أخرجه الطبري (١٥٢/٧).

(8) "روح المعاني"(٩٧/٧).

صورته، فالأولى في قوله: " لَّقُضِىَ ٱلۡأَمۡرُ " أي لماتوا من هول رؤيته ... وقاله ابـن عبـاس ومجاهد وقتادة وابن زيد.

قال القاضي أبو محمد: ومما يؤيد هذا المعنى الحديث الوارد عن الرجلين اللذين صعدا علـى الجبل يوم بدر ليريا ما يكون في حرب النبي ﷺ للمشركين، فسمعا حس الملائكة، وقـائلاً يقول في السماء: أقدم حيزوم، فمات أحدهما لهول ذلك، فكيف برؤية ملك في خلقته"[1].

لكن الدليل الأول وهو قوله تعالى:﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَٰهُ رَجُلٗا ﴾ (الأنعام:٩) لا يدل على ما ذكر، إذ هي جملة أخرى فيها تكملة الرد على ما طلبوه.

وأما الحديث فليس فيه أن الرجل سقط من رؤية الملك، بل فيه أنه سقط من ضربة الملك له.

الترجيح

الذي يترجح من المعنيين- والعلم عند الله تعالى- الأول منهما ليكون المعنى: ولو أنزلنا ملكا كما طلبوا واقترحوا، ثم لم يؤمنوا لأخذهم العذاب، كما هي السنة فيمن خلـوا. وسـبب ترجيح هذا المعنى: أن هذا جار على سنة الله تعالى في المتعنتين في طلب الآيات.

وأيضاً: أن عدم الإمهال وكذا تمام الأمر مناسب لمعنى الأخذ بالعذاب، وهو فيه أظهر مـن معنى عدم احتمال أعينهم لرؤية الملك.

وأيضاً: أن المعنى الثاني الذي ذكروه هو داخل في قوله تعالى:﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَٰهُ رَجُلٗا ﴾ (الأنعام:٩) قالوا: لأ م لا يحتملون رؤيته، وحينئذ، فالأولى حمل المعـنى علـى التأسيس، للقاعدة التفسيرية المعروفة: حمل المعاني على التأسيس خير من حملها على التأكيد، وحينئذ، فالمعنى:

ولو أننا أنزلنا ملكاً، ثم لم يؤمنوا به، ل ل م العذاب، ثم لا يمهلون، ولو أننا أنزلنا علـيهم ملكاً، لجعلناها في صورة رجل؛ لأ م يحتملون رؤية الملك في صورته الحقيقية .

([1]) أخرجه مسلم (١٧٦٣) من حديث ابن عباس ولفظه: قال: بينما رجل من المسلمين يومئذ يشتد في أثر رجل من المشركين أمامه، إذ سمع ضربة بالسوط فوقه، وصوت الفارس يقول: أقدم حيزوم، فنظر إلى المشـرك أمامـه، فخـر مستلقياً، فنظر إليه، فإذا هو قد خطم أنفه، وشق وجهه كضربة السوط.

﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفۡسِهِ ٱلرَّحۡمَةَۚ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (الأنعام:١٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٥] على ماذا يعود قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا رَيۡبَ فِيهِۚ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾ هذا مردود على قوله: ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴾ (الأنعام:١١) ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾"[١].

الدراسة

في هذه الآية التي نحن بصدد الكلام على بعضها، نلحظ فيها أن الله جل شأنه ذكر دليلاً من جملة أدلته على المشركين وبراهاناً من براهينه على الكافرين، هذا البرهان يقر به المخالفين، ويذعن له الجاحدون، ألا وهو: ﴿ قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُل لِّلَّهِ ﴾ (الأنعام:١٢) ثم ذكر رحمته التي أوجبها على نفسه المقدسة، ثم ذكر الخاسرين بقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ وهذه الجملة لابد أن تكون عائدة على ما سبق، أو أن خبرها لم يأت بعد في هذه الآية الكريمة، ومن ههنا اختلف العلماء في هذه الجملة، فذهب ابن قتيبة إلى أن هذه الجملة مردودة على المكذبين الوارد ذكرهم في الآية السابقة لهذه الآية؛ ليكون نسق الكلام: ﴿ قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ ٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴾ ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾[٢].

وقد وافق ابن قتيبة السمرقندي في تفسيره[٣].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن هذه الجملة مردودة على الكاف من قوله:" لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ " ليكون المعنى: ليجمعن الذين خسروا أنفسهم.

وإلى هذا ذهب ابن جرير والأخفش والثعلبي وابن عطية [١]، قال ابن جرير:" وذلك؛ أن الذين خسروا أنفسهم هم الذين خوطبوا بقوله: "لَيَجۡمَعَنَّكُمۡ "[٢].

---

(١) " تفسير غريب القرآن"(ص١٣٢).

(٢) وانظر هذا القول في: "فتح القدير"(٢/١٠٤).

(٣) انظر:"تفسير السمرقندي"(١/٤٥٨).

وقد أنكر هذا القول المبرد، وضعفه ابن جزي الكلبي؛ لأنه لا يبدل من المخاطَب، ولا مـن المخاطب، فلا يقال: مررت بك زيد، ولا مررت بي زيد؛ لأ ما في غاية الوضـوح، فـلا يحتاج إلى البدل والتفسير[3].

لكن ابن عطية أجاب عن هذا الإيراد، حيث قال:

"قال القاضي أبو محمد: وقوله في الآية: "لَيَجْمَعَنَّكُمْ " مخالف لهذا المثال؛ لأن الفائـدة في البدل مترقبة من الثاني، وإذا قلت: مررت بك زيد، فـلا فائـدة في الثـاني، وقولـه: " لَيَجْمَعَنَّكُمْ " يصلح لمخاطبة الناس كافة، فيفيدنا إبدال الذين مـن الضـمير أ ـم هـم المختصون بالخطاب هنا، وخصوا على جهة الوعيد، ويتضح فيها الوعيد إذا جعلنـا الـلام للقسم، وهو القول الصحيح، ويجيء هذا بدل البعض من الكل"[4].

وفريق ثالث من أهل العلم ذهـب إلى أن قولـه:﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ﴾ جملـة استئنافية، وخبرها: قوله تعالى:"فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ "، ودخول الفاء على الخبر لما في الكـلام من معنى الشرط.

وممن ذهب إلى هذا القول الزجاج والنحاس ومكي بن أبي طالب والواحـدي والسـيوطي وحسنه ابن عطية والكلبي [5].

قال القرطبي: "وهو أجود ما قيل فيه"[6].

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(١٥٨/٧)، "تفسير الثعلبي"(١٣٧/٤)، "مشكل إعراب القرآن"لمكـي(ص٢٤٧)،"المحـرر الوجيز"(٢٧٢/٢)، "التبيان في إعراب القرآن"للعكبري(٤٨٣/١)، "التبيان في إعـراب القـرآن"(٤٨٣/١)، "فـتح القدير"(١٠٤/٢). ولم أجد ما نسبه الإمام مكي والعكبري وابن حيان والشوكاني للأخفش في "معاني القرآن".

(2) "تفسير الطبري"(١٥٨/٧).

(3) انظر: "إعراب القرآن"للنحاس(٥٨/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٩٦/٦)، "تفسير النسفي"(٣١٥/١)، "التسهيل لعلوم التـ يل" (٤/٢)، "روح المعاني"(١٠٦/٧)، "فتح القدير"(١٠٤/٢).

(4)"المحرر الوجيز"(٢٧٢/٢).

(5) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٣٢/٢)، "إعراب القرآن"للنحاس(٥٨/٢)، "الوجيز" للواحدي"(٣٤٦/١)، "المحرر الوجيز"(٢٧٢/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٩٥/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٤/٢)،"تفسير الجلالين"(ص١٦٤)، "تفسير أبي السعود"(١١٥/٣).

(6) "تفسير القرطبي"(٣٩٦/٦).

وذهب آخرون إلى مذهب رابع، وهو: أن :﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾ منصوب على الذم، أي: أريد الذين خسروا أنفسهم.

وهذا الوجه اختاره النسفي وابن عاشور وجوزه الزمخشري والبيضاوي[1]، وجوزا وجهـاً آخر يقاربه، وهو أن قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾ خبر لمبتدأ محذوف تقديره أنتم، أي أنتم الذين خسروا أنفسهم.

وهذا الوجهان يشتركان في أن في الآية مقدراً، والأصل عدم التقدير، فلا يصار إليه.

ويذكر المفسرون ههنا وجهاً سادساً في معنى الآية ويقابلونه بالرد، وهذا الوجـه هـو: أن الذين منادى، قال ابن عطية:

"وهو فاسد؛ لأن حرف النداء لا يسقط مع المبهمات"[2].

وقال ابن جزي الكلبي:"وقيل: منادى، وهو باطل"[3].

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه من الأوجه السالفة ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث من أن الذين مبتدأ وخبره:" فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ "، فهذا الوجه لم يحتج إلى تقدير، ولم يعارض كما عورض قول ابن جرير ومن وافقه.

---

(1) انظـر:"تفسـير النسـفي"(٣١٥/١)، "الكشـاف"(١٠/٢)، "تفسـير البيضـاوي"(٣٩٥/٢)، "التحريـر والتنوير"(١٥٤/٧).

(2) "المحرر الوجيز"(٢٧٢/٢).

(3) "التسهيل لعلوم التنزيل"(٤/٢).

﴿ ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ ﴾ (الأنعام:٢٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٦] معنى قوله تعالى:﴿ ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"الفتنة: الاختبار، يقال: فَتنت الذهب في النار: إذا أدخلتها إليها؛ لتعلم جودته من رداءته...

ومنه قوله:﴿ ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ إِلَّآ أَن قَالُواْ وَٱللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشۡرِكِينَ ﴾ أي: جـوا م؛لأ م حين سئلوا اختبر ما عندهم بالسؤال، فلم يكن الجواب عن ذلك الاختبار إلا هذا القول"[١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى قوله تعالى:" ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ " أي: لم يكن جـوا م حين فتنوا واختبروا، فيكون المراد بالفتنة على هذا القول: عاقبتها، وهو جوا م.

قال الطبري:

"فوضعت الفتنة موضع القول؛ لمعرفة السامعين معنى الكلام، وإنما الفتنة: الاختبار والابتلاء، ولكن لما كان الجواب من القوم غير واقع هنالك إلا عند الاختبار، وضعت الفتنة التي هـي الاختبار موضع الخبر عن جوا م ومعذر م"[٢].

قال البغوي: "ومعنى فتنتهم: أي قولهم وجوا م"[٣].

وإلى هذا المذهب في معنى الآية الكريمة ذهـب ابـن عبـاس[٤] والضـحاك[١] والطـبري والسمرقندي والأزهري والثعلبي والقرطبي والبيضاوي والخازن[٢].

([١]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧٢).

([٢])"تفسير الطبري"(١٦٧/٧)، وانظر: "تفسير البغوي"(٩٠/٢).

([٣]) "تفسير البغوي"(٩٠/٢).

([٤]) أخرجه الطبري (١٦٦/٧).

فهذا القول الأول في معنى الآية.

القول الثاني: أ ا المعذرة، أي لم تكن معذر م حين سألوا.

وبه قال ابن عباس في رواية[٣] وقتادة[٤] ومقاتل بن سليمان[٥] واختاره السيوطي[٦].

وهذا لا يخالف القول السابق، فمعذر م كانت بالقول، أي: أن قولهم وجـوا م خـرج اعتذاراً، فهذا في حقيقته كالقول السابق.

القول الثالث: أن الفتنة بمعنى الحجة، أي: لم تكن حجتهم.

وهذا ما ذهب إليه ابن عباس في رواية[٧]، واختاره ابن كثير والشنقيطي[٨].

وهذه الأقوال ليس بينها تباين في المعنى، فحقيقتها واحد، وهو أ م قالوا ذاـك معتـذرين محتجين جواباً عما ألقي إليهم من المسألة والاختبار.

القول الرابع: أن الفتنة ههنا بمعنى الكفر، أي لم تكن عاقبة كفرهم الذي أحبوه وافتخروا به ولزموه إلا أن جحدوه وتبرؤا منه.

وإلى هذا ذهب الزجاج والواحدي والزمخشري[٩].

قال أبو إسحاق الزجاج:

"وتأويل هذه الآية حسن في اللغة لطيف لا يفهمه إلا من عرف معاني الكـلام، وتصـرف العرب في ذلك، والله جل وعز ذكر في هذه الأقاصيص التي جرت في أمر المشركين وهـم

---

(١) أخرجه الطبري (١٦٦/٧) وابن أبي حاتم (١٢٧٤/٤).

(٢) انظر:"تفسير الطبري"(١٦٧/٧)، "تفسـير السـمرقندي"(٤٦١/١)، " ـذيب اللغـة"(٢١٢/١٤)، "تفسـير الثعلبي"(١٤١/٤)، "تفسير القرطبي" (٤٠١/٦)،"تفسير البيضاوي"(٣٩٩/٢)، "تفسير الخازن"(١٢٥/٢).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم(١٢٧٣/٤).

(٤) أخرجه الطبري (١٦٦/٧،١٦٧) والحربي في "غريب الحديث"(٩٣٨/٣).

(٥) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٤١/١).

(٦) انظر:"تفسير الجلالين"(ص١٦٥)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٦٢/٢)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٤٧٩).

(٧) أخرجه ابن أبي حاتم(١٢٧٣/٢) وعلقه البخاري جازماً به (١٦٩٢/٤).

(٨) انظر: "تفسير ابن كثير" (١٢٨/٢)،"أضواء البيان"(٧٩/٤)،(١١٨/٦).

(٩) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٢٣٥/٢)، "الوجيز" للواحدي(٣٤٨/١)، "الكشاف"(١٤/٢)، "التسـهيل لعلـوم الت يل"(٥/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٢٠/٣).

مفتونون بشركهم، أعلم الله أنه لم يكن افتتانهم بشركهم، وإقامتهم عليه إلا أن تبرأوا منه وانتفوا منه، فحلفوا أنهم ما كانوا مشركين.

ومثل ذلك في اللغة: أن ترى إنساناً يحب غاوياً، فإذا وقع في هلكة تبرأ منه، فتقول له: ما كانت محبتك لفلان إلا أن انتفيت منه"[1].

قال الرازي: "ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس أنه قال:"ثُمَّ لَمۡ تَكُن فِتۡنَتُهُمۡ" معناه: شركهم في الدنيا[2].

وهذا القول راجع إلى حذف المضاف؛ لأن المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم إلا البراءة"[3].

فحاصل الخلاف في معنى الآية يرجع إلى قولين اثنين،هما: أن الفتنة بمعنى القول والاعتذار، والثاني: أنها بمعنى الكفر وعاقبته[4].

الترجيح

لعل الراجح من القولين السابقين -والعلم عند الله تعالى- القول الأول، وذلك؛ لأن الآيات تسوق لنا مسائلة الكفار، وتبكيتهم وتقريعهم بسؤالهم عن شركائهم، فمن المناسب تفسير الفتنة بالجواب والرد عما عرض عليهم وذكروا به، فهي في مقابل سؤالهم. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) "معاني القرآن"للزجاج(٢/٢٣٥-٢٣٦).

(2) لم أجده.

(3) "تفسير الرازي"(١٢/١٥١).

(4) انظر: "المحرر الوجيز"(٢/٢٧٨)، "الكشاف"(٢/١٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٢/٥)، "تفسير أبي السعود"(٣/١٢٠)، "فتح القدير"(٢/١٠٧).

﴿ وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ وَيَنۡـَٔوۡنَ عَنۡهُۖ وَإِن يُهۡلِكُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴾ (الأنعام٢٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٧] بيان عود الضمير -الهاء- في قوله تعالى:" وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ "أي: عن محمد ﷺ"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في الضمير وهو الهاء من كلمة "عنه" من قوله تعالى في الآية الكريمة:" وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ " على ماذا يعود على قولين اثنين، وسبب هذا الخلاف أنه قد مضى قبل هذه الآية، ذكر القرآن الكريم وطعن الكفار فيه، وذكر محمد ﷺ، فلذا اختلف المفسرون على قولين اثنين،هما:

القول الأول: أنه عائد على النبي ﷺ والمعنى: أ م ينهون عن النبي ﷺ، لكن أهل هذا القول اختلفوا في معنى النهي عن النبي ﷺ على قولين اثنين، ولم يذكر ابن قتيبة رأيه في هذه المسألة، وهذان القولان،هما : أولهما: **أن المعنى: ينهون عن أذاه عليه الصلاة والسلام.**

وأصحاب هذا القول رأوا أن المراد بالمشركين في هذه الآية الكريمة أبو طالب ومن كان معه على حماية رسول الله ﷺ وعلى الدوام في الكفر، فهو من العام المراد به الخصوص[٢].

---

(١) " تفسير غريب القرآن"(ص١٣٣).

(٢) انظر هذا القول في: "المحرر الوجيز" (٢٨٠/٢)،"تفسير البغوي"(٩١/٢)، "تفسير السمعاني"(٩٦/٢)، "زاد المسير"(٢٠/٣)، "تفسير البيضاوي"(٤٠١/٢)،"فتح القدير"(١٠٨/٢).

وإلى هذا ذهب ابن عباس وكان يرى أن الآية نزلت فيه، قال { :
"نزلت في أبي طالب، كان ينهى عن محمد أن يؤذى، وينأي عما جاء به أن يؤمن به"[1].

وإليه ذهب أيضاً[2]: القاسم بن مخيمرة[3] وحبيب بن أبي ثابت وعطاء بن دينار ومقاتل بن سليمان[4].

ونوقش هذا القول بأمرين اثنين، بل ثلاثة :

- أن الأصل في الألفاظ العامة أن تحمل على عمومها، ما لم يرد دليل يدل على حملها على الخصوص، ولم نر في الآية ما يدل على هذا، فحملها على أبي طالب ومن هو على شاكلته تحكم محض، ومن أين لنا أن هذا العموم لم يرد[5].
- أن الله تعالى قال بعد أن ذكر النهي والنأي:" وإن يهلكون إلا أنفسهم" وهذا عائد على النهي والنأي، ولو كان النهي يأ عن أذى النبي ﷺ لكان فعلا محموداً لا يستحقون الهلاك عليه.
- أن الآيات الكريمة جاءت في ذم أفعال المشركين، فكان من المستحسن حمل النهي على فعل يذمون عليه، لا على فعل يحمدون عليه[6].

ولهذا وغيره قال ابن جزي بعد أن ذكر هذا القول:"ولا يسلم"[7].

والمعنى الثاني: أن المراد ي المشركين عن اتباع النبي ﷺ.

وإلى هذا المعنى ذهب ابن عباس[8] وقتادة[9] والسدي[1].

---

(1) أخرجه الطبري(١٧٣/٧) وابن أبي حاتم (١٢٧٧/٤)، وانظر: "تفسير الثوري"(ص١٠٦).

(2) هذه الآثار الثلاث رواها ابن جرير الطبري في تفسيره، وانظر:"المحرر الوجيز" (٢٨٠/٢)،"تفسير ابن كثير"(١٢٨/٢).

(3) القاسم بن مخيمرة بالمعجمة، مصغر، أبو عروة الهمداني، بالسكون، الكوفي، نزيل الشام، ثقة فاضل من الثالثة، مات سنة مائة. قاله ابن حجر في :"تقريب التهذيب" [٥٤٩٥].

(4) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٤٢/١).

(5) أفاد هذا الوجه ابن حرير الطبري في تفسيره(١٧٣/٧)، وابن عطية في:"المحرر الوجيز" (٢٨٠/٢).

(6) أفاد هذين الوجهين الرازي في تفسيره(١٥٦/١٢).

(7) "**التسهيل لعلوم التنزيل"(٦/٢).**

(8) أخرجه الطبري(١٧٢/٧) وابن أبي حاتم (١٢٧٧/٤).

(9) أخرجه الطبري(١٧٢/٧).

واختار هذا القول: الطبري والسمرقندي والواحدي والسمعاني والبغوي وابن جزي الكـــلبي
وابن كثير والسيوطي[2].
القول الثاني: أن الضمير في عنه عائد على القرآن الكريم، أي ينهون عن اسـتماع القـرآن الكريم، ويؤيد هذا المعنى ما جاء من آيات فيها ذكر تعاهد المشركين وتواصيهم على عـدم سماع كلام الله تبارك وتعالى.

وإلى هذا ذهب مجاهد[3] واختاره أبو السعود والشيخ محمد عبده[4].
الترجيح
الذي يترجح لي من القولين أنه لا تعارض بينهما، فلا تعارض بين قول من قال: ينهون عن اتباع النبي ﷺ وبين قول من قال: ينهون عن سماع القرآن واتباعه، فهما قولان متلازمـان، فمن ى عن ابتاع النبي ﷺ كان ناهيا عن اتباع القرآن الكريم؛ لأن الذي جاء به هو الـنبي ﷺ، وهكذا العكس،ولذا فسر قتادة ~ الضمير بأنه يعود على النبي ﷺ وعلـى القـرآن الكريم[5].
أما قول من قال: المراد النهي عن أذى محمد ﷺ وعن قتله، فغير صحيح والسياق يرده، وقد سبق مناقشته وما اعترض عليه به. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) أخرجه الطبري(١٧٢/٧).
(2) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٦٢/١)، "تفسير الواحدي"(٣٤٩/١)،"التسهيل لعلـوم التـ يـل"(٦/٢)،"تفسـير البغوي"(٩١/٢)،"تفسير السمعاني"(٩٦/٢)، "تفسير القرطبي"(٤٠٥/٦)، "تفسير ابـن كـثير"(١٢٨/٢)،"تفسـير الجلالين" (ص١٦٥).
(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٠٥/٢) والطبري(١٧٢/٧) وابن أبي حاتم (١٢٧٧/٤).
(4) انظر:"تفسير أبي السعود"(١٢٢/٣)،"تفسير المنار"(٣٤٩/٧).
(5) أخرجه الطبري(١٧٢/٧) وابن أبي حاتم (١٢٧٧/٤).

﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴾ (الأنعام:٣٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٨] بيان معنى: "أَمۡثَالُكُم".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم" أي: أصناف، وكل صنف من الدواب والطير مثل بني آدم في المعرفة بالله، وطلب الغذاء، وتوقي المهالك، والتماس الذرء، مع أشباه لهذا كثيرة"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى مثلية الدواب لبني آدم على أقوال عدة، هي:

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٤٥)، وانظر: "تأويل مختلف الحديث"(ص١٣٤).

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن المراد أمم أمثالكم في معرفة الله تعالى، وطلـب الغذاء، وابتغاء الرزق، وتوقي المهالك.

وهذا القول من أوسع الأقوال، ويقرب منه ما ذهب إليه الزجاج والكلبي وابن عطية، فقـد قال ابن عطية:

" وهي أمم، أي: جماعات مماثلة للناس في الخلق والرزق والحياة والموت والحشر"[1].

وقد وافق بعضهم ابن قتيبة في بعض قوله، فبعض المفسرين فسرها بأ ـا مثلنـا في الخلـق والرزق، وزاد بعضهم الأجل[2]، وزاد ابن جرير والزمخشري كتابة العمل والحساب عليه[3]، وقال بعضهم: في المعرفة بالله تعالى[4].

وفسرها أبو هريرة بأ ا -المثلية- في الحشر، فالدواب والطير تحشر إلى ر ا، كما يحشر بنو آدم، ويحكم بينها، فيقتص للشاة الجماء من القرناء[5].

القول الثاني: وذهب البعض من أهل العلم إلى أن المراد بالمماثلة: المماثلة في كو ـا أممـاً لا غير، فالكلاب أمة ، والطير أمة، وهكذا [6].

وبه قال مجاهد[7] وقتادة [8] ومقاتل بن سليمان[9] واختاره النحاس والـثعلبي والواحـدي والطحاوي وجعله الثعالبي احتمالاً[10].

([1]) "المحرر الوجيز"(٢٨٩/٢)، وانظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٤٥/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٨/٢).

([2]) انظر: "تفسير القرطبي"(٤١٩/٦)،"تفسير البيضاوي"(٤٠٦/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٣١/٣)،"تفسير الجلالين"(ص١٦٧).

([3]) انظر:"تفسير الطبري"(١٨٧/٧)، "الكشاف"(٢١/٢).

([4]) قاله عطاء، انظر:"زاد المسير"(٣٥/٣)، وحكاه الخازن في تفسيره"لباب التأويل"(١٣٢/٢).

([5]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٠٦/٢) والواحدي في "الوسيط"(٢٦٨/٢).

([6]) ذكره ابن عطية احتمالا في معنى الآية.

([7]) أخرجه الطبري (١٨٧/٧) وابن أبي حاتم(١٢٨٥/٤) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٦٦/٣) إلى الفريابي وعبد بن حميد وابن المنذر وأبو الشيخ.

([8]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٠٨/٢) والطبري (١٨٧/٧) وابن أبي حاتم(١٢٨٥/٤).

([9]) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٤٥/١).

([10]) انظر: "إعراب القرآن"(٦٥/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٤٦/٤)، "الوجيز" للواحدي (٣٥٢/١)،" مختصر اخـتلاف العلماء"(٣٨٤/١)، "تفسير الثعالبي"(٥١٨/١).

القول الثالث: وذهب آخرون إلى أ ا أمثالكم في كون بعضها يفقه عن بعض، كما تفقهون أنتم بعضكم.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[1].

القول الرابع: المراد بالمثلية: أنه ما من صنف من الدواب والطير إلا في الناس شبه منه، فمنهم من يعدو كالأسد، ومنهم من يشره كالخ ير، ومنهم من يعوي كالكلب، ومنهم من يزهو كالطاووس.

وهذا ما قاله سفيان بن عيينة[2].

الترجيح

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- أن يكون المراد بالمثلية جميع ما ذكر من الأقوال السالفة، إذ ليس بينها تضاد ولا تباين، كما أن المثلية في جميع ما ذكر متحققة، فليس قصـرها علـى البعض بأولى من البعض الآخر، بل كل ما تمكن في المثلية ينبغي أن يكون داخلاً في المعـنى، ولمثل هذا ذهب الإمام الشوكاني حيث قال ~ :

" والأولى أن تحمل المماثلة على كل ما يمكن وجود شبه فيه كائناً ما كان"[3].

وكذا اختاره محمد عبده حيث قال:

"والمختار عندنا: أن الله تعالى أرشدنا إلى أن أنواع الحيوان أمم أمثال الناس، ولم يـبين لنـا وجه المماثلة بينهما؛ لأجل أن نستعمل حواسنا وعقولنا في البحث الموصل إلى ذلك، كمـا

---

(1) انظر: "زاد المسير"(٣٥/٣).

(2) نسبه إليه غير واحد من المفسرين، انظر:" تفسير القرطبي"(٤٢٠/٦)، "تفسير الرازي"(١٧٧/١٢)،"فتح القـدير" (١١٤/٢).

(3) "فتح القدير"(١١٤/٢).

قلنا آنفاً، وللماثلة وجوه كثيرة، اهتدى بعض العلماء إلى بعضها، ويجوز أن يهتدي غيرهـم إلى غير ما اهتدوا إليه، ولاسيما في هذا العصر الذي كثر فيه الأخصائيون في كل علم وفن، وتيسرت فيه أسباب البحث"[1].

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ۚ وَذَكِّرْ بِهِۦٓ أَن تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِىٌّ وَلَا شَفِيعٌ وَإِن تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لَّا يُؤْخَذْ مِنْهَآ ۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أُبْسِلُواْ بِمَا كَسَبُواْ ۖ لَهُمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌۢ بِمَا كَانُواْ يَكْفُرُونَ ﴾ (الأنعام: ٧٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٠٩] بيان معنى: "تُبْسَلَ" .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

---

(1) "تفسير المنار"(٣٩٣/٧).

"أَن تُبۡسَلَ نَفۡسُۢ " أي: تسلم للهلكة، قال الشاعر[1]:

وإبسالي بني بغير جرم   بعوناه ولا بدم مراق

أي: بغير جرم أجرمناه، والبعو: الجناية[2] " [3].

الدراسة:

اختلف أهل العلم في معنى كلمة:"تُبۡسَلَ " على أقوال عدة، هي:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن معنى هذه اللفظة: تسلم للهلكة.

وإلى هذا ذهب **ابن عباس**[4] **ومجاهد**[5] **وعكرمة**[6] **والحسن**[7] **والسدي**[8] والزجاج والبغوي وابن الجوزي والقرطبي والسيوطي[9].

قال القرطبي:"والإبسال: تسليم المرء للهلاك، هذا هو المعروف في اللغة"[10].

ومثل هذا ما جاء عن ابن عباس من تفسيره هذه اللفظة، بأ ا: لك[11] ومرة فسرها: بتدفع[12]، وهكذا تفسير من فسرها بأ ا: تجزي، قاله الكسائي **والاخفش** [1].

([1]) نسبه الطبري في تفسيره(٢٣٣/٧) إلى عوف بن الأحوص الكلابي، وكذا القرطبي في تفسيره (١٦/٧)،وابن فارس في "مقاييس اللغة" (٢٤٨/١)،وابن منظور في: "لسان العرب"(٥٦/١١).

([2]) انظر: "العين"للخليل(٢٦٥/٢)، "جمهرة اللغة"(٣٣٩/١) ،"لسان العرب"(٧٥/١٤).

([3]) " تفسير غريب القرآن"(ص١٣٥).

([4]) أخرجه ابن أبي حاتم (١٣١٨/٤) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٩٤/٣) إلى أبي الشيخ.

([5]) أخرجه الطبري (٢٣١/٧)، ونسبه إليه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٣١٨/٤).

([6]) أخرجه الطبري (٢٣١/٧)، ونسبه إليه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٣١٨/٤).

([7]) أخرجه الطبري (٢٣١/٧)، ونسبه إليه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٣١٨/٤).

([8]) نسبه إليه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٣١٨/٤).

([9]) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٢٦١/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٧٧/٢)، "تفسير السمعاني"(١١٦/٢)، "تفسير البغوي" (١٠٦/٢)، "الكشاف" (٣٥/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١٦٠/١)،"تفسير القرطبي"(١٦/٧)، "تفسير الجلالين" (ص١٧٣).

([10])"تفسير القرطبي"(١٦/٧)، وانظر:"الوسيط"للواحدي(٢٨٦/٢)،"فتح القدير"(١٢٩/٢)، "غريب الحديث" للخطابي(٩٥/٢).

([11]) انظر:"زاد المسير"(٦٥/٣).

([12]) أخرجه ابن أبي حاتم(١٣١٨/٤). وقد عد ابن الجوزي رحمه الله في :"زاد المسير"(٦٥/٣) هذين قولين مستقلين، والحق أ ما بمعنى القول الأول، واختلاف العبارة لا يعني اختلاف المعنى.

القول الثاني: تحبس وتؤخذ وتر ن.

قاله قتادة[٢] وابن زيد[٣]، والفراء[٤].

وهذا قريب من سابقه، ولما ذكره الزجاج بعد القول السابق، قال:

"والمعنى واحد"[٥].

قال ابن عاشور: "والإبسال: الإسلام إلى العذاب، وقيل: السجن والار ان، وقـد ورد في كلامهم بالمعنيين وهما صالحان هنا"[٦] .

القول الثالث: تفضح.

ويروى عن ابن عباس[٧].

الترجيح

ما ذكر من المعاني لكلمة:"تُبْسَلَ"كلها معان صحيحة، ولا تباين بينها، كما أ ـا معـان متقاربة، قال ابن كثير ~ :

" وكل هذه الأقوال والعبارات متقاربة في المعنى، وحاصلها: الإسلام للهلكة، والحبس عـن الخير، والار ان عن درك المطلوب"[٨].

---

(١) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٤٣/٢)،"زاد المسير"(٦٥/٣)، وما ذكروه عن الأخفـش لم أجـده في"معـاني للقرآن"له.

(٢) أخرجه الطبري (٢٣٢/٧) وابن أبي حاتم(١٣١٨/٤).

(٣) أخرجه الطبري (٢٣٢/٧).

(٤)"معاني للقرآن"للفراء(٣٣٩/١).

(٥) "معاني القرآن"للزجاج(٢٦١/٢).

(٦) "التحرير والتنوير"(٢٩٧/٧).

(٧) أخرجه الطبري (٢٣٢/٧).

(٨) "تفسير ابن كثير"(١٤٥/٢).

وهكذا قال غير واحد من العلماء[1]، وإذا أبسلت النفس يعني حبست وار نت بعملها، فقد جوزيت بسبب كسبها، وأسلمت للهلكة، وحصل من هذا الفضيحة لها بالخزي والعـذاب المهين، فكأن قول من قال: هي الفضيحة، تفسير باللازم.

وأصل الإبسال: المنع والحبس، قال ابن فارس: "الباء والسين واللام أصل واحد، تتقـارب فروعه، وهو المنع والحبس، وذلك قول العرب للحرام: بسل. وكل شيء امتنع، فهو بسل... والبسالة: الشجاعة، من هذا؛ لأ ا الامتناع على القرن.

ومن هذا الباب، قولهم: أبسلت الشيء أسلمته للهلكة.

ومنه: أبسلت ولدي رهنته"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ أَنَدْعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰٓ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ كَٱلَّذِى ٱسْتَهْوَتْهُ ٱلشَّيَـٰطِينُ فِى ٱلْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ ۖ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ (الأنعام: ٧١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٠] بيان فيمن نزل قوله تعالى: "لَهُۥٓ أَصْحَـٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا".

---

(1) انظر: "معاني القرآن" للنحاس(٢/٤٤٤)، "المحرر الوجيز"(٢/٣٠٥)، "فتح الباري"(٨/٢٩٠).

(2) "مقاييس اللغة"(١/٢٤٨)، وانظر: "معاني القرآن" للزجـاج(٢/٢٦١)، "تفسـير الـثعلبي"(٤/١٥٨)، "عمـدة الحفاظ"(١/١٨٩)، "بصائر ذوي التمييز"(٢/٢٤٨)، "لسان العرب" (١١/٥٣)، "تاج العروس"(٢٨/٨١-٨٤).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"حَيْرَانَ لَهُۥٓ أَصْحَٰبٌ يَدْعُونَهُۥٓ إِلَى ٱلْهُدَى ٱئْتِنَا "يقولون له: ائتنا نزلت في عبد الرحمن بن أبي بكر، وأصحابه: أبوه وأمه"[١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن هذه الآية نزلت في عبد الرحمن بن أبي بكر ووالديه، فقد كان ضالاً، وأبواه يدعوانه إلى الهدى: هلم إلينا.

وما ذكره ابن قتيبة ~ مذكور عن ابن عباس { [٢]، واختاره الرازي[٣].

ولم ير آخرون من أهل العلم هذا القول، فرأوا أن الآية الكريمة مثلٌ لفئة معينـة فحسـب، وليست في شخص معين، فهي:" مثل من ضل بعد الهدى، يجيب الشيطان الذي يستهويه في المفازة، فيصبح في مضلة من الأرض، يهلك فيها، ويعصي من يدعوه إلى المحجة، كذلك من ضل بعد الهدى"[٤]. وعلى هذا فالمراد بأصحابه: رفقته.

وهذا ما روي عن ابن عباس[٥] ومجاهد[٦] والسدي[٧] وبه قال الطبري وابـن أبي زمـنين والواحدي والسمعاني وابن عطية والخازن وابن جزي الكلبي والسيوطي[٨].

---

(١)" تفسير غريب القرآن"(ص١٣٥).

(٢) نقله عنه القرطبي في تفسيره (١٨/٧) وابن الجوزي في "زاد المسير"(٦٧/٣)، والعز بن عبد السلام في تفسيره الذي هو اختصار تفسير الماوردي (٤٤٣/١)، ولم أجده مسندا عنه رضي الله عنـهما. ونقلـه ابـن حيـان في "البحـر المحيط"(١٦٢/٤) عن مكي.

(٣) في تفسيره (٢٥/١٣).

(٤) قاله الواحدي في"الوجيز"(٣٦١/١).

(٥) أخرجه الطبري (٢٣٧،٢٣٦/٧) وابن أبي حاتم (١٣٢١/٤). .

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٢١٢/٢) والطبري (٢٣٦/٧)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص٢١٨).

(٧) أخرجه الطبري (٢٣٦/٧) وابن أبي حاتم (١٣٢٠/٤).

(٨) انظر: "تفسير الطبري"(٢٣٥/٧)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٧٧/٢)، "الـوجيز" للواحـدي (٣٦١/١)،"المحـرر الوجيز"(٣٠٧/٢)، "تفسير الخازن"(١٤٦/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل" (١٣/٢)، "تفسـير السـمعاني" (١١٧/٢)، "تفسير الجلالين"(ص١٧٤).

بل لقد ضعف ابن عطية ~ القول السابق فقال:

"قال القاضي أبو محمد: وهذا ضعيف؛ لأن في الصحيح[1] أن عائشة < لما سمعت قـول قائل: إن قوله تعالى﴿ وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيۡهِ أُفّٖ لَّكُمَآ ﴾ (الأحقاف:١٧) نزلت في عبـد الرحمن بن أبي بكر، قالت: كذبوا، والله ما نزل فينا من القرآن شيء إلا براءتي"[2].

الترجيح

الذي يظهر لي أن الآية لم تـ ل في عبد الرحمن بن أبي بكر، وغايتها أ ا تحدثت عـن فئـة استجابت للشيطان واتبعت ما زينته لها، والقول بأن تلك الآية نزلت في فلان مما يتوقف فيه على النقل، ولا نقل ههنا، سوى ما نسب إلى ابن عباس، ولم نجده مسنداً، كما أنا رأينا ما يرد هذا من قول عائشة رضي الله تعالى عنها: ما أنزل الله فينا شيئا من القـرآن إلا أن الله أنزل عذري. وتعني بذلك: ما أنزل الله فينا شيئاً من الذم، وإلا فالمدح ففي غير موضع مـن القرآن الكريم، ولما ذكر ابن جزي الكلبي، قول من قال: نزلت في عبد الـرحمن، قـال :" ويبطل هذا: قول عائشة: ما نزل في آل أبي بكر شيء من القرآن، إلا براءتي"[3].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ٧٦ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ٧٧ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَآ أَكۡبَرُۖ فَلَمَّآ أَفَلَتۡ قَالَ يَٰقَوۡمِ إِنِّي

---

(١) أخرجه البخاري(٤٥٥٠) وفيه قصة.

(٢) "المحرر الوجيز"(٣٠٧/٢).

(٣) "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣/٢).

بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ حَنِيفٗاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (الأنعام:٧٥-٧٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١١] هل كانت هذه المحاورة من إبراهيم ﵇ من باب الاحتجاج على قومه،أم كانت طلباً لمعرفة ربه ﷻ؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا " الزهرة"فقال:"هَٰذَا رَبِّي" يريد أن يستدرجهم بهذا القول، ويعرفهم خطأهم، وجهلهم في تعظيمهم شأن النجوم، وقضائهم على الأمور بدلالتها، فأراهم أنه معظم ما عظموا، وملتمس الهدى من حيث التمسوا، وكل من تابعك على هواك وشايعك على أمرك، كنت به أوثق، وإليه أسكن وأركن، فأنسوا واطمأنوا.

"فَلَمَّآ أَفَلَ "أراهم النقص الداخل على النجم بالأفول؛ لأنه ليس ينبغي لإله أن يزول، ولا أن يغيب،فـ"قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ " واعتبر مثل ذلك في الشمس والقمر، حتى تبين للقوم ما أراد، من غير جهة العناد والمبادأة بالتنقص والعيب.

ثم قال:" إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ " وما فيها من نجم وقمر وشمس "وَٱلۡأَرۡضَ " وما فيها من بحر وجبل وحجر وصنم "وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ "...

ومن الناس من يذهب إلى أن إبراهيم صلى الله عليه كان في تلك الحال على ضلال وحيرة، وكيف يتوهم ذلك على من عصمه الله وطهره في مستقره ومستودعه؟! والله سبحانه يقول:"﴿ إِذۡ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلۡبٖ سَلِيمٍ ﴾ (الصافات:٨٤).أي: لم يشرك به قط، كذلك قال المفسرون، أو من قال منهم.

ويقول في صدر الآيـة:" وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ " ثم قال على أثر ذلك:"فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ "...
أفترى الله أراه الملكوت ليوقن، فلما أيقن رأى كوكباً فقـال :هـذا ربي علـى الحقيقـة والاعتقاد"[1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن هذه القصة التي حكاها الله جل شأنه عن خليله إبراهيم عليه السلام كانت في محاجة قومه ومخاصمتهم في تقرير ألوهية الله تبارك وتعالى، وتفرده بـذلك، ولم يكن عليه السلام شاكاً ولا طالباً لمعرفة ربه جل جلاله.

وقد ذهب إلى هذا القول جمع من المفسرين، ولعله قول الأكثرين منهم، ولهم أدلـة كـثيرة على هذا المذهب،بعضها يرجع إلى الآيات التي ذكرت قصة إبراهيم هذه-آيـات سـورة الأنعام- وبعضها يرجع إلى أدلة أخرى غيرها، أمـا الأدلـة الـتي تسـتنبط مـن هـذه الآيات،فمنها[2]:

- أن هذه القصة جاء ذكرها بعد ذكر دعوة إبراهيم عليه السلام لأبيه، مما يدل دلالة واضحة على أن هذه القصة وقعت مناظرة من إبراهيم عليه السلام لقومه. وقد كان قوم إبـراهيم في عباد م على ضربين اثنين: ضرب منهم يعبدون الأصنام، فدعاهم إبراهيم وبـين لهم خطأهم، ولم يكتف بالبيان القولي حتى أضاف إليه البيان العملي مـن تكسـير الأصنام، وتحطيمها، وإيقافهم على أ ا لا تملك لأنفسها جلب نفع، ولا دفه ضـر، فكيف بغيرها، ثم الضرب الآخر منهم، وهم عبدة الكواكب والنجـوم، فهـؤلاء حاجهم ذه المحاجة.

أن الله تعالى ذكره ذكر أن هذه القصة وقعت بعد اليقين من إبراهيم عليه السلام، فبعد أن ذكر الله أنه أراه ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين، عطف على ذكر هذه القصة رابطا

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٣٦-٣٣٨).

(2) هذه الأدلة مفرقة في كتب التفسير وأبرز من جمعها الرازي في تفسيره(٣٩/١٣-٤١)، وابن عادل في "اللبـاب في علوم الكتاب"(٢٤٤/٨) وكذا الشنقيطي في "العذب النمير"(٤١٤/١).

بينهما بالفاء المفيدة للتعقيب، فقال سـبحانه:" وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ " ثم قال بعدها: "فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ "

- أن أفول الكوكب والقمر والشمس لا يخفى على أحد، ودلالة ذلك على الـنقص، وأن الرب لا يتصف به، مما لا يخفى على من هو دون إبراهيم، فكيـف بـإبراهيم عليه السلام.
- في هذه الآيات ما يدل على أ ا وقعت مناظرة ومحاجة، حيـث قـال الله تعـالى: ﴿ وَحَآجَّهُۥ قَوۡمُهُۥ ﴾(الأنعام: ٨٠)، وقال فيها:﴿ وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ ﴾(الأنعام:٨٣).

وأما الأدلة الأخرى، فمنها:

- أن القرآن دل على أن إبراهيم عليه السلام لم يقع منه الشرك في ماضي الزمن مطلقاً، فمن ذلك:﴿ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (البقرة:١٣٥). قال العلامة الشنقيطي: "ونفي الإشراك عنه في الكون الماضي يدل بدلالة القرآن-دلالة المطابقة- على أنه لم يتقدم له كون إشراك البتة"[1].
- ما ذكره غير واحد من أن الأنبياء لا يقع منهم الشرك قبل النبوة، وعلـى رأسـهم خليل الرحمن.
- ويؤيد هذا قوله تعـالى: ﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴾ (الأنبياء:٥١)، فقوله جل شأنه:"مِن قَبۡلُ" يعم ما قبل النبوة، فيدل على أنه لم يقـع منه شرك، يقول ابن كثير: " **وكيف يجوز أن يكون إبراهيم ناظرا** في **هذا المقـام، وهو الذي قال الله** في **حقه:**﴿ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴾ "[2].

---

(1) "العذب النمير"(٤١٥/١).

(2) "تفسير ابن كثير"(١٥٢/٢)

قال البغوي: "وقال المفسرون:"رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ" أي: هداه من قبل البلوغ، وهو حين خرج من السرب وهو صغير، يريد: هديناه صغيراً"[(١)].

وقد ذهب إلى هذا الزجاج والواحدي وابن جزي الكلبي وابن كثير والألوسي وابن عاشور وغيرهم[(٢)].

وعلى هذا، ففي الآية تقدير، وهو: هذا ربي كما تزعمون[(٣)]، وقال بعضهم[(٤)]:

إنه عليه السلام قال مستفهماً، تقديره: أهذا ربي، فأضمرت ألف الاستفهام، كقوله: ﴿أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلۡخَٰلِدُونَ﴾ (الأنبياء٣٤) أي: أفهم الخالدون.

وقد انتقد ابن الأنباري هذا؛ لأنه لا يجوز أن يحذف الحرف إلا إذا كان ثم فارق بين الأخبار والاستخبار[(٥)].

وقال آخرون: إن هذا كان من إبراهيم في طفولته وصباه[(٦)].

لكن هذا لم يرتضه أهل العلم؛لأنه خلاف الأصل، فالأصل عند الحديث عن الأنبياء والصالحين أو غيرهم كونهم بالغين، فهي الحال التي يعنى بها، ويتوجه لها المدح أو الذم، ثم إن السياق يأبى هذا القول[(٧)].

([١]) "تفسير البغوي"(٢٤٧/٣)، وانظر: "تفسير مجاهد"(ص٤١١)، "تفسير الثوري"(ص٢٠٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٥٠/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٩٦/١١)، "تفسير الجلالين"(ص٤٢٥).

ومسألة كون إبراهيم كان في سرداب حال صغره، مما لا ينبغي التعويل عليها، إذ هي من أحاديث بني إسرائيل، وانظر كلام محمد عبده عليها في"تفسير المنار"(٥٦١/٧).

([٢]) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٦٧/٢)،"الوجيز" للواحدي(٣٦٢/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٤/٢)، "تفسير ابن كثير"(١٥٢/٢)، "روح المعاني"(١٩٨/٧)، "التحرير والتنوير"(٣٢٤/٧).

([٣]) واختاره الزجاج في"معاني القرآن" (٢٦٧/٢)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٣١٣/٢)، "تفسير السمعاني"(١١٩/٢)،"زاد المسير"(٧٤/٣)،"فتح القدير"(١٣٣/٢).

([٤]) انظر: "تفسير الطبري"(٢٥٠/٧)، "تفسير البغوي"(١١٠/٢)،"تفسير القرطبي"(٢٧/٧).

([٥]) انظر:"زاد المسير"(٧٤/٣)،"البحر المحيط"(١٧١/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٤٢/٨).

([٦]) انظر: "تفسير الطبري"(٢٥٠/٧)، "تفسير البغوي"(١١٠/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٤/٢)،"أحكام القرآن" للجصاص(١٦٧/٤)،"تفسير أبي السعود" (١٥٣/٣)،"فتح القدير"(١٣٣/٢).

([٧]) انظر: "تفسير السمعاني"(١١٩/٢)، "تفسير الخازن"(١٥٢/٢)، "روح المعاني"(١٩٩/٧)، "مدارج السالكين"(٦١/٣).

وخالف آخرون من أهل العلم منهم شيخ المفسرين الإمام الطبري، وأسنده عن ابن عباس أن هذا من إبراهيم كان طلباً وبحثاً عن إلهه، قال ابن عباس:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ فعبده حتى غاب، فلما غاب ﴿قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ فعبده حتى غاب، فلما غاب ﴿قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾.

﴿فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ فعبدها حتى غابت، فلما غابت ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [1].

واحتج الطبري[2] على مذهبه بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾

كما أن ظاهر الآيات كو ا في النظر والاستدلال، والقاعدة:حمل الآيات على ظاهرها[3].

الترجيح

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه ابن قتيبة ومن وافقه من أن إبـراهيم كـان مناظرا لقومه ومجادلاً، وفي الأدلة التي ذكرناها دلالة على هذا القول، وأما الأدلة التي استدل ا أصحاب القول الثاني فيمكن مناقشتها بأن يقال: ما ذكره ابن جرير من أن إبراهيم عليه السلام سأل الهداية يجاب عنه بأن سؤال الهداية لا يعني أن السائل على ضلالة، ومـا زال الأنبيـاء والصالحون يسألون الله الهداية.

---

(1) أخرجه الطبري (٢٤٨/٧).

(2) انظر:"تفسير الطبري"(٢٥٠/٧)، و"معاني القرآن"للفراء(٣٤١/١).

(3) وقد قال بعض العلماء بأن هذا هو الظاهر: كالبغوي في تفسيره(١١٠/٢)، وابـن الجـوزي في:" زاد المسـير" (٧٤/٣).

قال الشيخ محمد عبده:

"ولا يقتضي أن كل ضال يعبد الأصنام أو الكواكب، بل هذا تعريض آخر بضلال قومه، يقرب من التصريح وإرشاد إلى توقف هداية الدين على الوحي الإلهي.

قال ابن المنير في "الانتصاف"[1]:"والتعريض بضلالهم ثانياً أصرح وأقوى من قوله:"لاأُحِبُّ الآفِلِينَ" وإنما ترقى في ذلك؛ لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول، فأنسوا بالقدح في معتقدهم، ولو قيل هذا في الأول، فلعلهم كانوا يفرون، ولا يصغون إلى الاستدلال، فما عرض صلوات الله عليه بأنهم في ضلالة، إلا بعد أن وثق بإصغائهم إلى إتمام المقصود، واستماعه إلى آخره، والدليل على ذلك: أنه ترقى في النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم، والتقريع بأنهم على شرك بين، ثم قيام الحجة عليهم، وتبلج الحق، وبلغ من الظهور غاية المقصود"[2].

وأما كون الآيات ظاهرها دال على قولهم، فهذا مما نوزعوا فيه، فقيل: بل الآيات تحتمل كلا القولين، وإذا كانت الآيات تحتمل أقوالاً، نظر في المرجحات من سياق وغيره، وفي الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الأول ترجيح لما ذهبوا إليه. والله تعالى أعلم.

([1]) (٢٤/٢-بحاشية الكشاف).

([2]) "تفسير المنار"(٥٦١/٧-٥٦٢)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٥١/٢)، "زاد المسير"(٧٤/٣)، "تفسير الخازن"(١٥٢/٢)، "التحرير والتنوير"(٣٢١/٧).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ فَمُسۡتَقَرٌّ وَمُسۡتَوۡدَعٌۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٍ يَفۡقَهُونَ ﴾ (الأنعام:٩٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١١] تفسير المستقر والمستودع الواردان في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"فَمُسۡتَقَرٌّ "في الصلب،"وَمُسۡتَوۡدَعٌ" في الرحم"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ في معنى المستقر والمستودع أن المستقر في الأصلاب والمستودع في الأرحام.

وهذا معنى اختاره أبو عبيدة[٢].

([١])" تفسير غريب القرآن"(ص١٣٦).

([٢]) انظر: "مجاز القرآن"(٢٠١/١)،"غريب الحديث" لابن قتيبة (٣٦٢/١)،"زاد المسير"(٩٢/٣).

وقد أفاد أبو السعود[١] أن التعبير عن كونهم في الأصلاب بالاستقرار؛ لأن الصلب مقرهم الطبيعي، كما أن التعبير عن كونهم في الأرحام بالاستيداع؛ لكون الأرحام ليست بمقرهم الطبيعي.

وهذا ما أبداه الرازي ~ بعبارة مبسوطة، فقال:

"لأن النطفة حصلت في صلب الأب، لا من قبل الغير، وهي حصلت في رحم الأم بفعل الغير، فحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل، مشبه بالوديعة؛ لأن قوله"فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ" يقتضي كون المستقر متقدماً على المستودع، وحصول النطفة في صلب الأب مقدم على حصولها في رحم الأم، فوجب أن يكون المستقر ما في أصلاب الآباء، والمستودع ما في أرحام الأمهات"[٢].

القول الثاني: وهو عكس القول السابق: المستقر ما كان في الرحم، والمستودع ما كان في الصلب.

وعزاه القرطبي إلى أكثر أهل التفسير[٣]، قال ابن كثير:

" فعن ابن مسعود وابن عباس وأبي عبد الرحمن السلمي[٤] وقيس بن أبي حازم[٥] ومجاهد وعطاء وإبراهيم النخعي والضحاك وقتادة والسدي وعطاء الخراساني وغيرهم "فَمُسْتَقَرٌّ" أي: في الأرحام، قالوا أو أكثرهم"وَمُسْتَوْدَعٌ "أي: في الأصلاب "[١].

([١]) انظر: "تفسير أبي السعود"(١٦٥/٣).

([٢]) "تفسير الرازي"(٨٤/١٣)، وانظر: "تفسير الخازن"(١٦٤/٢).

([٣]) "تفسير القرطبي"(٤٦/٧)، وعزاه ابن عطية في تفسيره(٣٢٧/٢) إلى الجمهور،وكذا الشنقيطي، كما في"العذب النمير"(٩/٢).

([٤]) هو عبد الله بن حبيب بن ربيعة الكوفى، المقرىء، الأعمى، ثقة من أصحاب عبد الله بن مسعود ﷺ، مات في سنة ثلاث وسبعين.

انظر: ترجمته في: "معرفة الثقات"للعجلي(٤١٣/٢)،"تذكرة الحفاظ"(٥٨/١)، "تقريب التهذيب"[٣٢٧١].

([٥]) قيس بن أبي حازم البجلي، أبو عبد الله الكوفي، ثقة من الثانية مخضرم، ويقال له رؤية، وهو الذي يقال: إنه اجتمع له أن يروي عن العشرة، مات بعد التسعين، أو قبلها، وقد جاز المائة، وتغير. قاله ابن حجر في "تقريب التهذيب"[٥٥٦٦]. وانظر: "تهذيب الكمال"(١٠/٢٤).

وذهب إليه مقاتل بن سليمان[٢] واستظهره الإمام ابن كثير واختاره الفـراء والسـمرقندي والواحدي وابن الجوزي وابن جزي الكلبي والسيوطي[٣].

واستأنس هـؤلاء بقولـه سـبحانه: ﴿وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾ (الحج:٥)[٤]، وأن الله سبحانه وصف الرحم بكونه قراراً مكيناً، كما في قوله: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُ فِي قَرَارٖ مَّكِينٍ﴾ (المرسلات:٢١).

قال الرازي:"ومما يدل أيضاً على قوة هذا القول: أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زماناً طويلاً، والجنين يبقى في رحم الأم زماناً طويلاً، ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب، كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى"[٥].

ووجه آخر لهذا القول، يقول الألوسي:

"وأنا أقول لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من بـني آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان ردهم إلى ما أخرجهم منه فكأ م وديعة هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك"[٦].

لكن أبا السعود لم يرتض هذا القول، فقال:

"وقد حمل الاستيداع على كو م في الأصلاب، وليس بواضح"[٧].

لكن ما ذكره الرازي يوضح وجه هذا القول.

القول الثالث: المستقر في الدنيا والمستودع عند الله تعالى.

قاله مجاهد[١]، قال البغوي:

---

(١) "تفسير ابـن كـثير"(١٦٠/٢)، وانظـر:"تفسـير الطـبري"(٢٨٨/٧-٢٩١)،" تفسـير ابـن أبي حـاتم" (١٣٥٥/٤،١٣٥٧).

(٢) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٦٢/١).

(٣) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٣٤٧/١)، "تفسير السمرقندي"(٤٨٩/١)،"الوجيز" للواحدي"(٣٦٧/١)، "تـذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١٦٤/١)،"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٧/٢)، "تفسير الجلالين"(ص١٧٩).

(٤) و ذه الآية استدل ابن عباس انظر:"تفسير الطبري"(٢٨٩/٧)، "سنن سعيد بن منصور"(٦٥/٥-قسم التفسير).

(٥)"تفسير الرازي"(٨٤/١٣)، وانظر: "تفسير الخازن"(١٦٤/٢).

(٦) "روح المعاني"(٢٣٦/٧)، وانظر:"العذب النمير"(٩/٢-١٠).

(٧)"تفسير أبي السعود"(١٦٥/٣).

"ويدل عليه قوله تعالى:﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة:٣٦)"[٢].
وبنحوه قال ابن مسعود وابن عباس[٣].
وثمت أقوال أخرى في معنى الآية الكريمة، غير أننا لا نجد ذكراً لأدلتها، فتذكر أقوال عارية عن الأدلة، فمنها، وهو:
القول الرابع: المستقر في الأرحام والمستودع في القبر.
قاله ابن مسعود[٤] وإبراهيم النخعي[٥].
وهذا القول في حقيقته موافق للقول السابق، فالمستقر في الدنيا يشمل الرحم والآخرة تشمل القبر، فلا اختلاف بينهما، وقريب من هذا ما نسب إلى الحسن البصري[٦] من قوله: المستقر في الدنيا، والمستودع في القبر. فهذا موافق لهذا القول، فلا ينبغي أن يعد قولا مغايراً.
القول الخامس: المستقر في الأرض والمستودع في الأصلاب.
وبه قال ابن عباس[٧]، وتلميذه ابن جبير[٨].
القول السادس: ما روي عن ابن عباس أيضاً: أن المستقر من خلق، والمستودع من لم يخلق[٩].
القول السابع: المستقر الرحم، والمستودع ما كان عند رب العالمين مما هو خالقه ولم يخلق.
وهذا القول مروي عن ابن عباس[١٠].

---

(١) أخرجه الطبري(٢٨٨/٧)، وابن أبي حاتم"(١٣٥٥/٤،١٣٥٧)،
(٢) "تفسير البغوي"(١١٨/٢)، وانظر: "فتح القدير"(١٤٤/٢).
(٣) والأثران عنهما في تفسير الطبري(٢٨٨/٧)، وانظر:"تفسير ابن أبي حاتم"(١٣٥٧/٤،١٣٥٥).
(٤) أخرجه سعيد بن منصور (٤٨/٥-قسم التفسير) والطبري(٢٨٧/٧)، وأخرج ابن أبي حاتم(١٣٥٧/٤) الشق الآخر منه.
(٥) أخرجه الطبري(٢٨٧/٧).
(٦) عزاه إلى الحسن ابن الجوزي في :"زاد المسير"(٩٢/٣)، وانظر: "النكت والعيون"(١٤٩/٢).
(٧) أخرجه الطبري(٢٨٧/٧).
(٨) أخرجه الطبري(٢٨٧/٧).
(٩) ذكره الماوردي عنه كما في "تفسير القرطبي" (٤٧/٧)، وانظر: "تفسير العز بن عبد السلام"(٤٥٢/١).
(١٠) أخرجه الطبري (٢٨٨/٧).

وهذان القولان لا خلاف بينهما، كما أ ـما لا يخالفان ما روي عن ابن عباس من تفسـيره المستودع بما في صلب الرجل، فما لم يخلق، فهو في صلب الرجل.

القول الثامن: المستقر حيث يأوي، والمستودع حيث يموت.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[1].

القول التاسع: المستقر في القبر، والمستودع في الدنيا.

وهو مروي عن الحسن[2] .

القول العاشر: المستودع القبر، والمستقر الجنة والنار؛ لقوله عز وجل في صفة الجنة ﴿حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ (الفرقان:٧٦) وفي صـفة النـار: ﴿ إِنَّهَا سَآءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾ (الفرقان:٦٦)[3].

الترجيح

عند النظر في الآية الكريمة نجد أن كلمة"فَمُسْتَقَرٌّ" قرئت بقراءتين سبعيتين، هما: بفتح القاف، وأخرى بكسرها، والأكثر قرأ بكسر القاف[4]، وأما"وَمُسْتَوْدَعٌ" فلم تقرأ بقراءة سبعية بغير فتح الدال[5].

---

(1) أخرجه ابن أبي حاتم عنه (١٣٥٦،١٣٥٧/٤)، وانظر: "البحر المحيط"لأبي حيان(١٩٢/٤). وتفسير المستودع ـذا التفسير مروي أيضاً عن ابن مسعود ﷺ وعن مقسم كما عند الطبري(٤٧/٧).

(2) أخرجه الطبري(٢٩١/٧)، وانظر: "معاني القرآن"للنحـاس(٤٦٢/٢)، "تفسـير الـثعلبي"(١٧٣/٤)، "عمـدة الحفاظ"للحلبي(٢٩٤/٣).

(3) ذكره البغوي في تفسيره (١١٨/٢).

(4) انظر:" الحجة في القراءات السبع"(ص١٤٦)، "السبعة في القراءات" (ص٢٦٣)، "العنوان في القـراءات السـبع" (ص٩٢)، "التيسير في القراءات السبع" (ص١٠٥).

(5) انظر: المصادر السابقة.

فعلى قراءة من قرأ بفتح القاف، يكون المستقر اسم مكان، ولا يكون اسم مفعول، قالوا: لأنه لا يتعدى فعله، فيبنى منه اسم مفعول، أي: فلكم مكان استقرار، ومكان استيداع[1].

وأما على قراءة من قرأ بكسر القاف من "فَمُسۡتَقَرّٞ" فهو اسم فاعل، أي فمنكم مستقر.

وعلى هذا، فالأولى في تفسير الآية أن تكون شاملة لكل ما يكون محلاً للاستقرار من الرحم والأرض والقبر والجنة والنار، والمستودع ما يقابل ذلك،إذ هما لفظان متقابلان باتفاق المفسرين[2].

وهذا القول قد ذهب إليه شيخ المفسرين الإمام الطبري ~ حيث قال:

" وأولى التأويلات في ذلك بالصواب: أن يقال: إن الله جل ثناؤه عم بقوله:"فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞ" كل خلقه الذي أنشأ من نفس واحدة مستقراً ومستودعاً، ولم يخصص من ذلك معنى دون معنى، ولا شك أن من بني آدم مستقراً في الرحم، ومستودعا في الصلب، ومنهم من هو مستقر على ظهر الأرض أو بطنها، ومستودع في أصلاب الرجال، ومنهم مستقر في القبر مستودع على ظهر الأرض، فكل مستقر أو مستودع بمعنى من هذه المعاني فداخل في عموم قوله: "فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ ومراد به، إلا أن يأتي خبر يجب التسليم له بأنه معني به معنى دون معنى، وخاص دون عام "[3].

وإلى مثل هذا ذهب بعض المحققين كابن عطية وأبي حيان والسعدي[4].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾ (الأنعام:١٠٣).

---

(١) انظر: "تفسير الرازي"(٨٤/١٣)، "تفسير الخازن"(١٦٤/٢)،"البحر المحيط"(١٩١/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣١٥/٨)،" العذب النمير"(٨/٢)،"التحرير والتنوير"(٣٩٦/٧).

(٢) قاله ابن عاشور في:"التحرير والتنوير"(٣٩٦/٧).

(٣) "تفسير الطبري"(٢٩١/٧).

(٤) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٢٧/٢)،"البحر المحيط"(١٩٢/٤)، "تفسير السعدي"(ص٢٦٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٢] بيان المراد بقوله جل شأنه:" ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأما قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ وقول موسى عليه السلام : ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ (الأعراف:١٤٣) فليس ناقضاً لقول رسـول الله ﷺ :"ترون ربكم يوم القيامة"[١]؛ لأنه أراد جل وعز بقولـه: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في الدنيا وقال لموسى عليه السلام: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ يريد في الدنيا؛ لأنه جل وعز احتجب عن جميـع خلقه في الدنيا، ويتجلى لهم يوم الحساب ويوم الجزاء والقصاص، فيراه المؤمنون كما يـرون القمر في ليلة البدر، ولا يختلفون فيه كما لا يختلفون في القمر"[٢].

الدراسة

يذكر الإمام ابن قتيبة ~ ما ادعاه بعضهم من نفي رؤية الله تعالى واستدلالهم على هـذا بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ فبين لهم ولغيرهم أن الآية لا يفهم منها نفي رؤية الله تبارك وتعالى، وأ ا لا تعارض الآيات والأحاديث التي أثبتت رؤية الله جل وعـلا، وأن الفهم الصحيح لهذه الآية هو: أن المراد بالآية نفي رؤية الله في الدنيا، فالآية وإن كان لفظها العموم، لكنها مخصوصة في الدنيا، والدليل على هذا تلك الآيات والأحاديث التي فيها إثبات رؤية الله جل شأنه في الآخرة لأهل الإيمان، ومنها[٣]:

- قوله تبارك وتعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القيامة٢٢-٢٣).

---

(١) سيأتي تخريجه -إن شاء الله تعالى- في قسم الدراسة.

(٢) "تأويل مختلف الحديث"(ص٢٠٥).

(٣) ذكر ابن القيم رحمه الله قرابة أربعين دليلاً على رؤية المؤمنين ر م في الجنة في"حادي الأرواح"(ص١٩٦-٢٤١).

- وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ﴾ (يونس:٢٦) وفي السـنة تفسـير الحسنى برؤية الله تبارك وتعالى[1].

- وقوله تبارك وتعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ (المطففين:١٥).

قال الشافعي ~ : "لما حجبهم في السخط كان في هذا دليل على أ م يرونـه في الرضا"[2].

قال الإمام أحمد: "فإذا كان الكافر يحجب عن الله، والمؤمن يحجب عـن الله، فمـا فضل المؤمن على الكافر"[3].

- ومن الأدلة أيضاً: ما قاله جرير ﷺ: كنا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة البـدر، فقال:"إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته"[4].

- وعن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قلنا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: "هل تضارون في رؤية الشمس والقمر، إذا كانت صحواً؟!" قلنا: لا، قال: "فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ، إلا كما تضارون في رؤيتهما"[5].

- وروى أبو هريرة ﷺ نحواً من هذا[6].

- وكان نبينا ﷺ يسأل ربه لذة النظر إلى وجه الله الكريم[7].

---

(1) أخرج مسلم(١٨١) عن صهيب عن النبي ﷺ قال:"إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجينا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطـوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ر م عز وجل، ثم تلا هذه الآية:"لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ".

(2) "أحكام القرآن" للشافعي(٤٠/١).

(3) "الرد على الزنادقة والجهمية"(ص ٣٤)، وانظر: "الرد على الجهمية" للدارمي(ص١٠٢)، "رؤية الله"للدارقطني(ص١٦٢)، "الإبانة"للعكبري(٦٠/٣)، "التمهيد" لابن عبد البر (١٥٤/٧).

(4) أخرجه البخاري(٥٢٩) ومسلم (٦٣٣).

(5) أخرجه البخاري (٧٠٠١) ومسلم(١٨٣).

(6) أخرجه البخاري (٧٧٣) ومسلم(١٨٢).

(7) كما عند النسائي(١٣٠٥) وابن خزيمة في"كتاب التوحيد"(٢٩/١) وابن حبان (٣٠٥/٥) من حديث عمار بـن ياسر.

وتعد هذه الأحاديث –أحاديث الرؤية- من الأحاديث المتواترة[1].

ولهذه الأدلة وغيرها، فقد أجمع أهل السنة والجماعة على أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة[2].

وهذا القول الذي اختاره ابن قتيبة في معنى الآية الكريمة من كون الآية خاصة في الدنيا قد ذهب إليه غير واحد من المفسرين تأتي في مقدمتهم عائشة < وذلك أ ا استدلت ذه الآية على نفي رؤية النبي ﷺ لربه، فقد روى مسروق قال: قلت لعائشة < : يا أمتاه، هل رأى محمد ﷺ ربه؟ فقالت: لقد قف شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب، من حدثك أن محمدا ﷺ رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾[3].

فهذا الاستدلال منها رحمها الله ورضي عنها يدل على أ ا فهمت الآية في الدنيا.

وبه قال ابن عباس[4] والحسن[5] ومقاتل بن سليمان[6] واختاره ابن راهويه وأحمد بن حنبل وابن أبي زمنين والواحدي وابن جزي الكلبي والسيوطي[7].

---

(1) صرح غير واحد من العلماء أن أحاديث رؤية الله جل شأنه في الآخرة من قبيل المتواتر، انظر:"مجموع الفتاوى"لابن تيمية (٤٨٥/٦)(٣٥/١٣)، "درء التعارض" (٣٠/٧)،"تفسير ابن كثير"(١٦/٢)، "فتح القدير"(٣٤٠/٥)،"نظم المتناثر"(ص٢٣٩).

(2) نقل الإجماع على هذا غير واحد من العلماء، منهم: أبو حاتم وأبو زرعة الرازيان في معتقديهما كما في"شرح أصول اعتقاد أهل السنة"(١٩٨/٢) وابن عطية في:" المحرر الوجيز"(٣٣٠/٢)،والشنقيطي كما في"العذب النمير"(٥٣/٢)، وانظر كتب الاعتقاد في هذه المسألة تنبيك عن هذا، كمثل:"الرد على الجهمية" للدارمي (ص١٠٢)،"معارج القبول"(٣٠٥/١).

(3) أخرجه البخاري (٤٥٧٤) ومسلم(١٧٧).

(4) نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٩٨/٣).

(5) عزاه في "الدر المنثور"(٣٣٥/٣) إلى أبي الشيخ والبيهقي في كتاب الرؤية.

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٦٣/١).

(7) انظر: "مسند إسحاق بن راهويه"(٦٧٣/٣)، "الرد على الزنادقة والجهمية"(ص١٣)، "الوجيز" للواحدي (٣٦٨/١)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٨٩/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٨/٢)، "تفسير ابن كثير"(١٦٣/٢) ،"تفسير الجلالين"(ص١٨٠).

لكن انتقد هذا الوجه بعض أهل العلم وضعفوه، منهم ابن عطية وشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال:" وقال طائفة: هو الرؤية، وهو ضعيف؛ لأن نفي الرؤية عنه لا مدح فيه، فإن العدم لا يرى، وكل وصف يشترك فيه الوجود والعدم لا يستلزم أمراً ثبوتياً، فلا يكون فيه مدح، إذ هو عدم محض"[1].

وصدق ~ فالآية سيقت للمدح والثناء على الله تبارك وتعالى، وتأويلها بالنفي المحض يضاد ما سيقت له.

واختار آخرون من العلماء أن المنفي هو الإدراك وهو الإحاطة، فنفى الله تعالى أن تحيط الأبصار بذاته المقدسه، وفرق بين نفي الإحاطة، ونفي الرؤية، كما أنه ﷻ يعلم، ولا يحاط به علماً، وكما أنا نرى السماء ولا نحيط ا، قال الإمام السمعاني:

"فالإدراك غير الرؤية؛ لأن الإدراك هو الوقوف على كنه الشيء وحقيقته، والرؤية هي المعاينة، وقد تكون الرؤية بلا إدراك، قال الله تعالى في قصة موسى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ كَلَّآ ﴾ (الشعراء: ٦١-٦٢) فنفى الإدراك مع إثبات الرؤية، وإذا كان الإدراك غير الرؤية، فالله تعالى يجوز أن يرى، ولكن لا يدرك كنهه"[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " الإدراك عند السلف والأكثرين، هو: الإحاطة "[3].

قال ابن عباس في تفسيرها: لا يحيط بصر أحد بالله[4].

وروى عكرمة أن ابن عباس قال: إن النبي ﷺ رأى ربه، فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ ؟ فقال له عكرمة: ألست ترى السماء؟ قال: بلى، قال: فكلها ترى؟![5].

---

(1) "مجموع الفتاوى"(١١١/١٧)،وانظر:" شرح العقيدة الطحاوية"(ص٢٠٨).

(2) "تفسير السمعاني"(١٣٣/٢)، وانظر:"تفسير الطبري"(٣٠٠/٧)، معاني القرآن"للزجاج(٢٧٩/٢)، "تفسير الرازي"(١٠٤/١٣)،"العذب النمير"(٥٣/٢).

(3) "مجموع الفتاوى"(١١١/١٧).

(4) أخرجه الطبري(٢٩٩/٧).

(5) أخرجه ابن أبي حاتم (١٣٦٣/٤).

وعلى هذا، فالآية الكريمة تنفي إحاطة البصر بالله جل شأنه، وذلك لعظيم قدره وكمال ذاته، فهي تراه، ولكن لا تحيط به، فالآية على هذا دليل لأهل السنة والجماعة على رؤية المـؤمنين ر م يوم القيامة، قال أبو العباس ابن تيمية:

"وحينئذ، فتكون الآية دالة على إثبات الرؤية، وهو أنه يرى، ولا يدرك، فيرى مـن غـير إحاطة، ولا حصر، و ذا يحصل المدح، فإنه وصف لعظمته أنه لا تدركه أبصار العباد، وإن رأته، و هو يدرك أبصارهم"(١).

وقد قال النووي عن هذا الوجه في معنى الآية: "إنه في ـاية من الحسن مع اختصاره"(٢).

وإلى هذا ذهب الإمام الطبري وابن خزيمة والبغوي والزجاج وشيخ الإسـلام ابـن تيميـة والبيضاوي وغيرهم(٣).

وفي معنى الآية قول ثالث، وهو ما ذهب إليه ابن عباس فيما رواه الحاكم وغيره، عن عكرمة يقول: سمعت ابن عباس يقول: رأى محمد ربه تبارك وتعالى(٤)، فقلت: أليس الله يقـول: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ الآية فقال لي: لا أم لك، ذلك نوره الذي هو نوره، إذا تجلى بنوره، لا يدركه شيء، وفي رواية: لا يقوم له شيء(٥).

---

(١) "مجموع الفتاوى"(٨٨/١٦)، وانظر: "دقائق التفسير"(١٢٦/٢)،"شرح العقيدة الطحاوية"(ص٢٠٨-٢٠٩).

(٢) "شرح النووي على صحيح مسلم"(٥/٣).

(٣) انظر: "تفسـير الطـبري"(٣٠٣/٧)، "كتـاب التوحيـد"(٤٥٩/٢)،"تفسـير البغـوي"(١٢٠/٢)،"معـاني القرآن"للزجاج(٢٧٩/٢)،"تفسير البيضاوي"(٤٣٨/٢).

(٤) رؤية النبي ﷺ لربه من المسائل التي دار فيها خلاف بين السلف ﷺ والذي يرجحه جمع من المحققين أن النبي ﷺ لم ير ربه رؤية بصرية؛ فحواس البشر ليست مخلوقة للبقاء، بل هي للنفاء، فلا تتمكن من رؤية الباقي ﷻ، وفي قول الله ﷻ لموسى ﵇: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ (الأعراف:١٤٣) دليل على هذا. قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في" مجموع الفتاوى"(٣٣٥/٢) :

"وقد اتفق أئمة المسلمين على أن أحداً من المؤمنين لا يرى الله بعينه في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في النبي ﷺ خاصة، مع أن جماهير الأئمة على أنه لم يره بعينه في الدنيا، وعلى هذا دلت الآثار الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ والصحابة وأئمة المسلمين، ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أ م قالوا: إن محمداً ﷺ رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم: إما إطلاق الرؤية، وإما تقييدها بالفؤاد".

وانظر: "فتح الباري"(٦٠٨/٨)، "مرقاة المفاتيح"(٣٣٣/١٠).

(٥) أخرجه الحاكم في مستدركه (٣٤٦/٢) وابن أبي حاتم (١٣٦٣/٤).

وفي الآية أقوال أخرى لا تستند إلى دليل، كمثل قول بعضهم: لا تدركه أبصار القلـوب، أي: لا تدركه العقول، فتتوهمه"[1].

وهذا المعنى في نفسه حق؛ لكن تفسير الآية به غير صحيح؛ لأن الأصل في تفسير البصر حمله على الجارحة. قال ابن كثير رحمه الله تعالى:

" وهذا غريب جداً وخلاف ظاهر الآية، وكأنه اعتقد أن الإدراك في معـنى الرؤيـة، والله أعلم"[2].

هذا، وقد فهمت المعتزلة[3] من الآية الكريمة نفي رؤية الله جل جلاله مطلقاً، زاعمين أن الآية دلت عليه، مع ردهم للأدلة الدالة على رؤية أهل الإيمان لر م يوم القيامة، يقول العلامة ابن كثير رحمه الله تعالى:

"وقال آخرون من المعتزلة بمقتضى ما فهموه من الآية، أنه لا يرى في الدنيا، ولا في الآخرة، فخالفوا أهل السنة والجماعة في ذلك، مع ما ارتكبوه من الجهل بما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله ﷺ"[4].

بل إن أهل السنة والجماعة رأوا أن هذه الآية دليلا لهم، لا عليهم، كما سبق بيانه، وهكـذا هم أهل الحق وأصحاب الدليل وأرباب البرهان، يوفقون بين آيات الكتاب العزيز، وأحاديث النبي الكريم ﷺ، ولا يضربون بعضها ببعض،كما فعلت المعتزلة.

<u>الترجيح</u>

الذي يترجح لي من المعاني المذكورة هو أن الإدراك بمعنى الإحاطة، فالآية تنفـي أن تحـيط الأبصار بربنا جل جلاله، وكون الإدراك بمعنى الإحاطة مما جاء في اللسان العربي، وقد سبق في قسم الدراسة شواهد هذا، و ذا تجتمع الأدلة، فالله جل شأنه يرى، ولكن لا يحـاط بـه ﷻ، فالمنفي هو الإحاطة، لا مطلق الرؤية، والإحاطة أخص، ونفي الأخص يستلزم إثبـات الأعم. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٣٦٣/٤)، "تفسير القرطبي"(٥٥/٧).

(2) "تفسير ابن كثير"(١٦٢/٢).

(3) ومنهم صاحب "الكشاف"-الزمخشري-، فقد نص على هذا في تفسيره(٥٢/٢).

(4) "تفسير ابن كثير"(١٦٢/٢)، وانظر:"تفسير الطبري"(٣٠٣/٧).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَاۚ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴾ (الأنعام:١٠٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٣] ما معنى "لا" في قوله:"وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ" ؟

قال ابن قتيبة ~ :

"وقوله سبحانه:"وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ" يريد:

وما يشعركم أ ا إذا جاءت يؤمنون، فزاد:"لا"؛ لأ م لا يؤمنون إذا جاءت.

ومن قرأها بكسر إن، فإنه يجعل الكلام تاماً عند قوله:"وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ" ثم يبتدئ، فيقول: "إنها إذَا جاءت لاَ يؤمنونَ" [١].

الدراسة

قبل البدء بدراسة المسألة المذكورة، لابد من ذكر أن "أَنَّهَا" قرئت بقراءتين سبعيتين، هما:

الأولى: كسر همز ا[٢].

الثانية: فتح همز ا[٣].

والمعنى على القراءة الأولى واضح لا إشكال فيه، وهو ما ذكره ابن قتيبة، من أن الوقف تام على:"وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ"وحينئذ، فمتعلق الإشعار محذوف، أي: ما يدريكم ماذا يكون؟ ثم بين ذلك بخبر مؤكد، فقال مبتدءاً:"إنها إذَا جاءت لاَ يؤمنونَ"[٤].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٤٤).

(٢) كما هي قراءة ابن كثير وأبو عمرو وأبو بكر بخلاف عنه. انظر: "السبعة في القراءات"(ص٢٦٥)،"حجة القراءات" (ص٢٦٥)، "التيسير في القراءات السبع"(ص١٠٦).

(٣) هي قراءة الباقين، انظر المصادر السابقة.

(٤) انظر: "تفسير الطبري"(٣١٢/٧)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٨/٢)، "تفسير الرازي"(١١٨/١٣)،"البحر المحيط" (٢٠٤/٤) ،"تفسير البيضاوي" (٤٤٢/٢)، "العذب النمير" (١١٦/٢).

وأما على القراءة الثانية، فقد أشكل معنى الآية على بعض العلماء، وسببه:

أن المعنى المتبادر إلى الذهن: وما يدريكم أ ا إذا جاءت يؤمنون حتى ترغبـوا في إيمـا م، وتسألوا النبي ﷺ نزول الآيات، غير أن:"لا" في هذا المقام كأن المتبادر منها أ ا لا النافيـة؛ ليكون المعنى: وما يدريكم أ م لا يؤمنون، فتكون كالعذر للكفار[1].

وقد اختلف أهل العلم في "لا" من قوله تعـالى: "وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ" على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن "لا" صلة، فيكون المعـنى: ومـا يشـعركم أن الآيات إذا جاءت آمن هؤلاء الكفار.

وعلى هذا؛ فليس في الآية حذف ولا تقدير.

ومجيء "لا" صلة، وارد في الكتاب العزيز، وقد ذكر ابن قتيبة وغيره أمثلة لهذا، فمنها: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾(الأعراف:١٢)، أي: ما منعك أن تسـجد إذ أمرتك.

وقوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (الأنبيـاء:٩٥)أي: يرجعون، فزاد لا؛ لأ م لا يرجعون[2].

واختار هذا الوجه الكسائي والفراء[3].

لكن لم يرتض النحاس والزجاج هذا الوجه، قال الزجاج:

"والذي ذكر أن"لا" لغو[1] غالط؛لأن ما كان لغواً، لا يكون غير لغو. من قـرأ:"إ ـا إذا جاءت" -بكسر إن- فالإجماع أن"لا" غير لغو، فليس يجوز أن يكون معنى لفظة مرة بالنفي، ومرة بالإيجاب"[2].

---

(1) انظر:"العذب النمير" (١١٩/٢).

(2) انظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٤٤-٢٥٥)، "تفسير الطبري"(٣١٣/٧)،"معاني القـرآن"للفـراء(٣٤٨/١)، "تفسير ابن كثير"(١٦٦/٢).

(3) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٣٤٨/١)،"معاني القرآن"للنحاس(٤٧٣/٢) ،"تفسـير القـرطبي"(٦٥/٧)،" الـوجيز للواحدي"(٣٧٠/١)،"تفسير البغوي" (١٢٣/٢).

ويمكن أن يجاب عن هذا بأنه لا مانع من أن تكون على قراءة صلة، وعلى القراءة الأخـرى ذات معنى، ولا بعد في هذا، فالكلام يختلف معناه باختلاف سياقاته(٣).

القول الثاني: أن المعنى: وما يدريكم أيها المؤمنون أن الآية التي تقترحو ـا إذا جـاءت لا يؤمنون ا، يعني: أنا أعلم أ ا إذا جاءت لا يؤمنون، وأنتم لا تدرون بذلك، وكان المؤمنون يطمعون في إيما م إذا جاءت تلك الآية، ويتمنون مجيئها، فقال: ومـا يـدريكم أ ـم لا يؤمنون، على معنى أنكم لا تدرون ما سبق علمي به من أ م لا يؤمنون.

وهذا إجراء للآية على ظاهرها، قال الشنقيطي:

"وهذا الوجه من التفسير واضح لا إشكال فيه"(٤).

ولأجله قال شيخ الإسلام: إن قراءة الفتح أحسن(٥).

واختاره جمع من العلماء منهم: والزمخشري والبيضاوي وابن تيمية وابن جزي الكلبي وأبـو حيان والسيوطي وأبو السعود والشيخ محمد عبده(٦).

وعلى هذا القول، يكون قولـه: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (الأنعام: ١١٠) معطوفاً على قوله:"لَا يُؤْمِنُونَ" ،فيكون المعنى: وما يشعركم أ ا إذا جاءت لا يؤمنون، وأنا نقلب أفئد م وأبصارهم، وأنا نذرهم في طغيا م(٧).

---

(١) التعبير بلغو عن كلمة قرآنية، غير مستحسن، ولذا لم يرد استعماله ههنا في كلام ابن قتيبة ولا غـيره، فـالأولى استعمال كلمة صلة.

(٢) "معاني القرآن"للزجاج(٢٨٣/٢)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٧٣/٢).

(٣) قال الرازي في "تفسيره"(١١٩/١٣):" قال أبو علي الفارسي: لم لا يجوز أن يكون لغواً على أحـد التقـديرين ويكون مفيداً على التقدير الثاني".

(٤)"العذب النمير" (١١٩/٢)، وانظر:"تفسير آيات أشكلت"لشيخ الإسلام ابن تيمية(١٣٧/١).

(٥) انظر: "تفسير آيات أشكلت" (١٣٥/١)،" العقيدة الأصفهانية" (ص١٧٩).

(٦) انظر:"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٨/٢)،"الكشاف"(٥٤/٢)،"البحـر المحـيط"(٢٠٤/٤)،"تفسـير البيضـاوي" (٤٤٢/٢)،"تفسير الجلالين"(ص١٨١)، "تفسير أبي السعود" (١٧٣/٣)،"حاشية الشهاب على تفسـير البيضـاوي" (١١٣/٤) ،"تفسير المنار"(٦٧١/٧)،" مجموع فتاوى ابن تيمية"(٢٤٦/١٣).

(٧) انظر:"الكشاف"(٥٤/٢)،"تفسير آيات أشكلت"لشيخ الإسلام ابن تيميـة(١٣٧/١)،" العقيـدة الأصـفهانية" (ص١٧٩).

القول الثالث: أن "أن" بمعنى لعل، والمعنى: أي شيء يدريكم إيما م، فلعل الآيات إذا جاءت لا يؤمنون ا. فحذف المفعول الثاني ليشعركم، والسياق دال عليه.

ومجيء "أن" بمعنى "لعل" معروف في كلام العرب، قال الواحدي:

"و"أن" بمعنى"لعل" كثير في كلامهم، تقول العرب: ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً، أي: لعلك، ذكر ذلك الخليل والفراء"[1].

وذكره أيضاً غير واحد، وساق له الطبري رحمه الله شواهد من أشعار العرب[2].

ويتأيد هذا الوجه بقراءة أبي: "وما أدراكم لعلها إذا جاءت لا يؤمنون"[3].

وقد اختار هذا الوجه الطبري والواحدي والقرطبي[4].

لكن أبا العباس ابن تيمية لم يرتض هذا الوجه، فقال:

"وفي:"أَنَّهَا" قراءتان، فقراءة النصب أحسن القراءتين، وهي التي أشكلت على كثير من أهل العربية، حتى قالوا: إن "أن" بمعنى لعل، وذكروا ما يشهد لذلك، وإنما دخل عليهم الغلـط؛ لأ م ظنوا أن قوله:"نُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ" جملة مبتدأة يخبر الله ا، وليس كذلك، ولكنها داخلـة في خبر إن، ومتعلقة بـ "إذا"...

ولو كان قوله:"وَنُقَلِّبُ" كلاماً مبتدءاً، للزم أن كل من جاءته آية قلب الله فؤاده وبصـره، وليس كذلك، بل قد يؤمن كثير منهم"[5].

وفي الآية قول رابع، ذكره النحاس وغيره، وهو: أن المعنى: وما يشعركم أ ا إذا جاءت لا يؤمنون أو يؤمنون.

([1])"الوسيط"(٣١١/٢)، وانظر"الكتاب" لسيبويه(١٢٣/٣) فقد نقل عن شيخه الخليل هذا القول، أما الفراء، فإنه ذكر هذا الوجه وجوده، لكن مذهبه الذي نص عليه، هو أن"لا"ههنا صلة، انظر: "معاني القرآن"(٣٥٠/١).

([2]) انظر:"تفسير الطبري"(٣١٤/٧)، "الكشاف"(٥٤/٢)،"تفسير السمعاني"(١٣٦/٢)،"تفسير القـرطبي"(٦٤/٧)، "زاد المسير"(١٠٥/٣)، "تفسير الخازن"(١٧٢/٢)، "مغني اللبيب"(ص٦٠) ،"فتح القدير"(١٥٢/٢).

([3]) ذكر هذه القراءة جمع من العلماء، انظر: "زاد المسير"(١٠٤/٣)، "المحرر الوجيز"(٣٣٣/٢)،"معاني القرآن" للنحاس للنحاس (٤٧٤/٢)،"فتح القدير"(١٥٢/٢).

([4]) انظر: "تفسير الطبري" (٣١٤/٧)،"الوسيط" للواحدي (٣١١/٢)، "الـوجيز" للواحـدي (٣٧٠/١)، "تفسـير القرطبي"(٦٤/٧).

([5])"تفسير آيات أشكلت"لشيخ الإسلام ابن تيمية(١٣٥/١-١٣٧).

ففي الآية محذوف معلوم لدى السامع[1].

الترجيح

الذي يترجح لي ما ذكره أصحاب القول الثاني من أن الآية على ظاهرها، فـالمعنى: ومـا يشعركم ويدريكم أ م لا يؤمنون إذا جاء م الآيات من عند الله تعالى، فهو بيان مـن الله تعالى أ م لا يؤمنون لو جاء م الآيات، وكأن بعض أهل الإيمان طمع بإيمان هؤلاء الكفار، إن نزلت آية، مع أ م يرون تماديهم على الكفر، وتعصبهم للشرك، فبين الله أنه هو العليم بما تؤول إليه الأمور، وأن مجيء الآيات لا يوجب الإيمان، ويؤيد هذا الوجه، قراءة مـن قـرأ بكسر "إن" واتحاد القراءات أولى من اختلافها، كما أن في هذا الوجه إبقاءً للآيـة علـى ظاهرها، مع أنه لا حذف فيه ولا تقدير، فكان أولى، والعلم عند الله تعالى.

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٧٤/٢)،"المحرر الوجيز"(٣٣٤/٢)،

قَالَ تعَالَى: ﴿ وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ ﴾ (الأنعام:١١١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٤] بيان معنى: "قُبُلًا".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا ﴾ جماعة قبيل، أي: أصنافاً، ويقال: القبيل: الكفيل، كقوله تعالى:" ﴿ أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴾ (الإسراء:٩٢) أي: ضمناء، ومن قرأها:"قبلاً" أراد: معاينة"[١].

الدراسة

هذه اللفظة:"قُبُلًا" قد قرئت بقراءتين اثنتين،هما:

الأولى: كسر القاف،وفتح الباء [٢].

ومعنى هذه القراءة كما قال ابن قتيبة-ولم أر من خالفه- أ ا بمعنى المعاينة والمقابلة[١].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٣٧).

([٢]) وهي قراءة نافع وابن عامر، انظر: "السبعة في القراءات"(ص٢٦٦)، "التيسير في القراءات السبع"(ص١٠٦)، "حجة القراءات" (ص٢٦٧).

الثانية: ضم القاف والباء[2].

وقد اختلف أهل العلم في معنى:"قُبُلًا"-القراءة الأولى- على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أنه جمع قبيل، وهو الصنف، فيكون المعنى على هذا: وحشرنا عليهم كل شيء قبيلاً قبيلاً، صنفاً صنفاً.

قاله مجاهد[3]واختاره الخليل الفراهيدي وأبو عبيدة والسيوطي[4].

وهذا الوجه متمش مع عموم كل شيء، قال أبو السعود:

"وهو الأوفق لعموم كل شيء وشموله للأنواع والأصناف، أي: حشرنا كل شـيء: نوعـاً نوعاً، وصنفاً صنفاً، وفوجاً فوجاً"[5].

يقول الرازي:

"وموضع الإعجاز فيه هو حشرها بعد مو ا، ثم إ ا على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد"[6].

القول الثاني: أنه جمع قبيل كالقول السابق، إلا أنه بمعنى: الكفيل، فالمعنى: وحشرنا علـيهم كل شيء، فكفل وضمن بصحة ما تقول.

واختار هذا القول الفراء والسمرقندي والقرطبي[7].

ويستدلون[8] بقوله تعالى:﴿أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴾ (الإسراء:92).

([1]) انظر:"تفسير الطبري"(2/8)،"تفسير البغوي"(123/2)، "الحجة في القراءات السبع"(ص148) ،"التسهيل لعلـوم التـ يل"(19/2)، "فتح القدير" (153/2)،"العذب النمير"(132/2).

([2]) قرأ ا الباقون، انظر: "السبعة في القراءات"(ص266)، "التيسير في القراءات السبع"(ص106)، "حجة القراءات"(ص267).

([3]) أخرجه الطبري (3/8).

([4]) انظر: "العين"(166/5)، "مجاز القرآن"(204/1)، "المحيط في اللغة"(429/5)،"تفسير الجلالين"(ص181).

([5]) "تفسير أبي السعود"(174/3).

([6]) "تفسير الرازي"(123/13).

([7]) انظر:"معاني القرآن"للفراء(350/1)، "تفسير السمرقندي"(494/1)، "تفسير القرطبي"(66/7).

([8]) انظر: "معاني القرآن"للفراء(350/1)، "تفسير أبي السعود"(174/3)، "فتح القدير"(153/2).

لكن اعتراض على هذا القول بأ م إذا لم يؤمنوا بإنزال الملائكة وتكليم المـوتى، فـلأن لا يؤمنوا بالكفالة التي هي قول أولى.

لكن أجيب عن هذا بأنه لو كفلت الأشياء المحشورة، فنطق ما لم ينطق كان ذلك آية بينة، يقول الرازي:

"وموضع الإعجاز فيه: أن الأشياء المحشورة منها ما ينطق، ومنها ما لا ينطق، فإذا أنطق الله الكل، وأطبقوا على قبول هذه الكفالة، كان ذلك من أعظم المعجزات"[1].

القول الثالث: أنه بمعنى المقابلة والمواجهة، من قولهم: أتيتك قبلاً لا دبراً، إذا أتاه مـن قبـل وجه، فيكون المعنى:

وحشرنا عليهم كل شيء فقابلهم وعاينهم، وعلى هذا، فهذه القراءة بمعنى القراءة السابقة.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[2] وقتادة[3] واختاره ابن أبي زمنين والواحدي[4].

الترجيح

الذي يترجح لي حمل اللفظة على جميع ما ذكر من المعاني، فليس بينها تعـارض، كمـا أن السياق يؤيده، إذ المقصود إظهار عدم إيمان من لم يشأ الله إيمانه، وقد جوز جمع من العلماء أن يكون المراد ـذه اللفظة ما ذكر من تلك المعاني، قال البيضاوي:

و"قُبُلًا "جمع قبيل، بمعنى كفيل، أي: كفلاء بما بشروا به، وأنذروا به، أو جمع قبيل الـذي هو جمع قبيل، بمعنى جماعات، أو مصدر بمعنى مقابلة كقبلا"[5].

وعليه؛ فيكون المعنى: ولو أننا حشرنا عليهم كل شيء جماعة جماعة وصنفاً صنفاً فقابلوهم وعاينوهم، ثم ضمنوا لهم صحة ما جاء به النبي الكريم ﷺ وكفلوا لهم صدقه ما كان هؤلاء ليؤمنوا إلا أن يشاء الله تعالى؛ فهذه المعاني لا تعارض بينها، كما أ ا إذا جمعت أفادت معنى

([1])"تفسير الرازي"(١٢٣/١٣)، وانظر:"زاد المسير"(١٠٧/٣).

([2]) أخرجه الطبري (٢/٨)، وابن أبي حاتم(١٣٧٠/٤).

([3]) أخرجه الطبري (٢/٨)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٤١/٣) إلى عبد بن حميد وأبي الشيخ.

([4]) انظر:"تفسير ابن أبي زمنين"(٩١/٢)، "الوجيز" للواحدي(٣٧١/١).

([5]) "تفسير البيضاوي"(٤٤٣/٢)، وانظر: "تفسير أبي السعود"(١٧٤/٣)، " ذيب اللغة"(١٣٧/٩)،"لسان العـرب" (٧١/٥) ، وقال الزمخشري بجواز الوجهين الأولين كما في "الكشاف"(٥٥/٢).

لا يفيده بعضها على انفراد؛ ليدل –اجتماع ما ذكر- على عتو هؤلاء الكـافرين، وشـدة عنادهم بحيث أ م لا يؤمنون مع وفرة هذه الآيات ووضوح دلالتها على صدق النبي ﷺ. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍۖ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِبَغْيِهِمْۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴾ (الأنعام: ١٤٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٥] ما المراد بذي الظفر؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ" أي: كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي ظلف ليس بمشـقوق، يعني: الحافر"[١].

الدراسة

حرم ربنا تبارك وتعالى على اليهود -قاتلهم الله- بعض الأنواع، وذلك بما كسبت أيديهم، وكان من جملة ما حرم: كل ذي ظفر، فما المراد بكل ذي ظفر؟

يرى الإمام ابن قتيبة أن المراد به: كل ذي مخلب من الطير، وكل ذي ظلف ليس بمشـقوق، يعني: الحافر، قال ابن قتيبة:

"وسمي الحافر ظفراً على الاستعارة"[٢].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤٠)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص١٥٣).

([٢]) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٥٣)، وانظر: "تفسير القرطبي"(١٢٥/٧)،"تفسير البيضاوي"(٤٦١/٢).

وهذا من ابن قتيبة حمل للفظ على عمومه، فالظفر يشمل المخلب ويشمل الحافر، ولم أر من وافقه على هذا التفسير من المتقدمين، وقد وافقه عليه من المتأخرين ابن عاشور حيث قال:

" والظفر: العظم الذي تحت الجلد في منتهى أصابع الإنسان والحيوان والمخالب ، وهو يقابل الحافر والظلف، ويكون للإبل والسبع والكلب والهر والأرنب والوبر ونحوها؛ فهذه محرمة على اليهود بنص شريعة موسى عليه السلام "[1].

وإن كانت بعض عبارات أهل العلم تعد قريبة من عبارته.

وقد انتقد الإمام على هذا القول، قال الرازي:

"وأقول: أما حمل الظفر على الحافر، فبعيد من وجهين:

الأول: أن الحافر لا يكاد يسمى ظفراً.

والثاني: أنه لو كان الأمر كذلك، لوجب أن يقال: إنه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر، وذلك باطل؛ لأن الآية تدل على أن الغنم والبقر مباحان لهم من حصول الحافر لهما"[2].

فهذا انتقاد من أجل تسمية الحافر ظفراً، وهكذا انتقد في تسمية المخلب ظفراً، قال الشيخ الشنقيطي:

"وقول بعضهم: المراد بذات الظفر هي: ذات المخالب، أو ذات السباع من الطير، لا يساعده لفظ القرآن"[3].

القول الثاني: المراد بذي الظفر، ما لم يكن مشقوق الأصابع من البهائم والطير، كالإبل والأنعام والأوز والبط".

وقول ابن قتيبة أعم من هذا القول، ولذا عده ابن الجوزي رحمه الله قولا مغايراً لهذا القول[4].

---

(1) "التحرير والتنوير"(١٤٢/٨).

(2) "تفسير الرازي"(١٨٣/١٣)، "فتح القدير"(١٧٣/٢).

(3) "العذب النمير"(٣٨٨/٢).

(4) انظر:"زاد المسير"(١٤١/٣)،وهذا ما يفهم من صنيع البيضاوي وأبو السعود في تفسيريهما، فقد حكياه قولا آخر.

و ـذا القول قال ابن عباس[1] ومجاهد[2] وقتادة[3] واختاره الطبري والثعلبي والواحدي وابن عطية وابن الجوزي والسيوطي والشنقيطي[4].

ويمثل الإمام مجاهد وغيره لما حرم عليهم-مما ينطبق عليه الوصف المذكور- بالبعير والنعامـة وحمار الوحش والبط والوز، وأما ما لم يحرم عليه -مما لم ينطبق عليه الوصـف المـذكور- بالدجاج والعصافير.

وعبر آخرون من أهل العلم عن هذا المعنى بقولهم: المراد بذي الظفر: كل ما له أصبع مـن البهائم والسباع والطيور.

كما هو اختيار والزمخشري والبيضاوي وابن جزي الكلبي وأبو السعود[5].

وفي الآية قول آخر، وهو ما ذهب إليه ابن زيد حيث قال: هي الإبل فقط[6].

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال في تفسير ذي الظفر، أنه كل حيوان له ظفر، والظفر معروف، فلا يدخل فيه ما كان ذا حافر أو مخلب، لأ ـما لا يدخلان في مسمى الظفر حقيقة، ويؤيد خروج الحافر، أن الله نص على حل الغنم والبقر عليهم بعد ذكره للظفر، فقـال: "وَمِنَ ٱلْبَقَرِ وَٱلْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلْحَوَايَآ أَوْ مَا ٱخْتَلَطَ بِعَظْمٍ" فهذا يدل على حل البقر والغنم إلا ما استثنى منها، مع كـون الغـنم ذات

---

(1) روى الطبري (٧٢/٨) عنه أنه قال في تفسيره لهذه اللفظة:"هو البعير والنعامة" وهذا بيان بضرب المثال، وقد صنفه ابن جرير ضمن القائلين بقوله. وأخرج ابن أبي حاتم (١٤١٠/٥) عنه أنه قال: هو الذي ليس بمنفرد الأصابع، يعـني: ليس بمشقوق الأصابع، منها: الإبل والنعام، وحسن إسناده الحافظ في"الفتح(٢٩٥/٨).

(2) أخرجه الطبري(٧٣/٨).

(3) أخرجه الطبري(٧٣/٨).

(4) انظر: "تفسير الطبري"(٧٣/٨)، "تفسير الثعلبي"(٢٠١/٤)،"تفسـير الواحـدي"(٣٨٠/١)،"المحـرر الـوجيز"(٣٥٧/٢)،"تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(١٧١/١)، "تفسير الجلالين" (ص١٨٩)،"العذب النمير"(٣٨٩/٢).

(5) انظر: "الكشاف"(٧١/٢)،"تفسير البيضاوي"(٤٦١/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٢٤/٢)،"تفسير أبي السـعود" (١٩٥/٣).

(6)أخرجه الطبري(٧٣/٨).

حافر. وما ذكر من كو ا محرمة عليهم كما في التوراة، فمعلوم أن التـوراة قـد دخلـها التحريف، وعليه؛ فالقرآن لا يفسر ا.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ثُمَّ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ وَتَفۡصِيلٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمۡ يُؤۡمِنُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٤).

وفيها مسألتان، هما:

[١١٦] المسألة الأولى: بيان معنى:"تَمَامًا".

[١١٧] المسألة الثانية: بيان معنى :"عَلَى ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ مفسرا الآية السابقة:

"أراد: آتينا موسى الكتاب تماماً على المحسنين، كما تقول: أوصى بمال للذي غزا وحـج، تريد الغازين الحاجين، ويكون:"الذي" في موضع:"من" كأنه قال: تماماً على من أحسن.

والمحسنون: هم الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين والمؤمنون.

و"على" في هذا الموضع بمعنى لام الجر، كما يقال: أتم الله عليه، وأتم له. قال الراعي[1]:

رعته أشهر وخلا عليها فطار الني واستغارا.

أراد: وخلا لها.

وتلخيصه: آتينا موسى الكتاب تتميماً منا للأنبياء وللمؤمنين الكتـب، "وَتَفۡصِيلٗا "منـا "لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ".

(1) ديوان الراعي (ص٦٧)، وهذا البيت ذكر ابن قتيبة في "أدب الكاتب"(ص٥١٠).

وقد يكون أن تجعل "الذي" بمعنى "ما" أي: آتينا موسى الكتاب تماماً على ما أحسن من العلم والحكمة وكتب الله المتقدمة، وأراد بقوله:"تَمَامًا" على ذلك، أي: زيادة على ذلك.

والتأويل الأول أعجب إلي؛ لأنه في مصحف عبد الله:"تماما على الذين أحسنوا"[1] وفي هذا ما دل على ذلك التأويل.

وقد يتصرف أيضاً إلى معنى آخر، كأنه قال: آتيناه الكتاب إتماما منا للإحسان على من أحسن"[2].

الدراسة

في كلام الإمام ابن قتيبة ~ مسألتان، أولاهما: تأويل قوله: "تَمَامًا" فاختار رحمه الله أن المراد بهذه اللفظة: تتميماً للكتب، وعلى هذا، فمعنى الآية: آتينا موسى الكتاب تتميماً للكتب السابقة، فبهذا الكتاب تتم النعمة على من أحسن.

وعلى هذا، فقوله: "تَمَامًا" مفعول لأجله، ويجوز أن يكون مصدراً[3].

وهذا ما اختاره ابن جرير في معنى هذه الكلمة القرآنية، حيث قال:

"وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب قول من قال: معناه: ثم آتينا موسى الكتاب تماماً لنعمنا عنده"[4].

وبهذا قال الزجاج والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود والسعدي[5].

وذهب ابن كثير ~ إلى معنى آخر، وهو أن"تَمَامًا" وصف لحال الكتاب بالكمال، فقال ~:

---

(1) ذكر هذه القراءة غير واحد من المفسرين، منهم: الطبري في تفسيره (٩٠/٨)، وابن عطية في:"المحرر الوجيز"(٣٦٤/٢) والبغوي في تفسيره (١٤٢/٢) والرازي في تفسيره (٤/١٤)، وفي"الدر المنثور" (٣٨٦/٣) عزاها لابن الأنباري.

(2) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٩٧-٣٩٨).

(3) انظر: "تفسير القرطبي"(١٤٢/٧)، "فتح القدير"(١٨٠/٢).

(4) "تفسير الطبري"(٩١/٨).

(5) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٣٠٦/٢)،"تفسير البيضاوي"(٤٦٧/٢)، "تفسير الجلالين"(١٩٠)، "تفسير أبي السعود"(٢٠١/٣)، "تفسير السعدي" (ص٢٨٠).

" أي: آتيناه الكتاب الذي أنزلناه إليه تماماً كاملاً جامعاً لما يحتاج إليه في شريعته، كقولـه: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (الأعراف: ١٤٥)"[١].

و ذا قال ابن عاشور[٢].

وفي الآية قول ثالث: وهو ما ذهب إليه الواحدي[٣]، وذكره ابن قتيبة ولم يرتضه، وهو: أن "تَمَامًا" بمعنى الزيادة.

وكان مجاهد ~ يذهب في تفسير الآية، إلى أن المراد: تماماً على المحسنين.

ففهم ابن جرير من هذا أن الإمام مجاهد يرى أن تماماً بمعنى الفضلة والزيادة، فقال: "وكأن مجاهداً وجه تأويل الكلام ومعناه، إلى أن الله جل ثناؤه أخبر عن موسى أنـه آتـاه الكتاب فضيلة على ما آتى المحسنين من عباده"[٤].

وعلى هذا، فالإمام مجاهد يرى ما يراه الواحدي في معنى تماماً، إن سلم للإمام الطبري فهمه لكلام مجاهد، فكلام الإمام مجاهد محتمل لما فهمه الإمام الطبري، ومحتمل لمعنى آخر، وهو أن المعنى: إتماماً للنعمة على أهل الإيمان، وهذا ما فهمه ابن عطية، وسيأتي نقل كلامه -إن شاء الله تعالى- ومع هذا الاحتمال يصعب الجزم بأن مراد الإمام مجاهد ما ذكره عنه الطبري.

أما قوله تعالى:"عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ" فقد اختار ابن قتيبة ~ أن على بمعـنى لام الجـر، و"الذي" بمعنى الذين، فيكون معنى الآية: آتينا موسى الكتاب تتميماً للمنة من الله على الذين أحسنوا من الأنبياء والمؤمنين[٥].

واستدل ابن قتيبة بقراءة ابن مسعود.

قال الحسن: كان فيهم محسن وغير محسن، فأنزل الله الكتاب تماما على المحسنين[٦].

---

(١) "تفسير ابن كثير"(١٩٢/٢).

(٢) انظر: "التحرير والتنوير"(١٧٦/٨)، وانظر:"تفسير المراغي"(٧٧/٨).

(٣) انظر:"الوجيز" للواحدي"(٣٨٣/١)،"تفسير البغوي"(١٤٣/٢).

(٤) "تفسير الطبري"(٩٠/٨).

(٥) وقد ذكر هذا القول كمعنى قيل في الآية الكريمة غير واحد من المفسرين، انظر:" التسهيل لعلوم التـ يل" (٢٦/٢)، (٢٦/٢)، "تفسير الرازي"(٤/١٤)، وقدمه الزمخشري في كشافه(٧٧/٢)،

(٦) ذكر هذا عن الحسن القرطبي في تفسيره(١٤٣/٧).

وإلى هذا ذهب الفراء[1]، كما أن قول الإمام مجاهد [2] في معنى الآية يحتمله احتمالا كبيراً[3].

ويشترك مع هذا القول قول أبي عبيدة في تفسير:"ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ "ويخالفه في معنى هذه الجملة، فيقول: "معناه: على كل من أحسن، أي: أتممنا فضيلة موسى بالكتاب على المحسنين، يعني: أظهرنا فضله عليهم، والمحسنون هم الأنبياء"[4].

قال الإمام ابن كثير:

"قلت:كقوله تعالى:"قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى " (الأعراف:١٤٤) ولا يلزم اصطفاؤه على محمد ﷺ خاتم الأنبياء والخليل عليهما السلام لأدلة أخر"[5].

وفهم آخرون معنى الآية الكريمة فهماً آخر، حيث قالوا:

معنى ذلك: تماماً على الذي أحسن موسى، فيما امتحنه الله به في الدنيا من أمره و يه.

وهذا كقوله تعالى:" وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامٗا "(البقرة:١٢٤) وكقوله: " هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ "(الرحمن: ٦٠).

وعلى هذا، فالذي: مصدرية، كما في قوله تعالى:"وَخُضۡتُمۡ كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ "(التوبة:٦٩)أي:

كخوضكم، وأحسن: فعل ماضٍ، والضمير عائد على موسى عليه السلام، أي آتيناه الكتاب تماماً على إحسانه في طاعة ربه تبارك وتعالى.

---

(1) "معاني القرآن"للفراء(٣٦٥/١).

(2) أخرجه الطبري(٩٠/٨) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٨٦/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

(3) بل هذا الاحتمال هو ما فهمه الإمام ابن عطية من كلام مجاهد ~ حيث قال في "المحرر الوجيز" (٣٦٤/٢) وقوله:"على الذي أحسن" مختلف في معناه: فقالت فرقة: الذي بمعنى الذين، وأحسن فعل ماض صلة الذين، وكأن الكلام: وآتينا موسى الكتاب تفضلاً على المحسنين من أهل ملته، وإتماما للنعمة عندهم، هذا تأويل مجاهد"، وانظر: "تفسير الثعالبي"(٥٦٩/١).

(4) حكاه عنه الثعلبي في تفسيره(٢٠٥/٤) والبغوي في تفسيره (١٤٣/٢) ولم أجده في"مجاز القرآن".

(5) "تفسير ابن كثير"(١٩٣/٢).

وهذا قول قتادة[١] والربيع بن أنس[٢]، واختيار الطبري والزجاج[٣].

وقريب من هذا القول قول من قال: بما أحسن موسى من التبليغ[٤]، بل في الحقيقة هما قول واحد، فموسى أحسن في العمل الصالح وطاعة ربه، ويدخل في ذلك تبليغ رسالات الله جل وعز.

وهكذا قول من قال: الإحسان ههنا بمعنى العلم، وأحسن بمعنى علم، ومعناه: تماماً على الذي أحسن موسى من العلم والحكمة، **أي: زيادة على علمه على وجه التتميم**.

وهذا ما ذهب إليه الواحدي[٥].

وفي معنى الآية قول آخر، وهو:

ثم آتينا موسى الكتاب تماماً على إحسان الله إلى أنبيائه وأياديه عندهم.

وبه قال ابن زيد[٦].

لكن اعترض ابن جرير على هذا القول، فقال:

" ولو كان التأويل على ما قاله ابن زيد، كان الكلام: ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي أحسنا، أو: ثم آتى الله موسى الكتاب تماماً على الذي أحسن[٧]"[٨].

الترجيح

---

(١) أخرجه الطبري (٩١/٨) وابن أبي حاتم (١٤٢٣/٥) ، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٨٦/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

(٢) أخرجه الطبري (٩١/٨).

(٣) انظر:"تفسير الطبري"(٩١/٨)، "معاني القرآن"للزجاج(٣٠٦/٢).

(٤) ذكر هذا القول جمع من المفسرين، انظر:"التسهيل لعلوم التنزيل"(٢٧/٢)،"تفسير البيضاوي"(٤٦٧/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٠١/٣).

(٥) انظر:"تفسير الواحدي"(٣٨/١)، "تفسير البغوي"(١٤٣/٢)، "تفسير الخازن"(٢٠١/٢).

(٦) أخرجه الطبري(٩١/٨) وانظر:" التسهيل لعلوم التنزيل"(٢٧/٢).

(٧) لم يتبين لي وجه اعتراض الطبري في الجملة الثانية، إذ هي بمعنى الآية الكريمة فـ:"ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ "هي: "هي: آتى الله موسى الكتاب.

(٨) "تفسير الطبري"(٩١/٨).

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن معنى الآية: ثم آتينا موسى الكتاب كاملاً جامعاً نعمة منا ومنة لكل محسنٍ من الأنبياء والمؤمنين.

ويؤيد هذا- تفسير "تماماً"- أن الله جل شأنه وصف الألواح بأنه كتب فيها كل شيء، أي كاملة جامعة، وهذه من الله نعمة كبيرة ومنة عظيمة على عباده، فالوصفان صادقان على التوراة. وإنما ينتفع ذه النعمة أهل الإحسان من النبيين والمؤمنين، فأهل الكتاب كانت تسوسهم الأنبياء، فيحكمونا ا، وهكذا العلماء والعباد، كما في قوله تعالى:" إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَ "(المائدة:٤٤) فهذا نوع من انتفاع المحسنين بالتوراة. وكثيرا ما يصف الله جل شأنه كتابه الكريم بكونه هدى ونورا للمتقين، وهذه الآية من جنس تلك الآيات، وما ذكر من الأقوال السابقة لها وجه، لكن هذا ما رأيت رجحانه لما ذكرت، والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفۡسًا إِيمَٰنُهَا لَمۡ تَكُنۡ ءَامَنَتۡ مِن قَبۡلُ أَوۡ كَسَبَتۡ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيۡرٗاۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓاْ إِنَّا مُنتَظِرُونَ ﴾ (الأنعام:١٥٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٨] ما المراد بالآية المذكورة في قوله:"أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ "؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"هَلۡ يَنظُرُونَ "أي: هل ينتظرون "إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ " عند الموت "أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ " يوم القيامة"أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ" طلوع الشمس من مغر ا"[1].

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بالآية التي إن جاءت لا ينفع نفس إيما ا لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيما ا خيراً، وكان خلافهم على أربعة أقوال :

أولها: أنه طلوع الشمس من مغر ا.

وهذا اختيار ابن قتيبة ~ وإليه ذهب أكثر المفسرين[2].

وممن قاله ذا القول: ابن مسعود[3] ومجاهد[4] وقتادة[5] والسدي[6] ومقاتل بن سليمان[7].

سليمان[7].

واختاره: الطبري والسمرقندي والواحدي وابن الجوزي والنووي والسيوطي[8].

ويؤيد هذا القول:

- ما رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ أنه قال :" لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغر ا، فإذا طلعت ورآها الناس، آمن م ـن عليه ـا،

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤١).

(2) انظر:"تفسير البغوي"(١٤٤/٢)، قال الألوسي في تفسيره (٦٣/٨): "وإلى ذلك ذهب جلة المفسرين"، وانظر:"فتح وانظر:"فتح الباري"(٣٥٣/١١).

و ذا يتبين لنا خطأ دعوى إجماع المفسرين –وممن ادعاه الإمام السمعاني في تفسيره (١٥٩/٢)- على أن المراد بالآي ـة طلوع الشمس من مغر ا، فالمسألة أكثرية وليست محل إجماع، كما سيأتي نقل أقوال المفسرين.

(3) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(١١٧/٥-قسم التفسير) وابن أبي شيبة (٥٠٦/٧) والطبري (١٠١/٨) ونعيم بن بن حماد في"الفتن" (ص٦٥٣).

(4) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(١١٧/٥-قسم التفسير) والطبري (٩٦/٨).

(5) أخرجه الطبري (٩٦/٨).

(6) أخرجه الطبري (٩٦/٨).

(7) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٨٠/١).

(8) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٣/٨)، "تفسير السمرقندي"(٥١٤/١)، "تفسير الواح ـدي"(٣٨٣/١)، "زاد المس ـير" (١٥٧/٣)، "تفسير الجلالين" (ص١٩١)، "شرح النووي على صحيح مسلم"(٢٥/١٧).

فذلك حين لا ينفع نفساً إيما ا لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيما ا خيراً "[1].

- وأيضاً: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال : " لا تزال التوبة مقبولة حتى تطلع الشمس من مغر ا، فإذا طلعت، طُبع على كل قلب بمـا فيـه، وكفي الناس العمل "[2].

القول الثاني : المراد بالآية: طلوع الشمس والقمر من مغر هما.

و ذا قال ابن مسعود[3] عبد الله بن عمرو [4].

القول الثالث: المراد: أشراط الساعة.

وبه قال البيضاوي وابن جزي الكلبي[5] .

ويؤيد هذا القول: ما رواه حذيفة بن أسيد قال:« أشرف علينا رسول الله ﷺ مـن عليـة، ونحن نتذاكر، فقال : "ما تذاكرون؟" قلنا: نتذاكر الساعة، قال : "إ ا لا تقوم حتى تـروا قبلها عشر آيات : الدخان، والدجال، وعيسى ابن مريم، ويأجوج ومـأجوج، والدابـة، وطلوع الشمس من مغر ا"[6].

وقد اعترض على هذا القول، بأن بعض أشراط الساعة لا يغلق معها باب التوبة، بل يظـل مفتوحاً.

---

(1) أخرجه البخاري (٤٣٥٩) ومسلم(١٥٧).

(2) أخرجه الإمام أحمد(١٩٢/١) والطبراني في الكبير(٣٨١/١٩) من طريق:

إسماعيل بن عياش، عن ضمضم بن زرعة، عن شريح بن عبيد، عن مالك بن يخامر السكسكي، عن عبد الرحمن بـن عوف ومعاوية بن أبي سفيان وعبد الله بن عمرو بن العاص.

وعند أحمد: عن ابن السعدي عن رسول الله ﷺ، فجعله من مسند ابن السعدي زيادة علـى مـا أسـنده الصـحابة المذكورون.

وإسناده حسن.

(3) أخرجه نعيم بن حماد في"الفتن"(٦٥٦/٢) والطبري (١٠١/٨) والأصبهاني في "العظمـة"(١١٩٤/٤) وعـزاه في "الدر المنثور" (٣٨٩/٣) إلى سعيد بن منصور والفريابي وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبي الشيخ والطبراني.

(4) أخرجه عنه أبو عمرو الداني في"السنن الواردة في الفتن"(١٢٧١/٦).

(5) انظر:"تفسير البيضاوي"(٤٦٩/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٢٧/٢)، "الكشـاف"(٧٨/٢)،"تفسـير النسـفي" (٣٥٤/١)، "تفسير أبي السعود" (٢٠٣/٣).

(6) أخرجه مسلم(٢٩٠١).

وبعض أهل العلم قيدها بخروج أحد ثلاث علامات: إما طلوع الشمس من مغربها، وإما الدابة، وإما فتح يأجوج ومأجوج.

ويروى هذا المعنى عن ابن مسعود[1].

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً: طلوع الشمس من مغربها، والدجال، ودابة الأرض"[2].

وكأن الشيخ السعدي يذهب إلى هذا، فإنه لم يقيدها بآية معينة، بل قيدها بالآيات الدالة على قرب الساعة[3].

القول الرابع : ما ذهب إليه الشوكاني ~ حيث قال:

"**ومعنى** :"يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ" يوم يأتي الآيات التي اقترحوها، وهى التي تضطرهم إلى الإيمان:"لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا"أو ما هو أعم من ذلك، فيدخل فيه ما ينتظرونه"[4].

ويناقش هذا القول: بأن الآيات المقترحة إذا جاءت، فآمن بها الناس قبل إيمانهم، بل يطلب منهم الإيمان بها لزوماً، وإلا نزلت بهم العقوبة، وحلت بهم المصيبة، ويكفي على هذا شاهداً قصة أصحاب المائدة، لما طلبوها قال الله جل وعلا لنبيه صلى الله عليه وسلم :" قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيۡكُمۡۖ فَمَن يَكۡفُرۡ بَعۡدُ مِنكُمۡ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابٗا لَّآ أُعَذِّبُهُۥٓ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ "(المائدة:١١٥).

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- القول الأول؛ لدلالة الأحاديث على تعليق قبول الإيمان على طلوع الشمس من مغربها، والأحاديث واضحة الدلالة على هذا، سيما حديث

---

(1) أخرجه الطبري (١٠٢/٨) عزاه في"الدر المنثور"(٣٩٣/٣) إلى عبد بن حميد والطبراني.

(2) أخرجه مسلم (١٥٨).

(3) انظر:" تفسير السعدي"(ص٢٨١).

(4) ذكر هذا القول الشوكاني في:"فتح القدير"(٣/ ٤)، وانظر: "تفسير أبي السعود"(٢٠٤/٣).

أبي هريرة المتفق عليه، لكن يبقى النظر في حديث أبي هريرة ﷺ والذي فيه تعليـق قبـول التوبة على خروج ثلاث علامات، وليس على غروب الشمس فقـط، والـذي يظهـر في الجواب عن هذا الاستدلال، أن الحكم علق على هذه العلامات مجتمعة، لا على سبيل انفراد كل واحدة منها بالحكم، وهذا ما أجاب به العراقي[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الأنعام:١٦٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١١٩] بيان المراد بالنسك المذكور في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

(1) "طرح التثريب في شرح التقريب"(٢٤٥/٨).

"وَنُسُكِي" ذبائحي، جمع نسيكة، وأصل النسك: ما تقربت به إلى الله"[1].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى النسك الوارد في الآية الكريمة على أربعة أقوال:

القول الأول: المراد بالنسك: الذبيحة.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة في معنى الآية، وبه قال ابن عباس[2] وسعيد بن جبير[3] وقتادة[4] ومقاتل بن سليمان [5]، واختاره الطبري والنحاس وابن كثير والسعدي، وظاهر صنيع ابن القيم اختياره [6].

وبه قال مجاهد، إلا أنه قيدها بالحج والعمرة[7].

ويتأيد هذا القول: بأن الغالب في إطلاق النسك هو الذبيحة[8].

وأيضاً يؤيده: أن الله جمع بين الصلاة والذبح في قوله:" فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ "(الكوثر:٢).

وهنا جمع بين النسك والصلاة، فتكون آية الكوثر مفسرةً لهذه الآية.

ويقال أيضاً: في حمل النسك على الذبح تنصيص على عبادة الذبح التي كان المشركون يفعلونها مع آلهتهم، فنص الله على أنها لا تكون إلا له، ولاشك أن التنصيص بالذكر على أمرٍ هام، أقوى في الدلالة من دخوله في لفظ عام.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤١).

(٢) عزاه له ابن الجوزي في "زاد المسير"(١٦١/٣).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٢٢٣/٢) والطبري (١١٢/٨).

(٤) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٢٢/٢) والطبري (١١٢/٨).

(٥) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٨٩/٢).

(٦) انظر: "تفسير الطبري" (١١٢/٨)، "معاني القرآن"للنحاس (٥٢٥/٢) ،"تفسير ابن كثير"(١٩٩/٢)، "تفسير السعدي"(ص٢٨٢)، "إعلام الموقعين" (١٧٤/٢).

(٧) روى الطبري (١١٢/٨) وابن أبي حاتم (١٤٣٤/٥) عنه أنه قال: النسك: الذبائح في الحج والعمرة، وانظر: "تفسير مجاهد"(ص٢٢٩)، وقال الثعلبي في تفسيره(٢١٢/٤):"قال أهل التفسير: يعني ذبيحتي في الحج والعمرة".

(٨) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص(١٩٩/٤)،"تفسير الرازي"(١٠/١٤).

يقول العلامة الشنقيطي مبيناً وجه هذا القول عند من قال به:
"لأن الكفار كانوا يتقربون لأصنامهم بعبادة من أعظم العبادات، هي النحر، فأمر الله تعالى نبيه أن يقول: إن صلاته ونحره كلاهما خالص لله تعالى، ويدل لهذا قوله تعالى:" فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ "(الكوثر:٢)"[١] .

القول الثاني: المراد بالنسك: الأضحية.

وبه قال قتادة[٢].

وهذه الآية من أدلة من رأى وجوب الأضحية، قال أبو بكر الجصاص:

" ومن يوجبها، يحتج له بهذه الآية، ويحتج له بقوله:﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ﴾(الأنعام:١٦٢-١٦٣) قد اقتضى الأمر بالأضحية؛ لأن النسك في هذا الموضع المراد به الأضحية، ويدل عليه ما روى سعيد بن جبير عن عمران بن حصين أن النبي ﷺ قال:"يا فاطمة، اشهدي أضحيتك، فإنه يغفر لك بأول قطرة من دمها كل ذنب عملتيه، وقولي: إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ "[٣] وروى أن عليا ﷺكان يقول عند ذبح الأضحية: "إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ

---

(١) "أضواء البيان"(٥٤٩/١).

(٢) عزاه في "الدر المنثور"(٤١٠/٣) إلى عبد الرزاق وابن المنذر وابن أبي حاتم. ولم أجده عند عبد الرزاق ولا ابن أبي أبي حاتم.

(٣) أخرجه الحاكم في مستدركه(٢٤٧/٤) والبيهقي في "السنن الكبرى"(٢٨٣/٩) وفي"معرفة السنن والآثار" (٢١٩/٧) والطبراني في "المعجم الكبير"(٢٣٩/١٨) و"المعجم الأوسط"(٦٩/٣)، والروياني في مسنده(١٣٤/١) من طريق:

النضر بن إسماعيل البجلي، عن أبي حمزة الثمالي، عن سعيد بن جبير، عن عمران بن الحصين به.

قال الطبراني: "لا يروى هذا الحديث عن عمران بن الحصين، إلا بهذا الإسناد، تفرد به أبو حمزة".

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وقد خولف في هذا: فقد قال البيهقي : قد روى هذا النضر بن إسماعيل - وليس بالقوي.

وقال الهيثمي في: "مجمع الزوائد"(١٧/٤) :"وفيه أبو حمزة الثمالي وهو ضعيف".

قال الذهبي في تلخيصه معلقاً على قول الحاكم السابق: "أبو حمزة الثمالي ضعيف جداً".

وله شاهد من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أخرجه الحاكم في مستدركه(٢٤٧/٤).

وَمَمَاتِي لِلَّهِ "الآية[1]. وقال أبو بردة بن نيار يوم الأضحى: يا رسول الله، إني عجلت بنسكي[2].وقالﷺ :"إن أول نسكنا في يومنا هذا: الصلاة، ثم الذبح"[3]. فدل ذلك على أن هذا النسك قد أريد به الأضحية"[4].

والظاهر، أن هذا القول لا يغاير القول السابق له، فليس مراد من نص على الأضحية قصـر الآية عليها فحسب، بل؛ لأن الأضحية داخلة في معنى النسيكة، بدليل استعمال هذا اللفـظ مراداً به الأضحية، ولذا، قال الشنقيطي:

"أكثر العلماء على أن النسك هنا معناه: النحر في الضحايا والهدايا"[5].

القول الثالث: المراد بالنسك في هذه الآية: الحج.

ويروى عن مقاتل بن حيان[6].

ووجه هذا القول: أن من معاني النسـك: الحـج، ومـن قولـه تعـالى:"وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا "(البقرة:١٢٨) ولهذا كثيراً ما يعبر الفقهاء عن كتاب الحج بقولهم:"كتاب المناسك".

القول الرابع: المراد بالنسك: العبادة،أي: وعباداتي كلها لله رب العالمين.

واختار هذا السمعاني وابن عطية والزمخشري والكلبي والسيوطي وأبو السعود[7].

ووجه هذا القول أن النسك في اللغة بمعنى العبادة، قال السمين الحلبي:

قال ابن الملقن في "البدر المنير"(٣١٤/٩):"قلت هذا الشاهد يحتاج إلى دعائم" ثم ذكر علته.

وانظر:"نصب الراية"(٢١٩/٤).

(١) عزاه في "كـ العمال"(٨٨/٥)لابن أبي الدنيا.

(٢) أخرجه الترمذي (١٥٠٨) والنسائي (٤٣٩٤).

(٣) أخرجه البخاري (٩٣٣) من حديث البراء ﷺ.

(٤) "أحكام القرآن" للجصاص(٨٦/٥).

(٥) "العذب النمير"(٦٢٧/٢).

(٦) أخرجه ابن أبي حاتم (١٤٣٤/٥) ونسبه إليه البغوي في تفسيره(١٤٦/٢)، وذكر البيضاوي (٤٧٢/٢)، والألوسي في:"روح المعاني" (٧٠/٨) هذا القول ولم ينسباه.

(٧) انظر:"المحرر الوجيز"(٣٦٩/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٢٧/٢)، "الكشـاف"(٨٠/٢)،"تفسـير السـمعاني" (١٦١/٢)، "تفسير الجلالين" (١٩٢) ،"تفسير أبي السعود"(٢٠٧/٣).

"وأصل النسك: العبادة مطلقاً من حج وغيره، ومنه: تنسك فلان، ونسك، فهـو نسـيك وناسك، ثم غلب على الحج، قال الأزهـري[1] في قولـه تعـالى:"قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ" النسك: ما يتقرب به إلى الله تعالى، وقول الناس: فلان ناسك مـن النسـاك، أي عابد من العباد يؤدي المناسك، وما فرض عليه، وما يتقرب به إليه"[2].

القول الخامس: المراد بالنسك:الدين.

قاله الحسن[3].

الترجيح

الذي يترجح لي –والعلم عند الله تعالى- حمل معنى النسك الوارد في الآية علـى العبـادة؛ لأنه-كما سبق- الأصل في النسك: العبادة، ولأن العبادة تعم، فيدخل فيها الذبح وغـيره، ولعل هذا المعنى أولى من قصره على الذبح، وما ذكروه من أن المشركين يتقربون لأصنامهم بالذبح، فكذلك يتقربون لها بالاستغاثة والاستعانة والرغبة والرهبة، فكوننا نحمل اللفظة على معنى يشمل هذه المعاني أولى، وما استدلوا به من قضية الاقتران الوارد بين العبادتين، فهذا لا يعني أنه لا يقترن بالصلاة غير الذبح، كما لا يعني أننا نحمل المعنى العام -النسك- على معنى خاص-الذبح-، وقد ذكر علماء الأصول أن دلالة الاقتران من أضعف الدلالات.

---

(1) انظره في " ذيب اللغة"(٤٥/١٠).

(2) "عمدة الحفاظ"(١٧٢/٤)، وانظر:"المفردات في غريب القرآن"(ص٤٩٠).

(3) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص(١٩٩/٤)، "تفسير القرطبي"(١٥٢/٧)، "زاد المسير"(١٦١/٣).

﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ وَرَفَعَ بَعۡضَكُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلۡعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٞ رَّحِيمُۢ﴾ (الأنعام:١٦٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٢٠] بيان من يخلف، ومن المخاطب بقوله:"وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ "

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ " أي سكان الأرض يخلف بعضكم بعضاً، واحدهم خليفة"[1].

الدراسة

ذكر الله تبارك وتعالى منته على عباده بأن جعلهم خلائف في الأرض، والخلائف جمع خليفة، والخليفة، هو من ينوب عن مستخلفه ويقوم مقامه، يقال: خلف فلان فلاناً، إذا قام بالأمر عنه إما معه وإما بعده، قال القرطبي:

"وكل من جاء بعد من مضى، فهو خليفة"[2].

فالخليفة إذاً، ينوب عن سابق متقدم عليه، فمن هو ذاك السابق المخلوف في الأرض؟

يرى الإمام ابن قتيبة أن المراد بمن يخلُف: الخلق يخلف بعضهم بعضاً.

وعلى هذا، فالخطاب في الآية الكريمة في قوله تعالى :"وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ " عام؛ فالأصل-كما هو معلوم- في الألفاظ العامة العموم.

وإلى هذا ذهب ابن كثير، حيث قال:

"أي:جعلكم تعمرو ا جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن، وخلفاً بعد سلف، قاله ابن زيد[1] وغيره، كقوله تعالى: ﴿وَلَوۡ نَشَآءُ لَجَعَلۡنَا مِنكُم مَّلَٰٓئِكَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ يَخۡلُفُونَ﴾

---

(1) " تفسير غريب القرآن"(ص١٤١).

(2) "تفسير القرطبي"(١٥٨/٧) وانظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص١٥٦).

(الزخرف:٦٠)،وكقوله تعالى :﴿وَيَجۡعَلُكُمۡ خُلَفَآءَ ٱلۡأَرۡضِ ﴾(النمل:٦٢) وقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ﴾(البقرة:٣٠) وقوله :﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُهۡلِكَ عَدُوَّكُمۡ وَيَسۡتَخۡلِفَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ﴾ (الأعراف:١٢٩)"[٢].

و ذا القول قال السمعاني وابن أبي زمنين وشيخ الإسلام والسيوطي والسعدي [٣].

ويشارك هذا القول في كون الخطاب عاماً، قول من قال من العلماء: المراد: جعلكم خلفاء الله تعالى في أرضه، تتصرفون فيها[٤].

لكن اعترض على هذا القول، بأن من يخلف إما أن يكون غائباً، أو محتاجاً للاستخلاف، والله مـ ه عن هذا كله، تبارك وتعالى، ولذا؛ منع جمهور العلماء من قول: الإنسان خليفة الله في أرضه[٥].

قال الماوردي:

" وامتنع جمهور العلماء من جواز ذلك[٦]، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا: يستخلف من يغيب، أو يموت، والله لا يغيب، ولا يموت"[٧].

قال شيخ الإسلام:

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم (١٤٣٥/٥).

(٢) "تفسير ابن كثير"(٢/٢٠٠-٢٠١).

(٣) انظر: "تفسير السمعاني"(١٦٢/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١١٠/٢)،"تفسير الجلالين"(ص١٩٢)، "تفسير السعدي"(ص٢٨٣)، "الرد على البكري"(ص١٩٣)، "تلخيص كتاب الاستغاثة"(٣٣٠/١).

(٤) ذكر هذا القول جمع من العلماء، انظر: "الكشاف"(٨٠/٢)، "تفسير الرازي"(١٢/١٤)، تفسير البيضاوي"(٤٧٢/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٢٨/٢)،"تفسير أبي السعود"(٢٠٨/٣)،"فتح القدير"(١٨٦/٢)، "روح المعاني"(٧١/٨).

(٥) وانظر جواب ابن القيم في"مفتاح دار السعادة"(٤٧٢/١-تحقيق علي حسن) عن قول الإمام علي ﷺ في العلماء:"خلفاء الله في أرضه".

(٦) أي إطلاق قول: خليفة الله.

(٧) "الأحكام السلطانية"(ص١٦).

"والله لا يجوز له خليفة، **ولهذا لما قالوا لأبي بكر: يا خليفة الله، قال: "لست بخليفـة الله، ولكني خليفة رسول الله ﷺ، حسبي ذلك"** [١]، بل هو سبحانه يكون خليفة لغيره، قـال النبي ﷺ :"اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل، اللهم أصـحبنا في سـفرنا، واخلفنا في أهلنا"[٢]، وذلك؛ لأن الله حي شهيد مهيمن قيوم رقيب حفيظ غني عن العالمين، ليس له شريك، ولا ظهير، ولا يشفع أحد عنده إلا بإذنه، والخليفة إنما يكون عنـد عـدم المستخلف بموت أو غيبة، ويكون لحاجة المستخلف إلى الاستخلاف، وسمي خليفة؛ لأنـه خلف عن الغزو، وهو قائم خلفه، وكل هذه المعاني منتفية في حق الله تعالى، وهـو مـنـزه عنها"[٣].

القول الثالث: المعنى: جعلكم خلفاء الجن الذين كانوا سكان الأرض.

ويروى عن ابن عباس { .

والخطاب على هذا عام، لا يختص بأمة دون أمة.

ويمكن مناقشة هذا القول، بأن المنة لا تظهر بذكر شيءٍ لا يعلمه إلا القليل من الناس، كما هو الحال في سكن الجن الأرض، وكون بني آدم بعدهم، ولكنها تتبين وتتميز بأمر يعرفـه المخاطب، وهذا على ثبوت كون الجن سكانا للأرض، ولم يرد فيه شيء من الوحيين.

القول الرابع: المراد: جعلكم أمة محمد ﷺ تخلفون سائر الأمم.

وعلى هذا؛ فالخطاب خاص بهذه الأمة.

قال السدي: أما خلائف الأرض، فأهلك القرون، واستخلفنا فيها بعدهم[٤].

---

(١) أخرجه أحمد (١٠/١) وابن أبي شيبة في مصنفه(٤٣٣/٧) والآجري في "الشريعة"(١٧١٦/٤).

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي(٣٤٤٧) والدارمي (٣٧٣/٢) من حديث ابن عمر.

وأخرجه الترمذي(٣٤٣٩) وابن خزيمة(١٣٨/٤) والبيهقي (٢٥٠/٥) من حديث عبد الله بن سرجس.

وأخرج مسلم (١٣٤٢) منه أوله:"اللهم أنت الصاحب في السفر".

(٣) "الفتاوى الكبرى"(٥٥٣/٢)، وانظر: "الرد على البكري"(ص١٩٠-١٩٣)، "مفتاح دار السعادة"(١٥٢/١).

قلت: ذهب العلامة ابن القيم إلى قول وسط في المسألة، حيث قال في:"مفتاح دار السعادة"(١٥٢/١):

"قلت: إن أريد بالإضافة إلى الله أنه خليفة عنه، فالصواب قول الطائفة المانعة منها، وإن أريد بالإضافة أن الله استخلفه عن غيره ممن كان قبله، فهذا لا يمتنع فيه الإضافة، وحقيقتها: خليفة الله الذي جعله الله خلفاً عن غيره".

(٤) أخرجه الطبري (١١٤/٨).

وبه قال مقاتل بن سليمان والفراء والنحاس والسمرقندي والثعلبي والواحـدي والبغـوي والقرطبي والخازن والثعالبي[1].

ووجه هذا القول[2]: أن محمدا ﷺ خاتم النبيين، فخلفت أمته سائر الأمم، فهم خلفاء الأرض إلى قيام الساعة، فلا يأتي شرع ينسخ شرعكم، ولا يأتي دين بعد دينكم، ويؤيده قول الحق سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ ۙ وَجَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَمَا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوا۟ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰكُمْ خَلَـٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ مِنۢ بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ﴾ (يونس:١٣-١٤).

الترجيح

عند النظر في الآية الكريمة نجد أن المخاطب ا بلا ريب أمة محمد ﷺ، لكن هل هذه المنـة مخصوصة ا؟ أم هي لهم ولغيرهم؟ فالذي يترجح لي ما ذهب إليه ابن قتيبة من كو ا عامة، وأن المخاطب ا جنس النوع الإنساني الذي مكنه الله في الأرض، وجعله خليفة فيها، يخلف بعضه بعضاً، ولم يجعل ذلك لغيره، فالواجب عليه حينئذ أن يقوم بواجب الخلافة خير قيام، وأن يرعى حق الله فيه، يقول العلامة ابن القيم:

"ولا ريب أن هذا الخطاب للأمة، والمراد: نوع الإنسان الذي جعل الله أباهم خليفة عمـن قبله، وجعل ذريته يخلف بعضهم بعضاً إلى قيام الساعة، ولهذا؛ جعل هذا آية من آياته كقوله تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ﴾ (النمل:٦٢)"[3].

---

(1) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٨١/١)، "معاني القرآن"للفراء(٣٦٧/١)، "معاني القرآن"للنحاس (٥٢٦/٢)، "تفسـير السـمرقندي"(٥١٨/١)، "تفسـير الـثعلبي"(٢١٣/٤)، "الـوجيز" للواحـدي"(٣٨٥/١)، "تفسـير البغوي"(١٤٧/٢)، "تفسير القرطبي" (١٥٨/٧)،"تفسير الخازن"(٢٠٨/٢)، "تفسير الثعالبي"(٥٧٣/١).

(2) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢١٣/٤)، "الكشاف"(٨٠/٢)، "تفسير الرازي"(١٢/١٤)، "تفسير الخازن"(٢٠٨/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٥٤٠/٨)، "العذب النمير"(٦٣٥/٢)،.

(3) "مفتاح دار السعادة"(٤٧٢/١).

ويؤيد هذا العموم قول الله تبـارك وتعـالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ (فاطر:٣٩).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف:٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٢١] بيان المراد بالحرج؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"الحرج: أصله الضيق، ومن الضيق: الشك، كقوله:"فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ"، أي: شك؛ لأن الشاك في الشيء يضيق صدراً به"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى: الحرج على قولين اثنين:

---

[1] "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٨٤)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص١٤٣).

القول الأول: أن الحرج بمعنى الشك، فالحرج الضيق، فالشاك: ضيق الصدر؛ لأنه لا يعلم حقيقة ما شك فيه، فضاق صدره، ومن ههنا سمي الشك حرجاً. **أي:** لا تشك في أنه منزل من عند الله ﷻ.

وعلى هذا، فالخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته، فالنبي ﷺ أسلم الناس قلباً وأكثرهم إيماناً، وأشدهم يقيناً، قال الشوكاني:

" وعلى هذا يكون النهي له ﷺ من باب التعريض والمراد أمته، أي: لا يشك أحد منهم في ذلك"[1].

وإلى هذا ذهب ابن عباس[2] ومجاهد[3] وقتادة[4] والسدي[5] والسمرقندي وابن أبي زمنين[6].

وجاء على هذا المعنى آيات عدة، منها:

قوله تعالى: ﴿ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ﴾ (البقرة:١٤٧).

قوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ﴾ (يونس:٩٤).

القول الثاني: أن المعنى: فلا يكن في صدرك ضيق منه من إبلاغه إلى الناس؛ مخافة أن يكذبوك، ويؤذوك، فإن الله حافظك وناصرك.

وعلى هذا، فالآية ليست في النهي عن الشك، وكأن هذا القول لحظ أصحابه إلى أن النبي ﷺ منزه عن الشك، ولا يمكن وقوعه منه، فأي فائدة حينئذ بحمل الآية عليه.

ويؤيد هذا: أن أصل الحرج في اللغة: الضيق ، قال ابن فارس:

"الحاء والراء والجيم، أصل واحد، وهو معظم الباب، وإليه مرجع فروعه، وذلك تجمع الشيء وضيقه.

---

(١) "فتح القدير"(١٨٧/٢)، وانظر: "تفسير البغوي"(١٤٨/٢)،"تفسير السمعاني"(١٦٣/٢)،"أضواء البيان"(٣/٢).

(٢) أخرجه الطبري(١١٦/٨)، وعزاه في "الدر المنثور"(٤١٣/٣) إلى عبد بن حميد.

(٣)أخرجه الطبري(١١٦/٨) وابن أبي حاتم (١٤٣٨/٥)، وانظر:"تفسير مجاهد"(٢٣١/١).

(٤) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٢٥/٢) والطبري(١١٦/٨).

(٥) أخرجه الطبري(١١٦/٨).

(٦) انظر: "تفسير السمرقندي"(٥١٩/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١١١/٢).

فمنه: الحرج، جمع حرجة، وهي مجتمع شجر، ويقال في الجمع: حرجات...

ومن ذلك، الحرج: الإثم، والحرج: الضيق"[1].

ولقد جاء النهي عن هذا المعنى- ي النبي ﷺ عن الضيق من أجل تكذيب قومه لما جاء به- في آيات كثيرة، منها:

قوله تعالى:﴿ فَلَعَلَّكَ تَارِكُۢ بَعۡضَ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيۡكَ وَضَآئِقُۢ بِهِۦ صَدۡرُكَ أَن يَقُولُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ كَنزٌ أَوۡ جَآءَ مَعَهُۥ مَلَكٌۚ ﴾ (هود:١٢).

وقوله تعالى: ﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا ﴾ (الكهف:٦).

وإلى هذا ذهب جمهور العلماء، قال الشنقيطي:

"وجمهور العلماء على أن المراد بالحرج في الآية الضيق، أي: لا يكن في صدرك ضيق عن تبليغ ما أمرت به؛ لشدة تكذيبهم لك؛ لأن تحمل عدواة الكفار والتعرض لبطشهم مما يضيق به الصدر"[2].

ومن قال به: الفراء والواحدي والسمعاني والخازن وابن جزي الكلبي والسيوطي والشوكاني[3].

الترجيح

الذي يترجح لي أن الحرج في الآية الكريمة يحمل على كل القولين السابقين، بل يحمل على كل ضيق من أجل القرآن الكريم، فهو ي عن أن يضيق صدره ﷺ بتكذيب قومه لهذا الكتاب العظيم، ثم الحزن لأجل هذا، والتخوف منهم لأجل البلاغ، كما أنه ي عن أن

---

(1) "مقاييس اللغة"(٥٠/٢)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٨/٣)، "أحكام القرآن"للجصاص (٢٠١/٤).

(2) "أضواء البيان"(٣/٢).

(3) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٣٧٠/١)، "معاني القرآن"للنحاس(٨/٣)، "الوجيز" للواحدي(٣٨٦/١)، "تفسير السمعاني"(١٦٣/٢)، "تفسير الخازن"(٢٠٩/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٢٨/٢)، "تفسير الجلالين"(ص١٩٢)، "فتح القدير"(١٨٧/٢).

يضيق صدره من جراء الشك، وحاشاه ﷺ أن يشك؛ فالنهي له، ي لأمته عن أن يشـكوا في القرآن الكريم.

وهذا ما ذهب إليه الإمام الطبري وابن عطية وابن سعدي، قال ابن عطية:

" والحرج ها هنا، يعم الشك والخوف والهم، وكل ما يضيق الصدر"[1].

والأصل: أن الأقوال إن لم يكن بينها تعارض وتضاد، وليس ثمت ما يرجح بعضاً منها على بعض أن يقال ا جميعها، وهذا من سعة القرآن الكريم، فسبحان من أودع كتابه لطـائف يهدي إليها عباده المؤمنين.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ (الأعراف:١٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٢٢] ما معنى "لا" في قوله تعالى:"مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ "؟.

قال ابن قتيبة ~ :

"وقد تزاد لا في الكلام، والمعنى طرحها؛ لإباءٍ في الكلام أو جحد، كقول الله عز وجل: "مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ " أي: ما منعك أن تسجد، فـزاد في الكـلام "لا"؛ لأنـه لم يسجد"[1].

([1]) "المحرر الوجيز"(٣٧٢/٢)، وانظر:"تفسير الطبري"(١١٦/٨)، "تفسير السعدي"(ص٢٨٣).

الدراسة

من الواضح في معنى الآية الكريمة أن الله جل شأنه يوبخ إبليس -لعنـه الله- علـى عـدم السجود، فالله أمر ملائكته بالسجود، فسجدوا إلا إبليس، فخاطبه الله بهذا الخطاب: لمـا لم تسجد؟!!، وهذا معنى متفق عليه بين أهل العلم،لكننا نجد في الآية الكريمة أن الله قـال: "مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ" فما موقع"لا" في الآية الكريمة؟

ذهب الإمام ابن قتيبة إلى أن"لا" صلة، وعبر عنها بأنها زائدة، أي: ما منعك أن تسـجد، والمعنى: ما منعك من السجود.

قال البيضاوي:

"و"لا" صلة، مثلها في:﴿ لِئَلَّا يَعْلَمَ ﴾ (الحديد:٢٩) مؤكدة معنى الفعل الذي دخلت عليه، ومنبهة على أن الموبخ عليه ترك السجود"[٢].

وهذا الوجه هو المشهور في تفسير:"لا"[٣].

وممن اختار هذا القول وذهب إليه:

أبو عبيدة والنحاس والواحدي والسمعاني والبغوي والزمخشري والقرطبي وابن جزي الكلبي وغيرهم[٤].

قالوا: ويؤيد هذا: أن الله جل شأنه قال في سـورة(ص):﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ ﴾ (ص:٧٥) فلم يذكر:"لا" مما يدل على زيادتها[٥].

([١]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٤٣-٢٤٤)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص١٤٣).

([٢]) "تفسير البيضاوي"(٧/٣)، وانظر: "زاد المسير"(١٧٤/٣)،"تفسير أبي السعود"(٢١٦/٣)، "روح المعاني"(٨٨/٨).

([٣]) قاله الألوسي في "روح المعاني"(٨٨/٨).

([٤]) انظر:"مجاز القرآن"(٢١١/١)، "معاني القرآن"للنحـاس(١٥/٣)، "الـوجيز" للواحـدي (٣٨٧/١)، "تفسـير البغوي"(١٥٠/٢)، "تفسير السمعاني"(١٦٨/٢)، "الكشاف" (٨٦/٢)،"تفسير القرطبي"(١٧٠/٧)، "التسهيل لعلـوم التنزيل"(٢٩/٢)، "تفسير الجلالين" (ص١٩٤) وعزاه الطبري في تفسيره (١٢٩/٨) إلى بعض نحوي البصرة والكوفة.

([٥]) انظر: "الكشاف"(٨٦/٢)،"تفسير القرطبي"(١٧٠/٧)، "البحر المحيط"(٢٧٣/٤)، "روح المعاني"(٨٨/٨)،"فـتح القدير"(١٩١/٢)، "أضواء البيان"(٩/٢).

وأيضاً: أن العرب كثيراً ما تزيد "لا" مع الجحد، و"ما"و"أن" جحد.
قال الشنقيطي:
"قد عرف في اللغة العربية أن زيادة لفظة:"لا" في الكلام الذي فيه معنى الجحد؛ لتوكيده، مطردة"[1].
القول الثاني: أن:"لا" ليست زائدة، بل ذات معنى في السياق، ففي الكلام محذوف دل عليه السياق، والمعنى: ما منعك من السجود، فأحوجك أن لا تسجد، فترك ذكر أحوجك استغناء بمعرفة السامعين.
قاله الإمام الطبري[2].
ويشكل على هذا القول: أن التقدير لا يصار إليه إلا لحاجة، ولا حاجة،والأصل كما يقول العلماء: عدم التقدير.
وفي معنى:"لا" قول ثالث[3]، وهو: أن منع بمعنى قال، والتقدير: من قال لك أن لا تسجد.
ويقرب منه: قول من قال:منع، بمعنى: دعا، أي: ما دعاك إلى أن لا تسجد[4].
ويشكل على هذا القول: أن الأصل في "منع" كونه فعلا، لا قولاً، فلا يصار عن المعنى المشهور إلا لقرينة.
وفي الآية قول رابع، وهو: أن منع ضمن معنى فعل آخر، تقديره: ما أحرجك وألزمك واضطرك أن لا تسجد إذ أمرتك.
قال ابن كثير: "وهذا القول قوي حسن"[5] .
وهذه الأقوال الثلاثة تشترك في أن"لا" ليست بزائدة، كما ذهب أصحاب القول الأول.

---

(1) "أضواء البيان"(٨٩/٤)، وانظر:"معاني القرآن"للفراء(٣٧٤/١)، "تفسير ابن كثير"(٢٠٤/٢)، "دفع إيهام الاضطراب"(ص٣٥٧-بكر)،"العذب النمير"(١٢١/٢).
(2) انظر:"تفسير الطبري"(١٣٠/٨).
(3) انظره في:"تفسير الطبري"(١٣٠/٨)، "المحرر الوجيز" (٣٧٩/٢)، "تفسير القرطبي"(١٧٠/٧)، "زاد المسير"(١٧٤/٣)، "الدر المصون"(٢٦٣/٥) وقد عزاه ابن الجوزي للفراء، والذي في"معاني القرآن" له (٣٧٤/١) اختياره القول الأول.
(4) انظر: "تفسير القرطبي"(١٧٠/٧)، "زاد المسير"(١٧٤/٣)، "تفسير الرازي"(٢٧/١٤)،"الدر المصون" (٢٦٣/٥).
(5) "تفسير ابن كثير"(٢٠٤/٢) وانظر: "تفسير الطبري"(١٣٠/٨)"المحرر الوجيز" (٣٧٩/٢)، "الدر المصون" (٢٦٣/٥).

الترجيح

الذي يترجح لي في معنى:"لا" في الآية الكريمة أ ا صلة، وفائد ا تأكيد الكلام، ويؤيد هذا ما استدل به من ذهب إلى هذا القول من أن الله تعالى ذكر في سورة(ص) توبيخـه وتقريعـه لإبليس لما امتنع عن السجود، فقاله له:﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ ﴾ (ص:٧٥)، فلـم يذكر"لا" في هذا الموضع مما يدل على كو ا صلة في الموضع الذي ذكرت فيـه، والقـرآن يفسر بعضه بعضاً، وكانت عادة العرب زياد ا، مع النفي؛ طلبا للتأكيد. والعلم عنـد الله تعالى.

قَالَ تعَـالَىٰ:﴿ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشًاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٌۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴾ (الأعراف:٢٦).

وفيها مسألتان اثنتان، هما:

[١٢٣] الأولى: بيان معنى:"وَرِيشًا".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والريش والرياش: ما ظهر من اللباس، وريش الطائر: ما ستره الله به"[1].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤٤)، وانظر: "غريب الحديث"لابن قتيبة (٨٨/٢).

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالريش في الآية الكريمة على أقوال،هي:

القول الأول: المراد بالريش: ما ظهر من اللباس.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة ~ ووافقه عليه أبو عبيدة[1]، وكأنه يريد بـه لبـاس الزينـة والجمال؛ فهو الذي يظهر لعين الرائي، وهو مستعار من ريش الطائر، وريش الطائر ستر له وزينة.

قال الزمخشري:"والريش: لباس الزينة، استعير من ريش الطير؛ لأنه لباسه وزينته، أي: أنزلنا عليكم لباسين: لباساً يواري سوآتكم، ولباساً يزينكم؛ لأن الزينة غرض صحيح، كما قـال ﴿ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴾ (النحل:٨)، ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ ﴾ (النحل:٦)"[2] .

وقد فسره بعض العلماء بتفسير مماثل في المعنى لهذا التفسير، حيث قالوا:المراد به: الجمـال. يريدون به لباس الجمال.

يقول العلامة ابن كثير:

"يمتن تعالى على عباده بما جعل لهم من اللباس والريش، فاللباس سـتر العـورات، وهـي السوآت، والرياش والريش ما يتجمل به ظاهراً"[3].

ويؤيد هذا المعنى أنه جاء في **قراءة أبي: سوءاتكم وزينة[4].**

وذهب آخرون من العلماء إلى أن الريش بمعنى اللباس، وهذا يشمل لباس الزينة ولباس الستر، فهو أعم من القول الأول.

قال الشوكاني: "والرياش: جمع ريش، وهو اللباس"[1].

([1]) انظر:"مجاز القرآن"(٢١٣/١).

([2]) "الكشاف"(٩٣/٢)، وانظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٢٠٧)، "تفسـير الـرازي"(٤٣/١٤)، "تفسـير الخازن"(٢١٩/٢).

([3]) "تفسير ابن كثير"(٢٠٨/٢)، وانظر: "التسهيل لعلوم التنـزيل"(٣٠/٢)،"تفسـير البيضـاوي"(١٤/٣)، "تفسـير الجلالين"(ص١٩٦)، "روح المعاني" (١٠٣/٨)، "إعلام الموقعين"(٢٢٧/١).

([4]) "المحرر الوجيز"(٣٨٨/٢).

ويشكل على هذا القول أن الريش معطوف على اللباس مما يدل على مغايرته لـه، فكيـف يفسر به، ويحمل عليه، والآية مسوقة لبيان المنة، مما يدل على أن الريش ليس هو اللباس.

وذهب آخرون من العلماء إلى أن الريش ما كان من المال واللباس.

وهذا القول أعم من سابقه.

وبه قال ابن عباس[٢] واختاره الزجاج وابن أبي زمنين والواحدي[٣] والقرطبي، وقال: "والذي عليه أكثر أهل اللغة: أن الريش: ما ستر من لباس، أو معيشة"[٤].

وفي معنى الريش قول رابع، وهو: أن الريش بمعنى المال، ومنه: تريش الرجل، أي: تمول[٥].

ومنه قول رؤبة[٦]:

إليك أشكو شدة المعيش وجهد أعوام نتفن ريشي

أي: أذهبن مالي.

و ذا قال ابن عباس[٧] ومجاهد[٨] والسدي[٩] ومقاتل بن سليمان[١٠].

وفي كلام ابن قتيبة السابق يرى أن الريش والرياش بمعنى واحد[١١]، كاللباس واللبس، وهذا مذهب جمع من أهل العربية، بل نسبه ابن الجوزي إلى الأكثرين[١].

---

(١) "فتح القدير"(١٩٧/٢)، وانظر:"معاني القرآن"للنحاس(٢٣/٣)،"تفسير السمعاني"(١٧٤/٢)، "تفسير العز بن عبد السلام"(٤٨٠/١-اختصار النكت).

(٢) أخرج الطبري (١٤٨/٨) عنه أنه قال: الرياش: اللباس والعيش النعيم.

(٣) انظر:"الوسيط"(٣٥٨/٢)،"معاني القرآن"للزجاج(٣٢٨/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١١٧/٢).

(٤) "تفسير القرطبي"(١٨٤/٧)، وانظر:"البحر المحيط"(٢٨٣/٤).

(٥) انظر: "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٢٥٠/١)، "تفسير البغوي"(١٥٥/٢)، "تفسير أبي السـعود"(٢٢٢/٣)، "روح المعاني" (١٠٣/٨).

(٦) نسبه لرؤبة غير واحد: انظر: "تفسير الطبري"(٣٨٠/٢)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٢٥٠/١)، "النكت والعيون"(٢١٤/٢)، "أساس البلاغة"(١٠٦/١)، "البحر المحيط"(١٧٧/٢).

(٧) علقه البخاري (١٦٩٧/٤) بصيغة الجزم، ووصله الطبري (١٤٨/٨).

(٨) أخرجه الطبري (١٤٨/٨).

(٩) أخرجه الطبري (١٤٨/٨).

(١٠) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٨٧/١).

(١١) قرئت ريشا بقرائتين، هما: الأولى: القراءة المشهورة، وهي قراءة السبعة: "وَرِيشًا".
وعن الحسن رياشا بفتح الياء وألف بعدها. انظر:"إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر"(ص٢٨١).

وقيل: رياش جمع ريش، قاله الزمخشري والقرطبي وأبو السعود[2].

وجوز الفراء وكذا الزمخشري في الفائق الوجهين[3].

وهذا متفق مع الذي قبله أنهما بمعنى واحد.

وقيل: بل بينهما فرق في المعنى[4]:

فقيل: الريش: الأكل والشرب، والرياش: المال المستفاد.

وقيل: الريش ما بطن، والرياش ما ظهر.

قال الطبري:

"والرياش في كلام العرب: الأثاث وما ظهر من الثياب من المتاع مما يلبس، أو يحشى من فراش أو دثار.

والريش، إنما هو المتاع والأموال عندهم، وربما استعملوه في الثياب والكسوة دون سائر المال، يقولون: أعطاه سرجاً بريشه، ورحلا بريشه أي بكسوته وجهازه ويقولون إنه لحسن ريش الثياب وقد يستعمل الرياش في الخصب ورفاهة العيش"[5].

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه، هو أن الريش بمعنى الزينة الظاهرة، ليكون المعنى: خلق الله لكم لباساً يستر عوراتكم ويواريها، ولباساً هو زينة لكم وجمال، يؤيد هذا: أن الله جعل الريش مقابل ما يستر العورة، ووجدنا عند أهل العربية أن من معاني الريش: لباس الزينة، فكان تأويله بالمعنى المذكور في غاية الظهور والمناسبة، ويؤيده أيضاً: أن الله قال بعد ذكر

---

(1) انظر: "زاد المسير"(١٨٢/٣)، وانظر:"مجاز القرآن"(ص)، "تهذيب اللغة"(٢٨٠/١١)، "تفسير الرازي" (٤٣/١٤)، "تفسير ابن كثير"(٢٠٨/٢)، "تهذيب اللغة"(٢٨٠/١١).

(2) انظر: "الكشاف"(٩٣/٢)، "تفسير القرطبي"(١٨٤/٧)،"تفسير أبي السعود"(٢٢٢/٣)، "المحكم والمحيط الأعظم" (١٠٣/٨)، "تاج العروس"(٢٢٩/١٧).

(3) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٣٧٥/١)، "الفائق"(٩٨/٢).

(4) "زاد المسير"(١٨٢/٣)، "البحر المحيط"(٢٨٣/٤)، "تهذيب اللغة"(٢٨٠/١١)،"لسان العرب"(٣٠٩/٦).

(5) "تفسير الطبري"(١٤٧/٨).

الريش:"وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ" فهذا دال على أن الريش لباس، ولذلك فضـل لبـاس التقوى عليه. والعلم عند الله تعالى.

[١٢٤] المسألة الثانية: بيان المراد بلباس التقوى.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وقال في موضع آخر:"وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ "، أي: ما ظهر عنه من السكينة والإخبات والعمـل الصالح"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى لباس التقوى على أقوال أوصلها ابن الجوزي[٢] إلى عشرة أقوال، وغالب هذه الأقوال لا يعد من باب اختلاف التنوع بل هو من باب اختلاف التنوع، إذ أن كل مفسر نص على نوع من أنواع التقوى، فالتقوى لفظ شامل لفعل أعمـال يحبـها الله ويرتضيها، وترك أعمال يأباها الله ولا يرتضيها، وأبدأ بذكر هذه الأقوال المتقاربة :

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٦٥).

(٢) في "زاد المسير"(١٨٣/٣).

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن لباس التقوى: ما ظهـر عنـه مـن السـكينة والإخبات والعمل الصالح.

وهذا القول يعد من جوامع الأقوال في بيان المعنى، وما ذكره ~ من السكينة والإخبات هو من السمت الحسن الذي يظهر على صاحب التقوى، وبمثل هذا القول، قال السـيوطي ~ [1].

وتفسير التقوى بالسمت الحسن، هو تفسير بالأثر، فالسمت الحسن، هو أثر التقوى علـى صاحبها، والتفسير بالأثر أو باللازم منهج معروف عند السلف، لكنه ليس تفسـيراً لفظيـاً للكلمة القرآنية.

وقد فسر عثمان بن عفان[2] وابن عباس[3] لباس التقوى بأنه السمت الحسن، وروي عن ابن عباس [4] أنه فسره بالعمل الصالح، وهكذا فعل مقاتل بن سليمان[5].

فهذه ثلاثة أقوال في معنى الآية الكريمة.

القول الرابع: أنه الإيمان قاله قتادة[6] وابن جريج[7] والسدي[8]، فعلى هذا سمي لباس التقوى التقوى لأنه يقي العذاب.

القول الخامس: خشية الله تعالى.

قاله عروة بن الزبير[9]،واختاره البيضاوي وأبو السعود، والزمخشري والشوكاني وأضافا إليها إليها الورع[10].

القول السادس: الحياء.

---

(1) "تفسير الجلالين"(ص١٩٦).

(2) أخرجه الطبري(١٤٩/٨).

(3) أخرجه الطبري (١٤٩/٨).

(4) أخرجه الطبري(١٤٩/٨) وابن أبي حاتم(١٤٥٧/٥).

(5) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٨٧/١).

(6) أخرجه الطبري(١٤٩/٨) وعزاه في "الدر المنثور"(٤٣٤/٣) إلى عبد بن حميد.

(7) أخرجه الطبري(١٤٩/٨).

(8) أخرجه الطبري(١٤٩/٨).

(9)أخرجه الطبري(١٤٩/٨).

(10) انظر:"تفسير البيضاوي"(١٤/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٢٢/٣)، "الكشاف"(٩٣/٢)،"فتح القدير" (١٩٧/٢).

قاله معبد الجهني[١] وغلام ثعلب[٢].

القول السابع: العفاف[٣] .

واختاره ابن أبي زمنين[٤].

وعلى هذه الأقوال فاللباس شيء معنوي.

"وإنما حملنا لفظ اللباس على هذه المجازات؛ لأن اللباس الذي يفيد التقوى ليس إلا هذه الأشياء"[٥].

وهذه الأقوال متقاربة[٦]، وهي من التقوى، فكل مفسر سمى نوعاً من أنواع التقوى.وقد عبر عبر عنها الإمام الطبري- وهو اختيار القرطبي- بأنه استشعار التوقى، فقال:

"ولباس التقوى: استشعار النفوس تقوى الله في الانتهاء عما نهى الله عنه من معاصيه، والعمل بما أمر به من طاعته، وذلك يجمع الإيمان والعمل الصالح والحياء وخشية الله والسمت الحسن؛ لأن من اتقى الله كان به مؤمناً، وبما أمره به عاملاً، ومنه خائفاً، وله مراقباً، ومن أن يرى عند ما يكرهه من عباده مستحيياً.

ومن كان كذلك، ظهرت آثار الخير فيه، فحسن سمته وهديه، ورؤيت عليه بهجة الإيمان ونوره"[٧].

القول الثامن: أنه الدرع وسائر آلات الحرب.

قاله زيد بن علي[٨].

القول التاسع: ستر العورة للصلاة. قاله ابن زيد[١].

---

(١) أخرجه الطبري(١٤٩/٨) وابن أبي حاتم(١٤٥٧/٥) وعزاه في"الدر المنثور"(٤٣٥/٣) إلى أبي عبيد وعبد بن حميد والحكيم الترمذي وابن المنذر وأبي الشيخ.

(٢) انظر:"ياقوتة الصراط"(٢٢٨/١).

(٣) عزاه ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٣٨٩/٢) إلى ابن عباس.

(٤) انظر:"تفسير ابن أبي زمنين"(٢٢٨/٢).

(٥) قاله الرازي في تفسيره (٤٤/١٤)، وانظر: تفسير السعدي"(ص٢٨٦).

(٦) قال ابن كثير في تفسيره (٢٠٨/٢): "وكلها متقاربة"، وهكذا قال غيره، انظر: "المحرر الوجيز"(٣٨٩/٢).

(٧) "تفسير الطبري"(١٥١/٨)، وانظر:"تفسير القرطبي"(١٨٥/٧).

(٨) عزاه له ابن الجوزي في:"زاد المسير"(١٨٣/٣) وأخرج ابن أبي حاتم (١٤٥٨/٥) عنه أنه فسره لباس التقوى بالإسلام.

وعلى هذا القول والذي قبله، فاللباس حسي، فهما مخالفان للأقوال السابقة من هذه الحيثية، وعلى هذا القول، لباس التقوى هو اللباس المذكور في أول الآية.

وهذا ما اختاره الواحدي وابن الأنباري[٢].

قال الرازي مبيناً وجه هذا القول عند أصحابه:

"وإنما أعاده الله لأجل أن يخبر عنه بأنه خير؛ لأن جماعة من أهل الجاهلية كانوا يتعبدون بالتعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت، فجرى هذا في التكرير مجرى قول القائل: قد عرفتك الصدق في أبواب البر، والصدق خير لك من غيره، فيعيد ذكر الصدق؛ ليخبر عنه بهذا المعنى"[٣].

ويؤيده أيضاً: أنه جاء في قراءة سبعية "ولباس" بالنصب[٤]، فيكون معطوفاً على اللباس الحسي،"فيكون من اللباس المنزل أي الملهم، فيتعين أنه لباس حقيقة، أي: شيء يلبس. والتقوى، على هذه القراءة ، مصدر بمعنى الوقاية، فالمراد: لبوس الحرب ، من الدروع والجواشن والمغافر"[٥] .

لكن هذا التكرار لم يرتضه بعض العلماء، فقال القرطبي: "وهذا فيه تكرار؛ إذ قال أولاً: "قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ "[٦].

وقراءة النصب لا تدل على ما ذكروه، لأن لباس التقوى منزل من عند الله تعالى، على اعتبار ما يسببها، وهو كتاب الله ووحيه.

وفي المعنى الآية قول عاشر، وهو: أن المراد بلباس التقوى: ما يلبسه المتقون في الآخرة خير مما يلبسه أهل الدنيا.

قاله عكرمة[١].

---

(١) أخرجه الطبري (١٥٠/٨) وابن أبي حاتم (١٤٥٨/٥).

(٢) انظر:"الوجيز" للواحدي (٣٩٠/١)، "تفسير البغوي"(١٥٥/٢)،"زاد المسير"(١٨٣/٣).

(٣) "تفسير الرازي" (٤٤/١٤).

(٤) هي قراءة نافع وابن عامر والكسائى، انظر:"السبعة في القراءات"(ص٢٨٠)، "حجة القراءات"(ص٢٨٠)، "التيسير في القراءات السبع"(ص١٠٢).

(٥) قاله ابن عاشور في "التحرير والتنوير"(٧٥/٨).

(٦) "تفسير القرطبي"(١٨٥/٧).

وهذا تفسير باللازم، فمن لبس التقوى في الدنيا لبسه في الآخرة، فهو في حقيقته لا يخالف الأقوال السابقة.

وقد ذكرت أقوال لم ترتض، فمنها: أن المراد بلباس التقوى: الصوف والثياب الخشنة التي يلبسها أهل الورع[٢] .

وهذا تفسير للباس بكونه حسياً، كما أنه تعليق للباس بأمر لم يرد الحث عليه شرعاً، ولا حمده ديناً، فكيف يفسر لباس التقوى به، وما زال المتقون يلبسون ما حسن وجمل من اللباس، ولا يقال: إنهم بهذا نزعوا لباس التقوى.

وهكذا قول من قول: إنه ما يتقى به من الحر والبرد[٣]. فهذا أمر من الأمور الدنيوية، والإنسان بطبعه يسعى له.

الترجيح

الذي يترجح لي أن ما ذكر من الأقوال السابقة هو من لباس التقوى، فتقوى الله هي الإيمان بالله الذي من معانيه العمل الصالح ومن العمل الصالح: الخشية، والحياء والعفاف وغير ذلك من العبادات الطيبة، ومن آثاره السمت الحسن على صاحبه، ونفع هذا اللباس لا يقتصر على الحياة الدنيا بل نفعه باق ويمتد إلى الدار الآخرة، فـ"جعل التقوى لباساً على طريق التمثيل والتشبيه"[٤].

وأما حمله على اللباس الحسي، فغير ظاهر؛ لأن الله تعالى قد امتن بذكر اللباس الحسي، ثم أعقبه بلباس التقوى مفضلاً للباس التقوى مما يدل على أنه شيء آخر مغاير للباس الحسي.

---

(١) أخرجه ابن أبي حاتم(١٤٥٧/٥).

(٢) اختاره الجبائي.انظر:"تفسير البغوي"(١٥٥/٢)، "تفسير السمعاني"(١٧٥/٢)، "روح المعاني"(١٠٤/٨)،"فتح القدير"(١٩٧/٢).

(٣) ذكره ابن الجوزي في:"زاد المسير"(١٨٣/٣).

(٤) قاله الراغب في"المفردات في غريب القرآن"(ص٤٤٧)، وانظر: "التحرير والتنوير"(٧٥/٨).

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوا۟ وَّقَالُوا۟ قَدْ مَسَّ ءَابَآءَنَا ٱلضَّرَّآءُ وَٱلسَّرَّآءُ فَأَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩٥﴾ ﴾ (الأعراف:٩٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٢٥] بيان المراد بقوله تعالى في الآية الكريمة:"حَتَّىٰ عَفَوا۟ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"حَتَّىٰ عَفَوا۟ " أي: كثروا، ومنه الحديث: أن رسول الله ﷺ أمر أن تحف الشوارب، وتعفى اللحى"[١]، أي: أن توفر"[٢].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى:"عَفَوا۟ " على قولين اثنين، هما:

([١]) أخرجه البخاري(٥٥٥٤) ومسلم (٢٥٩) من حديث ابن عمر { قال: قال رسول الله ﷺ :"ا كوا الشوارب وأعفوا اللحى" ولفظ مسلم"أحفوا الشوارب".

ومن عجب أن الإمام البخاري ~ بوب لهذا الحديث بقوله: "باب إعفاء اللحى" ثم قال: "عفوا": كثروا وكثرت أموالهم، فتوارد الإمامان على المعنى وعلى الاستدلال.

([٢]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤٧).

القول الأول: المراد حتى كثروا وكثرت أموالهم وأولادهم.

وهذا المعنى هو المتبادر كمعنى أصلي لهذه اللفظة، ولذا ذهب إليه جل المفسرين، يقول ابـن فارس: "وقال أهل اللغة كلهم: يقال من الشعر عفوته وعفيته، مثل قلوته وقليته، وعفا فهو عاف، وذلك إذا تركته حتى يكثر ويطـول، قـال الله تعـالى: "حَتَّىٰ عَفَوا۟" أي: نمـوا وكثروا"[١].

ومن ذهب إليه: ابن عباس[٢] ومجاهد[٣] والضحاك[٤]والسدي[٥] وغيرهم كثير.

قال الإمام الطبري:

"حَتَّىٰ عَفَوا۟" يقول: حتى كثروا، وكذلك كل شيء كثر، فإنه يقال فيه: قد عفا"[٦].

قال ابن كثير رحمه الله تعالى:"وقوله: "حَتَّىٰ عَفَوا۟" أي: كثروا وكثرت أموالهم وأولادهـم، يقال: عفا الشيء إذا كثر"[٧].

بل لم يذكر جل من صنف في التفسير ممن يعتني بذكر الخلاف -كابن الجوزي وغيره- غير هذا القول، لكننا نجد أن الإمام ابن جرير يحكي في معنى هذه اللفظة خلافاً، فيقول:

---

(١) "مقاييس اللغة"(٦٠/٤)، وانظر: "غريب الحديث" لأبي عبيد(١٤٨/١)، "الزاهر في معاني كلمات الناس" (٤٢٩/١)، "معاني القرآن"للنحاس(٥٧/٣)،" ـذيب اللغة"(١٤٣/٣)، "لسان العرب"(٧٥/١٥)، "مختار الصحاح" (ص١٨٦).

(٢) أخرجه الطبري (٨/٩).

(٣) انظر:"تفسير مجاهد"(٢٤١/١).

(٤) أخرجه الطبري (٨/٩).

(٥) أخرجه الطبري (٨/٩).

(٦) "تفسير الطبري"(٧/٩).

(٧) "تفسير ابن كثير"(٢٣٤/٢)، وانظر: "تفسير السمرقندي"(٥٤٩/١)، "الوجيز" للواحـدي (٤٠٤/١)،"تفسـير البغوي"(١٨٣/٢)، "المحرر الوجيز"(٤٣١/٢)، "الكشـاف"(١٢٥/٢)، "تفسـير الـرازي"(١٥٠/١٤)، "تفسـير البيضاوي" (٤٢/٣)، "تفسير الخازن"(٢٦٥/٢) ،"التسهيل لعلوم الت يل"(٣٩/٢)، "تفسير أبي السعود" (٢٥٣/٣)، "روح المعاني"(٩/٩)،"فتح القدير" (٢٢٧/٢)، "التحرير والتنوير"(١٨/٩) وكل هؤلاء ذهبوا لمثل هذا المعنى.

"واختلفوا في تأويل قوله:"حَتَّىٰ عَفَوا۟"فقال بعضهم نحو الذي قلنا فيه[1]...
وقال آخرون: معنى ذلك: حتى سروا، ثم ساق بإسناده عن قتادة القول به".

ثم قال:"وهذا الذي قاله قتادة في معنى"عَفَوا۟"تأويل لا وجه له في كلام العرب؛ لأنه لا يعرف العفو بمعنى السرور في شيء من كلامها، إلا أن يكون أراد حتى سروا بكثرتهم وكثرة أموالهم، فيكون ذلك وجهاً، وإن بعد"[2].

قلت: وهذا تفسير باللازم، فمن لازم كثرة المال والولد الفرح بذلك، وكثيراً ما تفسر بعض الآيات به، والتفسير به لا يعد تفسيراً للفظة بما يقابلها، فلا ينبغي حينئذ عد القول به خلافاً.

والحاصل: أن معنى: "حَتَّىٰ عَفَوا۟" أي حتى كثروا وكثرت أموالهم.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾ (الأعراف:١٠٩ - ١١٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٢٦] قوله:"فَمَاذَا تَأْمُرُونَ "هل هي من كلام فرعون، أم من كلام ملئه؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومنه[3]: أن يتصل الكلام بما قبله، حتى يكون كأنه قول واحد، وهو قولان:

نحو قوله:...وقوله حكاية عن ملأ فرعون:" يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ" هذا قول الملأ، ثم قال فرعون:"فَمَاذَا تَأْمُرُونَ "[4].

---

(١) يعني القول السابق.
(٢) "تفسير الطبري"(٨/٩).
(٣) يعني: مخالفة ظاهر اللفظ معناه.
(٤) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩٤-٢٩٥).

الدراسة

اختلف العلماء في قوله تعالى:"فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ" هل من قول فرعون، أم من قول ملأ فرعون؟ وكان خلافهم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه من قول فرعون.

وهذا مذهب ابن قتيبة وسبقه إليه مقاتل بن سليمان[1]، واختاره ابن جرير والنحاس والسمرقندي والجصاص والثعلبي والواحدي والبغوي والسمعاني والزمخشري وابن الجوزي والقرطبي والخازن وأبو السعود[2].

واستدل أرباب هذا القول بوجهين اثنين:

- أن قوله: "فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ" خطاب للجماعة لا للواحد.
- أن الآية التي بعد هذه، دالة على هذا القول، وهي قوله:﴿قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ وَأَرۡسِلۡ فِي ٱلۡمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾ (الأعراف:١١١). فهذا الجواب دال على أن فرعون قال للملأ:

"فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ".

القول الثاني[3]: أنه من قول الملأ لفرعون.

وظاهر صنيع ابن كثير والشنقيطي اختيارهما له[4].

---

(1) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٤٠٦/١).

(2) انظر: "تفسير الطبري"(١٦/٩)، "تفسير السمرقندي"(٥٥٣/١)، "أحكام القرآن"للجصاص(٣٨٩/٤)، هذا من "تفسير الثعلبي"(٢٦٨/٤)،"الوجيز"للواحدي(٤٠٦/١)، "تفسير البغوي"(١٨٦/٢)، "تفسير السمعاني" (٢٠٣/٢)، "الكشاف"(٤٥٣/٢)، "المدهش"(ص٣٨)،"تفسير القرطبي"(٢٥٧/٧)،"تفسير الخازن"(٢٧٠/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٩/٣).

(3) انظر: "تفسير السمعاني"(٢٠٣/٢)، "زاد المسير"(٢٣٨/٣)، "تفسير الرازي" (١٦١/١٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٤١/٢)،"فتح القدير" (٢٣١/٢).

(4) انظر:"تفسير ابن كثير"(٢٣٧/٢)، "أضواء البيان"(٣٨/٢).

ووجه هذا القول: أن هذا القول جاء متصلاً منسوباً للملأ، فالأصل إضـافته إلـيهم، ولا يستغرب الخطاب للواحد بصيغة الجمع؛ لأنه قد يقال للرئيس المطاع: ماذا ترون، كمـا أن علو فرعون وطغيانه واستبداده يأبى طلب المشورة من غيره، فالظاهر أنه من خطاب الملأ له.

وبعض أهل العلم قال: هو من قول الملأ لفرعون وخاصته، ليكون الخطاب لجماعة.

وكأن من ذهب إلى هذا، أراد التخلص من الاعتراض عليه بأن الخطاب لجماعـة، ولـيس لواحد.

وقد جوز هذا الوجه النحاس والزجاج وغيرهما[1].

القول الثالث: أنه من كلام الملأ بعضهم لبعض.

وهذا ما ذهب إليه ابن عطية والسعدي[2] .

وهذا القول يشارك القول السابق في أن الكلام صادر من الملأ، لكن، يخالفه في الموجه إليه.

الترجيح

الذي يظهر لي والله أعلم أن هذه الجملة بكاملها هي من قول فرعون وملائه، قالوها متشاورين، يدل على هذا أن الله مرة نسبها إلى الملأ، كما في هذه الآية، ومرة نسبها إلى فرعون كما في آية الشعراء: ﴿ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُۥٓ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِۦ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾(الشعراء:٣٤-٣٥).

قال السيوطي:

"وفي الشعراء أنه من قول فرعون نفسه، فكأ م قالوه معه على سبيل التشاور"[3] .

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٦٤/٣)، "معاني القرآن"للزجاج(٣٦٤/٢)، "تفسير السمعاني"(٢٠٣/٢)،"تفسـير البغوي"(١٨٦/٢)، "زاد المسير"(٢٣٨/٣)، "تفسير القرطبي" (٢٥٧/٧) ،"البحر المحيط"(٣٥٩/٤).

(2) انظر:" المحرر الوجيز" (٤٣٧/٢)، "تفسير السعدي"(ص٢٩٩).

(3)"تفسير الجلالين"(ص٢٠٨)، وانظر:"تفسير ابن كثير"(٢٣٧/٢)،"تفسير المنار"(٦٠/٩).

وهذا يعني أن هذه المقولة قالها الملأ، كما قالها فرعون، وهذا يحصل عندما يعظم الخطب، ويشتد الكرب، فتكثر الاسشارة وطلبها من الناس.

وإلى هذا ذهب الشيخ ابن عاشور[1].

ولا يشكل على هذا القول أن الخطاب للجماعة، فمن عادة الناس في مخاطبتهم لرؤسائهم منادا م بضمير الجمع، تعظيما لهم وتفخيما لشأ م، كما لا يشكل عليه، الآية بعده، وهي قوله:﴿ قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ وَأَرۡسِلۡ فِي ٱلۡمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ ﴾ (الأعراف:١١١). فمن الممكن أن الملأ بعد أن طلبوا من فرعون الرأي، ولم يبده فرعون جلسوا يتشاورن فيما بينهم، ثم قالوا له: "أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ ". والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ (الأعراف:١٤٣).

وفيها مسألتان، هما:

---

[1] "التحرير والتنوير"(٤٢/٩).

[١٢٧] الأولى: بيان معنى قوله:"وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"الصعق: الموت، قال تعالى:﴿ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ ﴾ (الزمر:٦٨)، وقال تعالى:

﴿ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ أي: ميتاً، ثم رد الله إليه حياته"(١).

وقال أيضاً ~ :

"﴿ وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ أي: مغشياً عليه"(٢).

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بالصعق على قولين اثنين كلاهما قال به ابن قتيبة ~ وآخر هذين القولين القول الثاني؛ إذ من المعلوم أن كتاب:" تفسير غريب القرآن" متأخر عن كتاب"تأويل مشكل القرآن"، فيكون لابن قتيبة في معنى الآية قولان اثنان، وهما:

الأول: أن المراد بالصعق ههنا الموت، وعلى هذا، فقد مات موسى عليه السلام لما اندك الجبل من تجلى الله له، لكن الله رد إلى موسى روحه.

وهذا هو مذهب ابن قتيبة الأول، وبه قال قتادة(٣) ومقاتل بن سليمان(٤).

ووجه هذا القول: أن الصعق بمعنى الموت، وكأن ابن قتيبة لا يرى إطلاقه إلا على هذا المعنى، ولذا لم يذكر معناً غيره، مع أنه يعتني بذكر الوجوه للفظة القرآنية.

القول الثاني: أن المراد به الغشي، أي خر موسى عليه السلام مغشياً عليه.

وهذا هو مذهب ابن قتيبة الثاني، وبه قال ابن عباس(٥) وابن زيد(١).

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٥٠١).

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص١٤٨).

(٣) أخرجه الطبري(٥٣/٩)، وابن أبي حاتم (١٥٦١/٥)، وعزاه في:" الدر المنثور"(٥٤٧/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

(٤) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٤١٤/١).

(٥) أخرجه الطبري(٥٣/٩)، وابن أبي حاتم (١٥٦١/٥).

واختاره ابن جرير والواحدي وابن الجوزي والرازي والبيضاوي والخازن وابن جزي الكلبي والسيوطي وأبو السعود والشوكاني[٢].

واحتج من ذهب إلى هذا بأن الصعق يطلق على الغشي من غير موت، كما قرر هذا أهل العربية[٣] وعليه الأكثر [٤]،ويؤيد هذا:

أن الله قال بعد هذا:"فَلَمَّآ أَفَاقَ" والإفاقة تكون من ذهاب العقل كالنوم والغشي ونحوه.

قال الزجاج: "ولا يكاد يقال للميت: قد أفاق من موته، ولكن للذي غشي عليه، والذي يذهب عقله، قد أفاق من علته؛ لأن الله جل ثناؤه قال في الذين ماتوا:﴿ ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ ﴾ (البقرة:٥٦)"[٥].

قال ابن كثير:

"والمعروف: أن الصعق هو الغشي ها هنا، كما فسره ابن عباس وغيره، لا كما فسره قتادة بالموت، وإن كان ذلك صحيحاً في اللغة، كقوله تعالى:﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُۖ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخۡرَىٰ فَإِذَا هُمۡ قِيَامٞ يَنظُرُونَ ﴾ (الزمر:٦٨) فإن هناك قرينة تدل على الموت، كما أن هنا قرينة تدل على الغشي، وهي قوله:"فَلَمَّآ أَفَاقَ" والإفاقة لا تكون إلا عن غشي"[٦].

---

(١) أخرجه الطبري(٥٣/٩).

(٢) انظر:"تفسير الطبري"(٢٩٠/١)، "الوجيز" للواحدي(٤١٢/١)، "زاد المسير" (٢٥٧/٣)، "تفسير الرازي" (١٩١/١٤)، "تفسير البيضاوي"(٥٨/٣)، "تفسير الخازن"(٢٨٥/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٤٤/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢١٣)،"تفسير أبي السعود" (٢٧٠/٣)، "فتح القدير"(٢٤٤/٢).

(٣) انظر: "النهاية في غريب الأثر"(٣٢/٣)،" تهذيب اللغة"(١٢٢/١)،"لسان العرب"(١٩٨/١٠)، "تاج العروس" (٢٥/٢٦).

(٤) قاله ابن الأنباري في "الزاهر في معاني كلمات الناس"(١٢١/٢).

(٥) "معاني القرآن"للزجاج(٣٧٣/٢).

(٦) "تفسير ابن كثير"(٢٤٦/٢)، وانظر: "المحكم والمحيط الأعظم"(١٤٨/١)، "تفسير السمعاني"(٢١٣/٢)،"تفسير الرازي"(١٩١/١٤)، "تفسير الخازن"(٢٨٥/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٧٠/٣)،"تفسير غريب ما في الصحيحين"(ص٢٩٦)، " تهذيب اللغة"(١٢٢/١).

الترجيح

الذي يترجح لي ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني من أن الصعق ههنا بمعنى الغشي، لا كما ذهب إليه ابن قتيبة -في أحد قوليه- من أن معناه الموت؛ لقوله ﷻ بعد أن ذكـر صـعق موسى:"فَلَمَّآ أَفَاقَ" والإفاقة تكون عن ذهاب العقل بالإغماء ونحوه، ولا تستعمل في حـق الميت، والعلم عند الله تعالى.

[١٢٨] المسألة الثانية: المراد بالأولية في قول الله حكايـة عـن موسـى عليه السلام:"وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومنه[1]: عام يراد به خاص: كقوله سبحانه حكاية عن النبي ﷺ: "وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ" (الأنعام:١٦٣)، وحكاية عن موسى عليه السلام:"وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ" ولم يرد كل المسلمين والمؤمنين؛ لأن الأنبياء قبلهما كانوا مؤمنين ومسلمين، وإنما أراد مؤمني زمانه ومسلميه"[2].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ في معنى قوله سبحانه:"وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ" أي: مؤمني زمانه.

و ذا القول قال ابن عباس[3] ومجاهد[4] والثوري[5]، واختاره الواحدي وابن جزي الكلبي والسيوطي والشوكاني[6].

ومثل هذا القول قول من قال: المراد: أول من آمن من قومي، وجاء عن ابن عباس: قوله: **من مؤمني بني إسرائيل[7].**

ويقرب منه قول ابن عاشور: المراد به المبادر، قال:

"أطلق الأول على المبادر إلى الإيمان، وإطلاق الأول على المبادر مجاز شائع مساو للحقيقة، والمراد به هنا وفي نظائره الكناية عن قوة إيمانه، حتى أنه يبادر إليه حين تردد غيره فيه، فهو للمبالغة"[8].

ومراد الشيخ: المبادر من قومه لا غير، فوافق القول الذي نحن بصدده.

---

(1) أي من باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه.

(2) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٨١).

(3) أخرجه الطبري (٥٦/٩).

(4) أخرجه الطبري (٥٦/٩).

(5) انظر: "تفسير الثوري"(ص١١٤).

(6) انظر: "الوجيز" للواحدي(٤١٢/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٤٤/٢)،"تفسير الجلالين"(٢١٣/١)،"فتح القدير" (٢٤٤/٢)، "النهاية في غريب الأثر" (٣٩٥/٢).

(7) أخرجه الحاكم (٦٣٠/٢) وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

(8) "التحرير والتنوير"(٢٨٥/٩).

ويظهر أن وجه هذا القول، هو أن الآية أطلقت الإيمان، فلم تقيده بمسألة الرؤية ولا غيرها، فيحمل المعنى على إطلاقه، أي أنا أول المؤمنين بك مطلقاً، وقيد من جهة الزمان؛ لوجود من هو سابق له بالإيمان كالأنبياء، وموسى يعلم بسبق أمم له بالإيمان.

وذهب آخرون إلى أن المراد بقوله ﵇:"وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ " أي: أنا أول المؤمنين بك من قومي، ألا يراك في الدنيا أحد إلا هلك، وقال بعضهم: أنا أول المؤمنين أنك لا ترى في الدنيا، والمعنى واحد.

وذهب إلى هذا القول ابن عباس[١] وقتادة [٢]وأبو العالية[٣] ومقاتل بن سليمان[٤].

واختاره الإمام أحمد والطبري والزجاج والثعلبي والبغوي وابن أبي زمنين والسمعاني والرازي والخازن[٥].

قال ابن كثير عن هذا القول:"وهذا قول حسن له اتجاه"[٦].

وكأن وجه هذا القول، هو أن الآيات في موضوع الرؤية، ولذا؛ فسر هؤلاء توبة موسى بأنها توبته من مسألة طلب الرؤية.

ووجه آخر استدل به الطبري على ما ذهب إليه، فقال:

" وإنما اخترنا القول الذي اخترناه في قوله: "وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ "على قول من قال: معناه أنا أول المؤمنين من بني إسرائيل؛ لأنه قد كان قبله في بني إسرائيل مؤمنون وأنبياء، منهم ولد إسرائيل لصلبه، وكانوا مؤمنين وأنبياء، فلذلك اخترنا القول الذي قلناه قبل"[٧].

---

(١) أخرجه وابن أبي عاصم في "السنة"(٢١٢/١) والطبري (٥٥/٩).

(٢) عزاه في "الدر المنثور"(٥٤٧/٣) إلى عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبي الشيخ.

(٣) أخرجه الطبري (٥٥/٩).

(٤) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٤١٤/١).

(٥) انظر : "الرد على الزنادقة والجهمية"(١٤/١)،"تفسير الطبري" (٥٥/٩)،"معاني القرآن" للزجاج(٣٧٤/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٧٩/٤)، "تفسير البغوي"(١٩٨/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٤١/٢)،"تفسير السمعاني" (٢١٣/٢)، "تفسير الرازي" (١٩١/١٤)، "تفسير الخازن"(٢٨٥/٢)، "عمدة القاري"للعيني(٢٩٤/١٥).

(٦) "تفسير ابن كثير"(٢٤٦/٢).

(٧)"تفسير الطبري" (٥٦/٩).

ويريد الإمام الطبري بقوله السابق أن وصف الأولية عام، ولا يصدق بعمومه إلا على هـذا المعنى، كما أنا على هذا المعنى لا نحتاج إلى تقييده بأولية مخصوصة.

وثمت قول ثالث، وهو: المراد: أنا أول المؤمنين بأنه لا يجوز السؤال بغير إذن منك[1].

لكن هذا تقييد لا وجه له.

الترجيح

لعل الراجح -إن شاء الله تعالى- حمل أولية الإيمان على كلا القولين السابقين، فيكون المراد: وأنا أول من آمن بك من قومي وأهل زماني، وأنا أول من آمن بك أنك لا ترى في الدنيا، وأنه لا يراك شيء في الدنيا إلا هلك؛ لعظمتك وقوتك وقدرت، والذي جعلني أختار الجمع بين القولين إمكانية الجمع بينهما من غير تضاد ولا تعارض، وأما ما ذكره ابن جرير من أن بني إسرائيل فيهم مؤمنون سابقون لموسى ﵇، فهذا صحيح، لكنه مقيد بمـؤمني زمانـه. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) انظر "تفسير الرازي"(١٩١/١٤)، "تفسير أبي السعود"(٢٧٠/٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ﴾ (الأعراف:١٥٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٢٩] بيان المراد بالإصر في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومنه قوله سبحانه: ﴿وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ الإصر: الثقل الذي ألزمه الله بني إسرائيل في فرائضهم وأحكامهم، ووضعه عن المسلمين، ولذلك قيل للعهد: إصر"[١].

الدراسة

ذكر الله جل شأنه أن من صفات النبي ﷺ الأمي أنه يضع عن أتباعه الإصر الذي كان قد ضرب على الأمم السابقة، وأصل الإصر: الثقل، قال السمين الحلبي:

"والإصر في الأصل: الثقل والشدة. وقال النابغة[٢]:

يا مانع الضيم أن يغشى سراتهم   والحامل الإصر عنهم بعد ما عرقُوا.

([١]) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٤٨).

([٢]) نسبه للنابغة غير واحد، انظر: "النكت والعيون"للماوردي(٣٦٤/١)، "أساس البلاغة"(١٧/١)، "تفسير الرازي"(١٢٧/٧)، "تفسير القرطبي" (٤٣٢/٣).

وأطلق على العهد والميثاق؛ لثقلهما... ثم يطلق على كل ما يثقل"[١].
قال البغوي: "والإصر: كل ما يثقل على الإنسان من قول أو فعل"[٢].
إذا علم هذا، فقد ذكر غير واحد من المفسرين أن في تفسير الإصر الوارد في هذه الآية الكريمة قولين اثنين، هما:
القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن المراد ههنا بالإصر التكاليف الشاقة التي كانت في الشرائع السابقة، من تحريم السبت، وأكل الشحوم والعروق، وتعيين القصاص في العمد والخطأ، وقطع الأعضاء الخاطئة، وقرض موضع النجاسة.
قال سعيد بن جبير: التشديد في العبادة، كان أحدهم يذنب الذنب، فيكتب على باب داره: أن توبتك أن تخرج أنت وأهلك ومالك إلى العدو،فلا ترجع حـتى يـأتي المـوت علـى آخركم[٣].
و ذا قال قتادة[٤] ومجاهد[٥] وابن زيد[٦]، واختاره ابن أبي زمنين والسمعاني والراغب الأصفهاني والزمخشري وابن جزي الكلبي وأبو السعود والألوسي[٧].
القول الثاني: أنه العهد الثقيل الذي أخذ الله على بني إسرائيل أن يعملوا بما في التوراة.
وبه قال ابن عباس[٨] والحسن[٩] ومجاهد[١٠]، واختاره السمرقندي والواحدي والخازن[١١].

---

(١) "الدر المصون"(٧٠١/٢-٧٠٢).
(٢) "تفسير البغوي"(٢٠٦/٢)، وانظر: "ياقوتة الصراط"(ص٢٣٢)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٣٢٧/٢)، "تفسـير القرطبي"(٤٣٢/٣)، "تفسير البيضاوي"(٦٤/٣)، "المفردات في غريب القرآن"(١٩/١)،"عمـدة الحفـاظ"(٩٣/١)، "لسان العرب"(٢٣/٤).
(٣) أخرجه ابن أبي حاتم(١٥٨٣/٥)، وانظر: "تفسير الطبري" (٨٥/٩)،"الدر المنثور"(٥٨٣/٣).
(٤) أخرجه الطبري (٨٥/٩).
(٥) أخرجه الطبري (٨٥/٩).
(٦) أخرجه الطبري (٨٥/٩).
(٧) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(١٤٦/٢)،"تفسير السمعاني"(٢٢٢/٢)، "المفردات في غريب القرآن"(ص١٩)، "الكشاف"(١٥٧/٢)،"التسهيل لعلوم الت يل"(٥١/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٧٩/٣)،"روح المعاني"(٨١/٩).
(٨) أخرجه الطبري (٨٤/٩).
(٩) أخرجه الطبري (٨٤/٩).
(١٠) أخرجه الطبري (٨٤/٩).
(١١) انظر: "تفسير السمرقندي"(٥٦٩/١)،"الوجيز"للواحدي(٤١٧/١)، "تفسير الخازن"(٢٩٨/٢).

ودليل من ذهب إلى هذا هو أن العهد يطلق عليه الإصر؛ من أجل ثقل العهد ولزومه، فالله أخذ عليهم العهد المؤكد بالقيام بالتوراة والأخذ ا.

قال السمرقندي:

"وأصل الإصر: الثقل، فسمي العهد إصراً؛ لأن حفظ العهد يكون ثقيلاً"[1].

وقال ابن سيدة:"والإصر: العهد الثقيل"[2].

الترجيح

الذي يظهر أنه لا تعارض بين القولين، بل هما متقاربان، فالآية تحمل على كلا المعنيين، فالنبي ﷺ قد وضع الله به عنا التكاليف الشاقة الثقيلة، ووضع عنا به الميثاق الغليظ في القيام بالتكاليف الشرعية، قال ابن عطية:

"وقد جمعت هذه الآية المعنيين، فإن بني إسرائيل قد كان أخذ عليهم عهد أن يقوموا بأعمال ثقال، فوضع عنهم بمحمد ﷺ ذلك العهد، وثقل تلك الأعمال"[3].

وقال النحاس:

"والقولان متقاربان، أي: ما يثقل عليهم"[4].

---

(1) "تفسير السمرقندي"(٥٦٩/١)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٢٧/٧)، "تفسير الخازن"(٢٩٨/٢).

(2) "المحكم والمحيط الأعظم"(٣٥١/٨).

(3) "المحرر الوجيز"(٤٦٣/٢)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٩٠/٣).

(4) "معاني القرآن"(٩٠/٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَاۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتۡ حَمۡلًا خَفِيفًا فَمَرَّتۡ بِهِۦۖ فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ١٨٩ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ (الأعراف:١٨٩-١٩٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٣٠] بيان معنى الشرك في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"**وقال المفسرون في قول الله عز وجل:** ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَاۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتۡ حَمۡلًا خَفِيفًا فَمَرَّتۡ بِهِۦۖ فَلَمَّآ أَثۡقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ :

إن حواء لما ثقلت، أتاها إبليس في صورة رجل، فقال لها: ما هذا الذي في بطنك؟ وذلك أول حملها، فقالت: ما أدري، فقال لها: أرأيت إن دعوت ربي، فولدته إنساناً، أتسميه بي؟ فقالت: نعم، وقالت هي وآدم:"لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ "أي: لئن خلقته بشرا مثلنا، ولم تجعله بهيمة، فلما ولدته، أتاها إبليس؛ ليسألها الوفاء، فقالت: ما اسمك؟ قال: الحارث، فتسمى بغير اسمه، ولو تسمى باسمه لعرفته، فسمته عبد الحارث، فعاش أياماً، ثم مات، فقال الله تعالى: "فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا" وإنما جعلا له الشرك بالتسمية، لا بالنية والعقد[1]. وانتهى الكلام في قصة آدم وحواء، ثم ذكر من أشرك به بالعقد والنية من

---

(١) قال الإمام ابن قتيبة في"المسائل والأجوبة"(ص٣٢٢-٣٢٣):

ذريتهما، فقال: "فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ " ولو أراد آدم وحواء، لقال: عما يشركون، فهذا يدلك على العموم"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الآية الكريمة في آدم وحواء، ثم يرى أن معنى الشرك الذي وصفا به إنما هو شرك في التسمية فحسب، وليس في النية والقصد. وهذا التخريج قائم على أن القصة لآدم وزوجه، وقد تبناه ابن قتيبة في كتابه:"المسائل والأجوبة". وهذا يحوجنا إلى دراسة هذه القصة، لمعرفة قو ا من ضعفها، فنقول مستعينين بالله ومستلهمين منه العون والمدد:

هذه القصة جاءت في حديث واحد مرفوع يرويه الصحابي الجليل سمرة بن جندب ﵁ عن النبي ﷺ قال: "لما حملت حواء، طاف ا إبليس، وكان لا يعيش لها ولد، فقال: سميه عبد الحارث، فسمته عبد الحارث، فعاش، وكان ذلك من وحي الشيطان وأمره"[2].

"وقال في قصة آدم وحواء:﴿ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ﴾ وإنما جعلا له الشركاء بالتسمية، لا بالنية والعقد".

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٥٨-٢٥٩).

(2) أخرجه أحمد (١١/٥) والترمذي (٣٠٧٧) والطبري(١٤٦/٩) والحاكم (٥٩٤/٢) والطبراني(٢١٥/٧).

جميعهم من طريق: عمر بن إبراهيم عن قتادة عن الحسن عن سمرة به.

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث عمر بن إبراهيم، عن قتادة.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

وقد أعل هذا الحديث بأربعة علل، هي:

الأولى: أن الحسن مدلس، وقد عنعن، كما أنه لم يسمع من سمرة إلا حديث العقيقة.

الثانية: أن عمر بن إبراهيم ضعف سيما في قتادة، ومع هذا، فقد تفرد به عنه، قـال ابـن عـدي في"الكامـل" (٤٣/٥):"وحديثه عن قتادة خاصة مضطرب، وهو مع ضعفه يكتب حديثه".

وانظر: " ذيب التهذيب"(٣٧٣/٧)،"تقريب التهذيب" [٤٨٦٣].

الثالثة: ما قاله ابن كثير في "تفسيره"(٢٧٥/٢):

"أنه قد روي من قول سمرة نفسه، ليس مرفوعاً، كما قال ابن جرير: -ثم ساق السند- عن سمرة بن جندب قال: سمى آدم ابنه عبد الحارث.

وجاء هذا المعنى مروياً عن بعض أصحاب النبي ﷺ هم: سمرة بن جندب[1]، وأبي بن كعـــب[2]،

وابن عباس[3]، وقد أخذه عن أبي بن كعب[4].

وقد تلقاه عن ابن عباس جمع من تلامذته، قال ابن كثير:

"وقد تلقى هذا الأثر عن ابن عباس من أصحابه كمجاهد[5]، وسعيد بن جبير[6]، وعكرمة[7]، ومن الطبقة الثانية: قتادة[8] والسدي[9] وغير واحد من السلف، وجماعة من الخلف، ومن المفسرين من المتأخرين جماعات لا يحصون كثرة"[10].

وممن ذهب إليه من المصنفين في التفسير: الواحدي والسمعاني والبغوي والنسفي والثعالبي والسيوطي[1].

الرابعة: و ا أعل ابن كثير الحديث حيث قال في"تفسيره"(٢٧٥/٢):

"أن الحسن -نفسه- فسر الآية بغير هذا، فلو كان هذا عنده عن سمرة مرفوعاً، لما عدل عنه(ثم ساق بعـض مـا روي عن الحسن) ثم قال: ولو كان هذا الحديث عنده محفوظا عن رسول الله ﷺ لما عدل عنه هو ولا غـيره ولا سيما مع تقواه لله وورعه".

والحديث قد ضعفه الألباني في السلسة الضعيفة(٣٤٢).

(١) أشار إلى هذا الترمذي في سننه عند الحديث الذي خرجناه آنفاً، وهـو في سـننه بـرقم (٣٠٧٧)، وأخـرج الطبري(١٤٦/٩) عنه أنه حدث: أن آدم عليه السلام سمى ابنه عبد الحارث.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم (١٦٣٣/٥).

(٣) أخرجه سعيد بن منصور (١٧٣/٥-قسم التفسير) والطبري (١٤٦/٩).

(٤) قاله ابن كثير (٢٧٦/٢) محتجاً بالرواية التي رواها ابن أبي حاتم (١٦٣٣/٥)، وفيها رواية ابن عباس عن أبي بـن كعب، وقد أخرجه الطبري(١٤٦/٩) وابن أبي حاتم (١٦٣٤/٥)،عن ابن عباس من قوله.

(٥) أخرجه الطبري(١٤٧/٩)، و انظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٥٢).

(٦) أخرجه الطبري(١٤٧/٩) وابن أبي حاتم (١٦٣٢/٥).

(٧) أخرجه الطبري(١٤٦/٩-١٤٧).

(٨) أخرجه الطبري(١٤٧/٩).

(٩) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٤٦/٢) والطبري(١٤٧/٩) وابن أبي حاتم (١٦٣٢/٥).

(١٠)"تفسير ابن كثير"(٢٧٦/٢).

وهؤلاء ذهبوا إلى مثل ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن المعنى: أنهما جعلا له شركاء في التسمية، لا في العبادة، وأن المراد بالنفس الواحدة آدم، وزوجها حواء، فالآية تتحدث عن قصة آدم وزوجه، ثم انتهى الحديث عنهما عند قوله تعالى:"جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا"، وأما قوله:"فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ" فكلام جديد، فيه ينزه الله نفسه عن شرك المشركين.

ولكن آخرين من أهل العلم ممن ذهبوا إلى أن المراد بالآية آدم وزوجه عارضوا على أن الكلام عن آدم وزوجه انتهى عند قوله:"فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا"، فقد قال ابن عطية ~ عن هذا القول:

" وهذا تحكم لا يساعده اللفظ، ويتجه أن يقال: تعالى الله عن ذلك اليسير المتوهم من الشرك في عبودية الاسم، ويبقى الكلام في جهة أبوينا آدم وحواء عليهما السلام، وجاء الضمير في يشركون ضمير جمع؛ لأن إبليس مدبر معهما تسمية الولد عبد الحارث"[٢].

فهذا هو القول الأول، وهو أن المراد آدم وحواء، وأن الشرك الواقع منهما هو الشرك في التسمية.

ويؤيد هذا القول-نسبة القصة لآدم، ثم المعنى المنبني عليه: قوله تعالى: "هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ" فالمراد بالنفس الواحدة آدم ﵇، ولذا قال:"وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا" وهي حواء، ومعلوم أن الذي خلقت زوجته من نفسه هو آدم ﵇، وهذا معنى ظاهر.

ويؤيده أيضاً: ما حكاه الله عنهما أنهما دعوا الله ولدا صالحاً، فقالا: ﴿لَئِنۡ ءَاتَيۡتَنَا صَـٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّـٰكِرِينَ ﴾ (الأعراف:١٨٩) " فإن كل مولود يولد بين الجنسين، لا يكون

---

(١) انظر:" الوجيز" للواحدي (٤٢٥/١) ، "تفسير السمعاني"(٢٣٩/٢)،" تفسير البغوي"(٢٢١/٢)، "تفسير النسفي"(٥٠/٢)، "تفسير الثعالبي"(٧٢/٢)، "تفسير الجلالين "(ص٢٢٣).

(٢) "المحرر الوجيز"(٤٨٧/٢)، وانظر:" تفسير البغوي"(٢٢١/٢).

منهما عند مقاربة وضعه هذا الدعاء"[1] مما يدل على أن هذا من معين، والأقرب أنه آدم وزوجه.

وقد انتقد هذا القول بما يلي:

أولاً: أن نسبة القصة هذه ووقوعها من آدم وزوجه مما يفتقر إلى دليل صحيح، ولا نجد دليلاً صحيحاً صريحاً من آية أو حديث يعضد القول بوقوع ما ذكر من آدم عليه السلام وزوجه.

وأما استدل به أصحاب هذا القول من حديث سمرة، فهو حديث ضعيف، وعلى ضعفه، فليس فيه أنه تفسير للآية الكريمة، ولكن الترمذي جعله في باب تفسير سورة الأعراف من «سننه»[2].

فإن قيل: فالآثار الواردة في هذا عن الصحابة؟

قيل: قد أجاب ابن كثير عن هذا بقوله:

"وكأنه -والله أعلم- أصله مأخوذ من أهل الكتاب، فإن ابن عباس رواه عن أبي بن كعب كما رواه ابن أبي حاتم-ثم ساقه بإسناده- وهذه الآثار يظهر عليها -والله أعلم- أ ا من آثار أهل الكتاب"[3].

ثانياً: أن فيه نسبة الشرك لآدم ووقوعه منه، وأنبياء الله معصومون من الشرك. ويوضحه:

ثالثاً: أن الشرك إذا أطلق انصرف للأكبر، ولذا جاءت الآيات بعد هذه الآية في مناقشة الشرك الأكبر وأهله، كما أنه لا يعرف شرك التسمية في القرآن الكريم إلا في هذا الموضع المختلف فيه.

---

(1) قاله الشوكاني في:"فتح القدير"(٢/٢٧٥).

(2) أفاده الطاهر ابن عاشور في التحرير والتنوير"() وكذا الشيخ محمد عبده كما في "تفسير المنار"(٩/٥٢١).

(3) "تفسير ابن كثير"(٢/٢٧٦).

رابعاً: أنه تعالى قال بعده:﴿ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ (الأعراف:١٩١) وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى، وما جرى لإبليس اللعين في هــذه

الآية ذكر[١].

خامساً: لو كان المراد إبليس، لقال: أيشركون من لا يخلق شيئاً، ولم يقل:" أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْـًٔا" لأن العاقل إنما يذكر بصيغة "من: لا بصيغة "ما".

ولأجل هذه الاعتراضات وغيرها، فقد ذهب طائفة من العلماء إلى بطلان هذه القصة وعدم صحة نسبتها إلى آدم عليه السلام، وذهبوا إلى أن المراد بقوله:"جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا" ذرية آدم وليس آدم، ومعناه: جعل أولادهما لله شركاء، فحذف الأولاد، وأقامهما مقامهم، "وقد جرت العادة في القرآن أن يسند فعل الآباء إلى الأولاد،وربما أسند فعل الأولاد إلى الآباء"[٢].

فأول الآية في ذكر آدم وحواء، وهو كالتوطئة لما بعدهما من الوالدين، وهو كالاستطراد من ذكر الشخص إلى الجنس، كقوله:﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾ (الملك:٥) الآية، ومعلوم أن المصابيح، وهي النجوم التي زينت ا السماء ليست هي التي يرمى ا،
وإنما هذا استطراد من شخص المصابيح إلى جنسها، ولهذا نظائر في القرآن، والله أعلم **[٣].**

وهذا هو مذهب الحسن البصري في الآية، فقد روي عنه أنه قال:

---

(١) هذا الوجه والذي يليه من اعتراضات الرازي في تفسيره (٧٠/١٥-٧١) على هذا القول، وانظر: "التسهيل لعلوم التنزيل"(٥٧/٢)، "تفسير ابن كثير"(٢٧٦/٢)،"تفسير البيضاوي"(٨٣/٣)،"تفسير أبي السعود" (٣٠٥/٣)، "أضواء البيان"(٤٧/٢).

(٢) قاله الشنقيطي في:"العذب النمير"(٤١٩/٤)، وانظر:" تفسير البغوي"(٢٢١/٢)،.

(٣) قاله ابن كثير في تفسيره(٢٧٦/٢)بتصرف يسير، وانظر: "شفاء العليل" (ص٢٦٣)، "تفسير السعدي" (ص٣١٢).

عني بهذا ذرية آدم من أشرك منهم بعده، وقال:كان هذا في بعض أهل الملل، ولم يكن بآدم، ويقول: هم اليهود والنصارى، رزقهم الله أولاداً، فهودوا، ونصروا[1].

واختار هذا القول الزمخشري والبيضاوي وابن جزي الكلبي وابن كثير وأبو السعود وابن سعدي والشنقيطي[2] .

ووجه هذا القول: أن الله تعالى، قال بعد أن ذكر اتخاذهما فيما آتاهما لله شريكاً:" أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا" وهذا يدل على أن المتخذين جماعة.

وأيضاً: أن الآيات تحدثت عن نوعٍ واحد من الشرك، وناقشته بإسهاب، وهو اتخاذ الأصنام شركاء مع الله، وهذا أولاً مما ينزه عنه آدم عليه السلام فهو نبي مكرم من أنبياء الله تعالى معصوم من الوقيعة في الشرك، وثانياً: أنه لا يمكن أن نجعل أول الآيات يتحدث عن نوع، ثم ما يليها يتحدث عن نوع آخر، مع كوننا نعدم الدليل على هذا التفريق، فنجد ربنا جل ثناؤه يقول:﴿ أَيُشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿١٩١﴾ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ ﴿١٩٢﴾ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ ۚ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنتُمْ صَامِتُونَ ﴿١٩٣﴾ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٩٤﴾ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۗ قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنظِرُونِ ﴾(الأعراف:١٩١-١٩٥).

فهذه الآيات كما ترى كلها في الرد على المشركين المتخذين الأصنام آلهة من دون الله تعالى.

---

(١) أخرج هذه الآثار عنه الطبري (١٤٨/٩)، وصحح إسناده الحافظ ابن كثير في تفسيره(٢٧٦/٢)، وأخرج بعضها ابن أبي حاتم (١٦٣٤/٥) .

(٢) انظر: "الكشاف"(١٧٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(٨٣/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (٥٧/٢)، "تفسير ابن كثير"(٢٧٦/٢)، "تفسير أبي السعود"(٣٠٥/٣)، "تفسير السعدي"(ص٣١٢)، "أضواء البيان"(٤٧/٢)،"العذب النمير"(٤١٩/٤).

وفي معنى الآية قول ثالث[1]، وهو: أن المراد بالنفس الواحدة قصي بن كلاب وزوجته، فجعلا له شركاء، أي: سموا أولادهما عبد العزى وعبد الدار وعبد مناف.

قال الزمخشري: "وهذا تفسير حسن لا إشكال فيه"[2].

وهذا القول يخالف القولين السابقين في تفسير النفس الواحدة، ففيه أن المراد بها قصي، وفي القولين السابقين، آدم عليه السلام.

وقد اعترض ابن جزي وغيره على هذا القول، فقال ابن جزي الكلبي:

"وهذا القول بعيد؛ لوجهين:

أحدهما: أن الخطاب على هذا خاص بذرية قصي من قريش، والظاهر أن الخطاب عام لبني آدم.

والآخر: أن قوله:"وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا " فإن هذا يصح في حواء؛ لأنها خلقت من ضلع آدم، ولا يصح في زوجة قصي"[3].

وفي المعنى قول رابع[4]، وهو: أن الآية تتحدث عن جنس الذكر وجنس الأنثى، وعلى هذا فالمعنى: "هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ" من هيئة واحدة، وشكل واحد، " وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا " أي: من جنسها، "فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا "يعني: الجنسين، وعلى هذا القول، لا يكون لآدم وحواء ذكر في الآية، فإذا آتاهما الولد صالحاً سليماً سوياً، كما أراداه صرفاه عن الفطرة إلى الشرك، فهذا فعل المشركين.

لكن يعترض على هذا القول بأن النفس الواحدة، هي نفس آدم عليه السلام، وهذا هو المعروف المشهور، والقول بأن المراد الهيئة خلاف الظاهر.

([1]) انظره في: "الكشاف"(١٧٧/٢)، "تفسير الرازي"(٧١/١٥)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٥٧/٢)،"البحر المحيط"(٤٣٦/٤).

([2]) "الكشاف"(١٧٧/٢).

([3]) "التسهيل لعلوم التنزيل"(٥٧/٢).

([4]) انظره في: "تفسير القرطبي"(٣٣٩/٧)، "تفسير الرازي"(٧١/١٥)، "البحر المحيط"(٤٣٦/٤)،"فتح القدير" (٢٧٥/٢)، وقد نسب الرازي وأبو حيان هذا القول للقفال.

الترجيح

الذي يترجح لي في هذه الآية هو ما ذهب إليه الحسن البصري واختاره ابن كثير وغيره، من أن المراد بأول الآية آدم وحواء؛ لأن آدم هو أبو البشر ومنه أوجد الله الخلق، فهو الذي يصدق عليه الوصف المذكور بقوله تعالى:"هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ "، ثم أتى الاستطرد بذكر الذرية، وما يكون بين جنس الذكر والأنثى من الجماع، ثم حمل المرأة، ثم دعاؤهما الله تعالى إما بلسان الحال أو المقال ولدا صالحاً، ثم لما رزقهما الله ما سألاه جعلا له فيه شركاء بأن عبدوه لغير الله، أو نذروه لخدمة الأصنام، أو غير ذلك من الشرك، وأدلة هذا القول المذكورة في قسم الدراسة تبين رجحانه، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾(الأنفال:١).

وفيها مسألتان،هما:

[١٣١] المسألة الأولى: بيان سبب نزول الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" النبي ﷺ رأى يوم بدر قلة المسلمين، وكراهة كثير منهم للقتال، فنفل كل امرئ منهم ما أصاب، وجعل لكل من قتل قتيلاً كذا، ولمن أتى بأسير كذا؛ فكـره ذلـك قـوم،

فتنازعوا واختلفوا وحاجوا النبي ﷺ وجادلوه، فأنزل الله سبحانه:﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ ﴾ يجعلها لمن يشاء ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ ﴾ أي فرقوها بينكم على السواء ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾ فيما بعد ﴿ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾"[1].

الدراسة

اختلف العلماء في سبب نزول هذه الآية الكريمة على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: ما ذكره ابن قتيبة من أن رسول الله ﷺ قال يوم بدر:"من قتل قتيلاً، فله كذا وكذا، ومن أسر أسيراً، فله كذا وكذا"، فكره ذلك قوم، فتنازعوا، واختلفوا، وحاجوا النبي ﷺ وجادلوه، فأنزل الله هذه الآية.

وهذه ا ادلة وذاك التنازع توضحه الروايات، فتقول بعد نقْلها لقول النبي ﷺ السابق: فأما المشيخة، فثبتوا تحت الرايات، وأما الشبان، فسارعوا إلى القتل والغنائم، فقال المشيخة للشبان: أشركونا معكم، فإنا كنا لكم ردءاً، فأبوا، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ ف لت سورة الأنفال[2].

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٢٠).

(2) أخرجه أبو داود (٢٧٣٧) والطبري(١٧١/٩) والحاكم (٢٤١/٢) وابن حبان (٤٩٠/١١) والبيهقي (٣١٥/٦) وابن مردويه (كما في"تغليق التعليق"(٢١٥/٤) وساق إسناده) :

من طريق: داود بن أبي هند عن عكرمة عن ابن عباس.

قال الحاكم: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، وإخراج ابن حبان له تصحيح له.

وله شاهد من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه ، فعن أبي أمامة الباهلي قال: سألت عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن الأنفال، فقال: فينا أصحاب بدر نزلت، حين اختلفنا في النفل، فساءت فيه أخلاقنا، فانتزعه الله من أيدينا، وجعله إلى رسول الله ﷺ فقسمه رسول الله ﷺ بين المسلمين عن براءة، يقول: عن سواء.

أخرج أحمد(٣٢٤/٥) وابن جرير(١٧٢/٩) والحاكم(١٤٧/٢) والبيهقي في سننه (٢٩٢/٦):

من طريق: ابن إسحاق، حدثني عبد الرحمن بن الحارث، عن سليمان بن موسى الأشدق، عن مكحول، عن أبي أمامة الباهلي. وقال الشيخ الأرنؤوط :حسن لغيره.

وعزاه في "الدر المنثور"(٥/٤) إلى عبد بن حميد وأبي الشيخ وابن مردويه، وانظر: "أسباب الـ ول" للواحدي (ص٢٦٦) .

إذاً، فالآية الكريمة نزلت في غنائم بدر لما اختلف الصحابة ﭫ فيها.

واختار هذا القول الواحدي والسمعاني والبيضاوي[1]، وعزاه البغوي لأهل التفسير، والشنقيطي لجمهور العلماء[2].

القول الثاني: أنها نزلت في سعد بن أبي وقاص ﭬ وذلك أنه أصاب سيفاً يوم بدر، فقال: يا رسول الله هبه لي؛ فنزلت هذه الآية.

يقول مصعب بن سعد عن أبيه سعد بن أبي وقاص، قال: نزلت في أربع آيات: أصبت سيفاً، فأتى به النبي ﷺ فقال: يا رسول الله نفلنيه، فقال: "ضعه"، ثم قام، فقال: نفلنيه يا رسول الله، فقال له النبي ﷺ :"ضعه من حيث أخذته"، ثم قام فقال: نفلنيه يا رسول الله، فقال:"ضعه" فقام فقال: يا رسول الله نفلنيه، أأجعل كمن لا غناء له، فقال له النبي ﷺ :"ضعه من حيث أخذته" قال: فنزلت هذه الآية :﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾[3].

وهذا كسابقه أنها نزلت بعد غزوة بدر حين سأل رسولَ الله ﷺ سعد السيف.

القول الثالث: أن الأنفال كانت خالصة لرسول الله ﷺ ليس لأحد منها شيء، فسألوه أن يعطيهم منها شيئاً، فنزلت هذه الآية.

ويروى هذا عن ابن عباس[4].

---

(1) انظر: "الوجيز" للواحدي(٤٣٠/١)، "تفسير السمعاني"(٢٤٧/٢)، "تفسير البيضاوي"(٨٧/٣).

(2) انظر:"تفسير البغوي"(٢٢٧/٢)، "أضواء البيان"(٤٩/٢).

(3) أخرجه مسلم بهذا اللفظ (١٧٤٨).

وعند أبي عبيد في"الأموال"(ص٣٨٢) والطبري (١٧٣/٩)،والبزار(٧٣/٤) زيادة، وهي:

قال سعد:" فما جاوزت إلا قريباً، حتى نزلت عليه سورة الأنفال، فقال:"اذهب فخذ سيفك".

(4) هكذا أورده ابن الجوزي في "زاد المسير"(٣١٧/٣) وعده قولاً ثالثاً في سبب نزول الآية الكريمة، وكذا سبقه الإمام الطبري في تفسيره (١٧٥/٩) لكن هذا الأثر موجود في صحيفة على بن أبي طلحة(ص٢٤٥) وعند الطبري (١٧٥/٩) وابن أبي حاتم(١٦٥٣/٥) ولفظه: قال ابن عباس: "الأنفال": المغانم، كانت لرسول الله ﷺ خالصة ليس لأحد منها شيء، ما أصاب سرايا المسلمين من شيء أتوه به، فمن حبس منه إبرة أو سلكاً، فهو غلول، فسألوا رسول الله ﷺ أن يعطيهم منها، قال الله:" ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ ﴾ لي جعلتها لرسولي، ليس لكم فيها شيء".

وأخرج الطبري[1] عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن الناس سـألوا الـنبي ﷺ الغنائم يوم بدر، فـ لت: "يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ".

ويؤيد هذا: أنه جاء في قراءة ابن مسعود: يسألونك الأنفال[2].

قال الأعمش: كان أصحاب عبد الله يقرءو ا: يسألونك الأنفال[3].

القول الرابع: ما قاله مجاهد ~ : أ م سألوا النبي ﷺ عن الخمس بعد الأربعة الأخماس؛ فـ لت: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِ﴾ [4].

ويناقش هذا القول بأنه من قول مجاهد، ولم يسنده إلى أحد صـحابة رسـول الله ﷺ ، فيكون له حكم المرسل، والمرسل من أنواع الضعيف.

الترجيح

الذي يترجح أن الآية الكريمة نزلت لجميع الأسباب المذكورة، فالآية أخبرت عن سؤال جماعة الأنفال، وهذا صادق على الأسباب المذكورة، يقول الطبري ~ :

"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تعالى أخبر في هذه الآية عن قوم سألوا رسول الله ﷺ الأنفال أن يعطيهموها، فأخبرهم الله أ ا لله وأنه جعلها لرسـوله ﷺ. وإذا

---

(1) في تفسيره(١٧٥/٩).

(2) ذكرها الطبري في تفسيره (١٧٤/٩) مسندة، وذكرها ابن عطية في "المحرر الـوجيز"(٤٩٦/٢)، والزمخشـري في كشافه(١٨٤/٢).

(3) أخرجه الطبري (١٧٤/٩).

(4) أخرجه الطبري(١٧٠/٩).

كان ذلك معناه، جاز أن يكون نزولها كان من أجل اختلاف أصحاب رسـول الله ﷺ فيها، وجائز أن يكون كان من أجل مسألة من سأله السيف الذي ذكرنا عن سعد أنـه سأله إياه، وجائز أن يكون من أجل مسألة من سأله قسم ذلك بين الجيش**"[1].**
وهذا اختيار ابن عطية[2].

[١٣٢] المسألة الثانية: بيان المراد بالغنائم.

قال ابن قتيبة ~ :

"ٱلْأَنفَالِ: الغنائم، واحدها نفل[3]، قال لبيد[4]:

---

(1) "تفسير الطبري"(١٧٥/٩).

(2) انظر:"المحرر الوجيز"(٤٩٧/٢).

(3) بتحريك الفاء.

(4) انظر: "ديوان لبيد"(ص١٢١).

إن تقوى ربنا خير نفل وبإذن الله ريثي وعجل"[1].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالأنفال على ستة أقوال:

الأول: أنها الغنائم.

وهذا مذهب ابن قتيبة، وهو قول الجمهور، وممن ذهب إليه: ابن عباس[2] ومجاهد[3] وعطاء[4] وعكرمة[5] واختاره أبو عبيدة والزجاج والواحدي وابن عطية والبغوي والبيضاوي وابن جزي الكلبي والسيوطي وأبو السعود والألوسي والشوكاني والسعدي[6].

ويشهد له ما قاله عبادة بن الصامت ﷺ كسبب نزول للآية الكريمة، فعن أبي أمامة الباهلي قال:سألت عبادة بن الصامتﷺ عن الأنفال، فقال: فينا أصحاب بدر نزلت، حين اختلفنا في النفل، فساءت فيه أخلاقنا، فانتزعه الله من أيدينا، وجعله إلى رسول الله ﷺ فقسمه رسول الله ﷺ بين المسلمين عن براءة، يقول: عن سواء[7].

كما أن الأنفال واحدها نفل، وأصله الزيادة، يقال: نفلتك وأنفلتك، أي: زدتك، ومنه: إطلاق الزيادة على الواجبات نفلاً، "وقد أطلق العرب في القديم الأنفال على الغنائم في

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٥٣).

(2) أخرجه أبو عبيد في "الأموال"(ص٣٨٢) والطبري(١٦٩/٩)، وانظر: الدر المنثور"(٨/٤).

(3) أخرجه الطبري(١٦٨/٩)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٥٧).

(4) أخرجه الطبري(١٦٩/٩).

(5) أخرجه الطبري(١٦٨/٩).

(6) انظر: "مجاز القرآن"(٢٤١/١)، "معاني القرآن"للزجاج(٣٩٩/٢)،"الوجيز" للواحدي (٤٣٠/١)، "المحرر الوجيز"(٤٩٨/٢)، "تفسير البغوي" (٢٢٨/٢)، "تفسير البيضاوي"(٨٧/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٦٠/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢٢٧)، "تفسير أبي السعود"(٢/٤)، "روح المعاني"(١٦٠/٩)، "فتح القدير"(٢٨٣/٢)، "تفسير السعدي"(٣١٥).

(7) سبق تخريجه في المسألة السابقة.

الحرب، كأنهم اعتبروها زيادة على المقصود من الحرب؛ لأن المقصود الأهم من الحرب هو إبادة الأعداء، ولذلك ربما كان صناديدهم يأبون أخذ الغنائم، كما قال عنترة[1]:

يخبرك من شهد الوقيعة أنني أغشى الوغى وأعف عند المغنم.

وأقوالهم في هذا كثيرة ، فإطلاق الأنفال في كلامهم على الغنائم مشهور"[2].

قال عنترة[3]:

إنا إذا احمر الوغى نروى القنا ونعف عند مقاسم الأنفال .

وسميت الغنائم أنفالاً؛ لأنها زيادة من الله لهذه الأمة على الخصوص[4].

القول الثاني: أنها ما نفله رسول الله ﷺ القاتل من سلب قتيله، وهكذا ما يعطيه الإمام لمن رآه من سيف أو فرس أو نحوه.

وبه قال ابن عباس[5].

قال ابن كثير:"وهو المتبادر إلى فهم كثير من الفقهاء من لفظ النفل، والله أعلم"[6].

ويؤيد هذا سبب النزول الذي ذكره ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺ قال يوم بدر:" من قتل قتيلاً، فله كذا وكذا، ومن أسر أسيراً، فله كذا وكذا"[7] فوقع بسبب ذلك خصومة بين الصحابة ﷺ، فأنزل هذه الآية يبين فيها نفاذ فعل النبي ﷺ وحكمه.

القول الثالث: أن الأنفال ما شذ من المشركين إلى المسلمين من عبد أو دابة بغير قتال.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[1] وعطاء[2].

---

(1) كما في ديوانه (ص25).

(2) قاله ابن عاشور في:"التحرير والتنوير"(٢٤٩/٩).

(3) انظر:"ديوان عنترة"(ص١٩٣).

(4) قاله غير واحد من العلماء، انظر: "تفسير البغوي"(٢٢٨/٢)،"معاني القرآن"للزجاج(٣٩٩/٢)،"المحرر الوجيز"(٤٩٦/٢)، "تفسير الرازي" (٩٢/١٥) ،"تفسير البيضاوي" (٨٧/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢/٤)، "فتح القدير"(٢٨٣/٢).

(5) أخرجه الطبري(١٧٠/٩)، وابن أبي حاتم(١٦٥١/٥).

(6) "تفسير ابن كثير" (٢٨٤/٢).

(7) سبق تخريجه في المسألة السابقة، وانظر:"المحرر الوجيز"(٤٩٨/٢).

وهذا يقتضي أن الأنفال هي الفيء، وهو: ما أخذ من الكفار من غير قتال[3].

وقد اعترض ابن عطية على هذا القول، فقال:

"وهذا القول بعيد عن الآية، غير ملتئم مع الأسباب المذكورة، بل يجيء خارجاً عن يوم بدر"[4].

لكن رأى غير واحد من العلماء دخول هذا القول في معنى الأنفال، فقد قال الطبري:

"ويدخل فيه ما قاله عطاء، من أن ذلك ما عاد من المشركين إلى المسلمين من عبد أو فرس؛ لأن ذلك أمره إلى الإمام، إذا لم يكن ما وصلوا إليه لغلبة وقهر، يفعل ما فيه صلاح أهل الإسلام"[5].

والإمام الطبري لاحظ أن الفيء مرجعه إلى الإمام، وكذلك الأنفال، فتشاركا في الحكم، لكن لا يتفق وإياه في سبب الـ ول.

القول الرابع: المراد بالأنفال: الخمس الذي أخذه رسول الله ﷺ من الغنائم.

وإلى هذا ذهب مجاهد[6]، وهو قول مالك[7].

لكن هذا القول لا يتلائم مع المعنى اللغوي للنفل، ثم إن الخمس لم يكن فيه مساءلة للنبي ﷺ وطلب له، ولذا قال ابن عطية: "وهذا أيضاً قول قليل التناسب مع الآية"[8].

القول الخامس: المراد: أنفال السرايا، أي: ما ينفله الإمام لبعض السرايا زيادة على قسمهم مع بقية الجيش.

---

(1) أخرجه الطبري(١٦٩/٩).

(2) أخرجه الطبري(١٦٩،١٧٠/٩)، وعزاه في "الدر المنثور"(٩/٤) إلى عبد بن حميد والنحاس وابن المنذر وأبي الشيخ.

(3) انظر: "تفسير ابن كثير"(٢٨٤/٢).

(4) "المحرر الوجيز"(٤٩٨/٢).

(5) "تفسير الطبري"(١٧١/٩)، وانظر: "تفسير الرازي"(٩٤/١٥).

(6) أخرجه الطبري(١٦٩/٩).

(7) انظر:" أضواء البيان"(٤٨/٢).

(8) "المحرر الوجيز"(٤٩٨/٢).

وبه قال الشعبي [1] وعلي بن صالح [2] واختاره الطبري [3].

وحجة هذا القول: أن النفل في اللغة معناه: الزيادة، فكل من زيد من مقاتلة الجيش على سهمه من الغنيمة، فقد نفلَ، ولذا، فابن جرير يرى أن كل زيادة على الغنيمة، فهي نفل، ومن ذلك الرضخ[4].

ويشهد له ما ورد في سبب نزول الآية من سؤال سعد بن أبي وقاص ﷺ رسول الله ﷺ السيف، فقد سأل زيادة على قسمه[5].

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- أن الأنفال تحمل على كل قول حاملٍ لمعنى الزيادة، وعلى هذا؛ فالغنائم وسلب القتيل، وأنفال السرايا والرضخ كلها داخلة في معنى الأنفال، لأنها تحمل معنى الزيادة، فالغنائم يطلق عليها أنفالاً، لأنها زيادة من الله لهذا الأمة، فقد كانت الغنائم محرمة على الأمم السابقة، فأحلها الله لهذه الأمة، وسلب القتيل، يعطاه قاتله زيادة على قسمه من الغنيمة، وهكذا أنفال السرايا، فللإمام أن ينفلها زيادة على قسمها من الغنيمة، فيعطيها الثلث أو الربع في البدأة أو الرجعة[6]، وأما ما لم

---

(1) أخرجه ابن أبي حاتم(١٦٥٣/٥)، وعزاه في "الدر المنثور"(٩/٤) إلى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد، وانظر: "المحرر الوجيز"(٤٩٨/٢)، "زاد المسير"(٣١٨/٣)، " أضواء البيان"(٤٨/٢).

(2) أخرجه الطبري (١٦٩/٩).

(3) انظر: "تفسير الطبري" (١٦٩/٩).

(4) قال في "النهاية"(٢٢٨/٢) :

"الرضخ: العطية القليلة"، والمراد ههنا أن البعض لا يكون له قسم في الغنيمة، كأن يكون عبدا أو امرأة، فيعطيه الإمام من الغنيمة من غير سهم، وانظر:"نيل الأوطار"(١١٣/٨).

(5) انظر: "تفسير الطبري" (١٦٩/٩).

(6) كما في حديث حبيب بن مسلمة الفهري يقول: شهدت النبي ﷺ نفل الربع في البدأة والثلث في الرجعة. أخرجه أبو داود(٢٧٥٠) وأحمد(١٦٠/٤) والبيهقي(٣١٣/٦).

يحمل معنى الزيادة، فليس لنا إدخاله في معنى الأنفال، وعلى هذا؛ فالفيء والخمس غـير داخل في معنى الأنفال، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴾ (الأنفال:٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٣٣] بيان متعلق الكاف في قوله ﷻ:﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وبعض النحويين" يحمل "إِلَّا مَن ظَلَمَ "(النمل:١١) بمعنى: ولا من ظلم، كقوله:﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيۡكُمۡ حُجَّةٌ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنۡهُمۡ ﴾ (البقرة: ١٥٠) على مذهب من تأول هذا في "إلا"؛ كقوله في سورة الأنفال، بعد وصف المؤمنين:﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ ولم يشبه قصة المؤمنين بإخراج الله إياه، ولكن الكلام مردود إلى معنى في أول السورة ومحمول عليه، وذلك أن النبي ﷺ رأى يوم بدر قلة المسلمين، وكراهة كثير منهم للقتال، فنفل كل امرئ منهم ما أصاب، وجعل لكل من قتل قتيلاً كذا، ولمن أتى بأسير كذا؛ فكره ذلك قوم، فتنازعوا واختلفوا وحاجوا النبي ﷺ وجادلوه، فأنزل الله سبحانه: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِۖ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ يجعلها لمن يشاء ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ ﴾ أي فرقوها بينكم على السواء ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ﴾فيما بعد ﴿ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴾ ووصف المؤمنين، ثم قـال:﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ

فَرِيقًا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ يريد: أن كراهتهم لما فعلته الغنائم ككراهتهم للخروج معك، كأنه قال: هذا من كراهيتهم كما أخرجك وإياهم ربك، وهم كارهون"[1].

الدراسة

تعد هذه الآية الكريمة من الآيات التي أشكلت على كثير من أهل العلم، ولهذا فقد اختلفت فيها أنظارهم، وتباينت وجهاتهم، وذلك لأن "الكاف[2] يستدعي مشبهاً، وهو غير مصرح به في الآية، وفيه خفاء"[3] فاختلفوا في متعلق الكاف على أقوال عدة[4]، منها:

الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أنها متعلقة بما سبق من قصة الأنفال، وكراهية بعض الصحابة ﷺ لقسمتها على نحو معين، كما سبق ذكره، فيقول الله لنبيه ﷺ: هذه الحال من كراهية الخروج للقتال ككراهيتهم لقسمة الأنفال.

وعلى هذا؛ فالكاف في محل رفع خبر لمبتدأ مضمر.

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٢٠).

(2) من قوله تعالى:﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ ﴾.

(3) قاله الألوسي في "روح المعاني"(١٦٩/٩).

(4) بلغت عشرين وجهاً، انظر:"الدر المصون"(٥٥٩/٥-٥٦٣)،"اللباب"لابن عادل(٤٥٠/٩)، "روح المعاني"(١٧٠/٩)، وذكر أبو حيان في"البحر المحيط" (٤٥٦/٤) منها خمسة عشر قولاً.

ونقل السمين الحلبي عن الزمخشري اختياره له وتحسينه إياه[1]**، كما اختـاره السـيوطي والشنقيطي**[2]**، وقال الرازي:"وهذا الوجه، أحسن الوجوه المذكورة هنا"**[3]**.**

وهذا الوجه ذكره الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود وابن عاشور مقدمين له[4]**.**

وقد ذهب الزجاج إلى معنى مقارب، فقال:

"﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ ﴾ **أي: بالحق الواجب، ويكون تأويلـه:**﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ مِنۢ بَيۡتِكَ بِٱلۡحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لَكَٰرِهُونَ ﴾**كذلك ننفل من رأينـا وإن كرهوا"**[5]**.**

وهذا الوجه قد ذكره الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود كوجه محتمل في معنى الآية.

وكذا الفراء والواحدي[6] **اختارا قولاً مقارباً، فقد ذهب إلى أن المعنى: امض لأمر الله في الغنائم، وإن كرهوا كما مضيت في خروجك من بيتك، وهم كارهون.**

وهذه الأقاويل متفقة على أن هذه الآية مردودة على قصة الأنفال، ومعانيهـا متقاربـة جداً.

القول الثاني: أن الكاف متعلقة بما بعد هذه الآية، وهو قوله:﴿ يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلۡحَقِّ بَعۡدَ مَا تَبَيَّنَ ﴾ **(الأنفال:٦)** والمعنى:

كما أخرجك ربك يا محمد من بيتك بالحق على كره من فريق من المؤمنين، كـذلك هـم يكرهون القتال،فهم يجادلونك فيه بعد ما تبين لهم.

وهذا مذهب مجاهد[1] **والكسائي والنحاس**[2] واختاره ابن جرير، فقال مفصحاً عن دليله:

دليله:

([1]) كما في "الدر المصون"(٥٦١/٥) لكن لم أجد هذا في الكشاف(١٨٦/٢) فلعله سبق قلم منه.

([2]) انظر:"تفسير الجلالين"(ص٢٢٨) "الإتقان في علوم القرآن"(٥٣٠/١)،"العذب النمير"(٤٨٢/٤).

([3]) "تفسير الرازي"(١٠١/١٥).

([4]) انظر: "الكشاف"(١٨٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(٨٩/٣)، "تفسير أبي السـعود"(٥/٤)، "التحريـر والتنـوير" (٢٦٣/٩).

([5]) "معاني القرآن" للزجاج(٣٩٩/٢)، وانظر: "تفسير البغوي"(٢٣٠/٢)،

([6]) انظر:"معاني القرآن" للفراء (٤٠٣/٢)،"الوجيز" للواحدي (٤٣١/١).

" وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب: قول من قال في ذلك بقول مجاهد، وقال: معناه كما أخرجك ربك بالحق على كره من فريق من المؤمنين، كذلك يجادلونك في الحق بعد ما تبين؛ لأن كلا الأمرين قد كان، أعني: خروج بعض من خرج من المدينة كارهاً، وجدالهم في لقاء العدو عند دنو القوم بعضهم من بعض، فتشبيه بعض ذلك ببعض مع قرب أحـدهما مـن الآخر، أولى من تشبيهه بما بعد عنه"[٣].

القول الثالث: **أ ا متعلقة بقوله:** ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡ ﴾ **(الأنفـال: ١)**

والمعنى:

التقوى والإصلاح خير لكم، كما كان إخراج الله نبيه محمداً ﷺ خير لكم، وإن كرهـه بعضكم.

هذا قول عكرمة[٤].

وهذا وجه بعيد، والقرآن الكريم واضح العبارة بينها، لا يأتي بمعان أشبه ما تكون بالألغـاز، ثم ما وجه التناسب بين التقوى والإخراج.

قال ابن عطية: "وهذا المعنى وضعه هذا المفسر، وليس من ألفاظ الآية في ورد ولا صدر"[٥].

ومثله: قول من قال: المعنى: وأصلحوا ذات بينكم إصلاحاً، كما أخرجك ربك من بيتك.

وهكذا قول من قال: المعنى: وأطيعوا الله ورسوله ﷺ طاعة محققة، كما أن إخراج الله إياك لا مرية فيه.

وكذا قول من قال: هي مردودة على ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ حَقّٗاۚ ﴾ **ليكون المعنى: هـم المؤمنون حقاً، كما أخرجك ربك، فهو صفة لحق.**

---

(١)أخرجه الطبري (١٨١/٩).

(٢) انظر:"المحرر الوجيز"(٥٠٢/٢)، "معاني القرآن"للنحاس (١٣١/٣)، "زاد المسير"(٣٢٢/٣).

(٣) "تفسير الطبري"(١٨٢/٩).

(٤) أخرجه الطبري (١٨١/٩).

(٥)"المحرر الوجيز"(٥٠٢/٢).

ومثله قول من قال: هي عائدة على ﴿لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الأنفال:٤)والمعنى:
استقر أن لهم درجات عند ربهم، كما استقر وثبت إخراج الله لك من بيتك[١].
واستحسن هذا القول الإمام النحاس والقرطبي[٢] .
القول الرابع: أن الكاف حرف قسم، بمعنى الواو، وما بمعنى الذي، وجواب القسم: يجادلونك.والمعنى: والذي أخرجك من بيتك يجادلونك.
وهذا مذهب أبي عبيدة[٣]، واحتج بأن ما في موضع الذي، ومنه قوله ﷻ :﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾**(الشمس:٥).**
وقد انتقد هذا القول، بأن الكاف لا تعرف حرف قسم، وكان أبو عبيدة ضعيفاً في النحو[٤] .
القول الخامس: أن الكاف بمعنى إذ، وتقدير الكلام: واذكر إذ أخرجك ربك[٥].
قال أبو حيان:"وهذا ضعيف؛ لأنه لم يثبت أن الكاف تكون بمعنى "إذ" في لسان العرب، ولم يثبت أن "ما" تزاد بعد هذا غير الشرطية، وكذلك لا تزاد ما ادعى أنه بمعناها "[٦].
القول السادس: أن الكاف للتعليل، وفي الكلام محذوف يصح به المعنى، وهو: نصرك، والتقدير: كأنه قيل: بسبب إظهار دين الله، وإعزاز شريعته، وقد كرهوا خروجك تهيباً للقتال وخوفاً من الموت، وجادلوك في الحق بعد وضوحه، نصرك الله وأمدك بملائكته.

---

(١) انظر هذه الأقوال في : "المحرر الوجيز"(٥٠٢/٢)، "معاني القرآن"للنحاس (١٣١/٣)، "إعراب القرآن"للنحاس (١٧٦/٢)، "تفسير البغوي" (٢٣٠/٢)، "تفسير القرطبي" (٣٦٨/٧) ، "الدر المصون"(٥٥٩/٥)، "التبيان في إعراب القرآن" للعكبري(٦١٦/٢).
(٢) انظر: "إعراب القرآن"للنحاس (١٧٦/٢)، "تفسير القرطبي" (٣٦٨/٧).
(٣) في"مجاز القرآن"(٢٤٠/١).
(٤) قاله أبو حيان في"البحر المحيط" (٤٥٦/٤) والسمين الحلبي في "الدر المصون"(٥٦٠/٥)، وانظر:"زاد المسير" (٣٢٢/٣)، "التبيان في إعراب القرآن" للعكبري(٦١٦/٢).
(٥) انظر هذا القول في: "تفسير البغوي"(٢٣٠/٢)، "الدر المصون"(٥٦٠/٥).
(٦)"البحر المحيط" (٤٥٦/٤).

ودلّ على هذا المحذوف، الكلام الذي بعده، وهو قوله تعالى:﴿ إِذۡ تَسۡتَغِيثُونَ رَبَّكُمۡ ﴾ (الأنفال:٩).
وهذا الوجه قد استحسنه أبو حيان[١].

القول السابع[٢]: أن ﴿ كَمَآ أَخۡرَجَكَ رَبُّكَ ﴾ متعلق بقوله :"فَٱضۡرِبُواْ " والكاف للتعليـل والمجازاة، كقول القائل لعبده: كما كسوتك، وأجريت عليك الرزق، فأطعني، فتقـدير الآية:
كما أخرجك ربك من بيتك بالحق، وغشاكم النعاس أمنة منه، وأنزل من السماء مـاء ليطهركم به، وأنزل عليكم من السماء ملائكة مردفين ﴿ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٖ ﴾(الأنفال:١٢).
واعترض على هذا القول بأن فيه من الفصل والبعد ما لا يخفى[٣].

الترجيح
الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- هو ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن الكاف للتشبيه، فشبه كراهيتهم لقسمة الأنفال، بكراهيهتم للخروج للقتال، فكان فيه خـيراً كثيراً، ونصراً مبيناً،فهما"مسألتان كلاهما أراد الصحابة فيها غير الأصلح، وكره بعضهم ما هو الأصلح لهم، فبين الله لهم أ م في المسالتين كرهوا ما هو الأصلح لهم، وأن الله جل وعلا فعل م ما هو الأصلح" [٤].

---

(١) في "البحر المحيط" (٤٥٦/٤)، وكان الإمام قد رأى هذا القول في المنام.
(٢) انظره في: "تفسير القرطبي" (٣٦٨/٧) ، "البحر المحيط" (٤٥٦/٤)، "الدر المصون"(٥٦٢/٥)، "فـتح القـدير" (٢٨٧/٢)، "العذب النمير"(٤٨٤/٤).
(٣) انظر: "البحر المحيط" (٤٥٦/٤)، "الدر المصون"(٥٦٢/٥)، "العذب النمير"(٤٨٤/٤).
(٤) قاله الشنقيطي في"العذب النمير"(٤٨٤/٤).

قال تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾**(الأنفال:٢٤).**

وفيها مسألتان:

[١٣٤] المسألة الأولى: معنى قوله تعالى:﴿ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وقال تعالى:﴿ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ أي: إلى الجهاد الذي يحيي دينكم ويعليكم"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في الذي يدعو إليه النبي ﷺ المؤمنين والذي من وصفه أن فيه حيا م، قال تعالى:﴿إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾(الأنفال:٢٤) وكان خلافهم على ستة أقوال:

القول الأول: المراد به الجهاد، أي: استجيبوا لله ورسوله إذا دعاكم إلى الجهاد الذي فيه حياة دينكم وعلوكم.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٥١).

وفي هذا بيان لمعنى "يُحۡيِيكُمۡ" وهو أنه متجه إلى حياة الدين، فالجهاد سبب لبقاء الدين وحياته.

ويشبه هذا القول قول عروة بن الزبير، ومقاتل بن سليمان[1] وابن إسحاق[2]، قال عروة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾أي: للحرب التي أعزكم الله تعالى ا بعد الذل، وقواكم ا بعد الضعف، ومنعكم من عدوكم بعد القهر منهم لكم [3].

واختاره الواحدي وعزاه الرازي للأكثرين [4].

القول الثاني: أن الذي يحييكم كل ما يدعو الرسول ﷺ إليه أهل الإيمان.

قال ابن الجوزي: "وهو معنى قول أبي صالح عن ابن عباس" [5].

وعلى هذا، فالوصف في قوله:"لِمَا يُحۡيِيكُمۡ" وصف كاشف، يقول العلامة ابن سعدي ~ :

"لِمَا يُحۡيِيكُمۡ" وصف ملازم لكل ما دعا الله ورسوله ﷺ إليه، وبيان لفائدته وحكمته، فإن حياة القلب والروح بعبودية الله تعالى، ولزوم طاعته وطاعة رسوله ﷺ على الدوام" [6].

ويؤيد هذا: ما رواه البخاري من حديث أبي سعيد بن المعلى رضي الله عنه قال: كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله ﷺ فلم أجبه، ثم أتيته، فقلت: يا رسول الله، إني كنت أصلي، فقال: ألم يقل الله: ﴿ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡ ﴾ قلت:

---

(1) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١١/١).

(2) أخرجه الطبري(٢١٤/٩) وابن أبي حاتم (١٦٨٠/٥).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم (١٦٧٩/٥) وانظر:"تفسير ابن كـثير"(٢٩٨/٢)، "تفسـير البغـوي"(٢٤٠/٢) ،"روح المعاني"(١٩٠/٩)،"تفسير القاسمي" (٢٧٥/٥).

(4) انظر:"الوجيز" للواحدي(٤٣٦/١)، "تفسير الرازي"(١١٨/١٥).

(5)"زاد المسير"(٣٣٩/٣).

(6) "تفسير السعدي"(ص٣١٨)، وانظر: "تفسير الجلالين"(ص٢٣١).

بلى، ولا أعود إن شاء الله، ثم قال لي:" لأعلمنك سورة، هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد" ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج، قلت له: ألم تقل لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن؟ قال:" الحمد لله رب العالمين، هي السبع المثاني، والقرآن العظيم الذي أوتيته "[1].

فجعل النبي ﷺ نداءه من أجل التعليم داخلاً في عموم الآية الكريمة.

ويشبه هذا القول قول من قال المراد به الحق.

وهذا قول مجاهد[2] واختاره الطبري[3].

القول الثالث: المراد الإيمان.

فالإيمان حياة القلب والكفر موته، كما قال تعالى:﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾ (الأنعام:١٢٢).

و ﺑﺬا قال مجاهد[4] والسدي[5].

القول الرابع: أنه القرآن.

قال قتادة: هو هذا القرآن، فيه الحياة والعفة والعصمة في الدنيا والآخرة[6].

وبه قال السمرقندي[7].

وفي هذا بيان لسر تسمية القرآن حياة، قال الرازي:

"وإنما سمي القرآن بالحياة؛ لأن القرآن سبب العلم، والعلم حياة، فجاز أن يسمى سبب الحياة بالحياة"[8].

---

(١) أخرجه البخاري (٤٢٠٤).

(٢) أخرجه الطبري(٢١٣/٩) وابن أبي حاتم (١٦٧٩/٥).

(٣) انظر: "تفسير الطبري"(٢١٤/٩)، "تفسير القرطبي"(٣٨٩/٧).

(٤) انظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٦٠).

(٥) أخرجه الطبري(٢١٣/٩) وابن أبي حاتم (١٦٨٠/٥).

(٦) أخرجه الطبري(٢١٤/٩) وابن أبي حاتم (١٦٨٠/٥).

(٧) انظر:"تفسير السمرقندي"(١٥/٢).

(٨) "تفسير الرازي"(١١٨/١٥).

وإلى هذا ذهب أيضاً ابن زيد [1]، واختاره ابن أبي زمنين [2].
القول الخامس: المراد: علوم الشريعة، فالعلم حياة، كما أن الجهل موت.
وبه قال الزجاج والزمخشري وأبو السعود [3].

الترجيح

الذي يترجح لي أن الآية تحمل على العموم، وأعم الأقوال السابقة القول الثاني، وهو أن كل ما يدعو إليه رسول الله ﷺ هو مما فيه حياتنا في الدين والدنيا والآخرة، وهو الحق؛ لأن النبي ﷺ لا يدعو إلا إلى الحق، وعلى هذا فالجهاد والقرآن والإيمان والعلم كلها داخلة في عموم هذه الآية الكريمة، فعلى المسلم إذا سمع نداء ربانيا أو طلباً نبويا أن يسارع إليه ففيه حياة قلبه ودينه وإيمانه بل ودنياه وأخراه، قال ابن الجوزي مفسراً لهذه الجملة:
"أي يصلح أموركم في الدارين"[4].

[١٣٥] المسألة الثانية: المراد بـ" ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ".

قال ابن قتيبة ~ :

"يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ" بين المؤمنين والمعصية، وبين الكافر والطاعة، ويكون: يحول بين الرجل وهواه" [5].

الدراسة

---

(1) انظر:"زاد المسير"(٣٣٩/٣).
(2) انظر:"تفسير ابن أبي زمنين"(١٧٢/٢).
(3) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٤٠٩/٢)،"الكشاف"(٢٠٠/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٦/٤).
(4) "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٠١/١).
(5) "تفسير غريب القرآن"(ص١٥٤).

اختلف أهل العلم في المراد بقول الله جل ثناؤه: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَحُولُ بَيۡنَ ٱلۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهِۦ﴾ على أقوال عدة، هي:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة ~ من أن المعنى: أن الله يحول بين المؤمن والمعصية، وبين الكافر والطاعة.

ومعنى يحول، أي: يمنع، فيمنع المؤمن من الوقوع في المعصية، وكذا الكافر من الطاعة، جزاءً وفاقاً.

وإلى مثل هذا ذهب ابن عباس، فقد روى عنه الطبري[1] أنه قال في معنى الآية الكريمة: يحول بين المؤمن وبين الكفر، ويحول بين الكافر وبين الإيمان.

وكذا قال مجاهد -في رواية-[2] وسعيد بن جبير[3] والسدي[4] والضحاك بن مزاحم[5] ومقاتل بن سليمان[6] والفراء والواحدي وابن الجوزي[7].

وقد ذكر ابن عطية[8] أن هذا القول من جملة الأقاويل التي قيلت في معنى الآية، وهي أجنبية عن معناها.

ولم يوضح ~ سبب كونه أجنبيا عن معنى الآية، وكيف يكون كذلك، وقد قال به جمع من السلف وعلى رأسهم الحبر البحر ابن عباس { وهو من هو فضلاً وعلماً وتقدماً في هذا الشأن.

وقد أنكر هذا القول الزمخشري من أجل عقيدة الاعتزال التي يعتقدها، ولمز أهل هذا القول بوصف ا ـبرة[1].

---

(1) في تفسيره (٢١٦/٩)، وابن أبي حاتم(١٦٨٠/٥) وابن بطة في "الإبانة" (١٥٩/٢).

(2) أخرجه البيهقي في :"القضاء والقدر"(ص٢٤٩).

(3) كما عند الطبري في تفسيره (٢١٥/٩) وابن بطة في "الإبانة" (٢٠٠/٢).

(4) أخرجه الطبري (٢١٧/٩).

(5) كما عند الطبري في تفسيره (٢١٥/٩)، وابن بطة في "الإبانة" (٢٧٩/١).

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١١/١).

(7) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٤٠٧/١)،"الوجيز"للواحدي (٤٣٦/١)، "الوسيط"للواحـدي(٤٥٢/٢)،"تـذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٠١/١).

(8) في تفسيره (٥١٤/٢).

القول الثاني: المعنى: يحول بين المرء وعقله، فلا يدري ما يعمل.
وهذا تفسير للقلب بالعقل.
وبه قال مجاهد - في رواية - [2] **.**

قال القرطبي :"وفي التنزيل:﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ ﴾ (ق:٣٧):أي: عقل"[3]**.**

القول الثالث: أن المعنى: أنه قريب من قلبه، لا يخفى عليه شيء أظهره أو أسره.

قال قتادة[4] **في تأويل هذه الآية: هي كقوله:﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ (ق:١٦).**
وعلى هذا المعنى؛ فالآية تحذر العبد وتخوفه بعلم الله له واطلاعه عليه.
وقد قدم هذا المعنى البيضاوي وأبو السعود[5]**.**
القول الرابع: المعنى: يحول بين المرء وقلبه بالموت، فبادروا الأعمال قبل وقوعه.
"فلما أمر الله بالاستجابة وحض عليها، أمر بالمبادرة بالطاعات، ويلتئم مع هذا التأويل قوله: "وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ " أي: فبادروا الطاعات، وتزودوها ليوم الحشر"[6]**.**
وبهذا قال الزمخشري[7] **ويظهر أنه قاله هروباً من قول من يصفهم بالجبرة.**
القول الخامس[8] **: المعنى: أن الله يحول بين المؤمن والخوف، وبين الكافر والأمن.**
كما وقع هذا في غزوة بدر.
الترجيح

---

(1) انظر: "الكشاف"(٢٠٠/٢).

(2) أخرجه الطبري (٢١٥/٩) وابن أبي حاتم(١٦٨٠/٥).

(3) "تفسير القرطبي"(٣٩١/٧).

(4) أخرجه الطبري (٢١٧/٩).

(5) انظر: "تفسير البيضاوي"(٩٩/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٦/٤).

(6) قاله ابن عطية في"المحرر الوجيز "(٥١٤/٢) بتصرف يسير، وانظر:"تفسير الرازي"(١١٩/١٥).

(7) انظر: "الكشاف"(٢٠٠/٢)، "زاد المسير"(٣٤٠/٣) ،"تفسير الرازي"(١١٩/١٥).

(8) انظر هذا القول في: "معاني القرآن"للنحاس(١٤٥/٣)، "المحرر الوجيز"(٥١٤/٢)،"تفسير السمعاني"(٢٥٧/٢).

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- أن الآية تشمل جميع ما ذكر، ولا يقصر على معنى دون معنى، فجميعها تعد من الحيلولة بين المرء وقلبه، ومنها ما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره من أهل العلم من أن المراد: أن الله يحول بين المؤمن والمعصية، وبين الكافر والطاعة، ويحول بين الرجل وهواه، فقد يريد المرء الإيمان فلا يستطيع، وكذا العكس.

ولا يستغرب هذا القول، فالله جل جلاله لا يحول بين المرء وقلبه ظلماً بل عدلاً منه، أو فضلاً، وقد جاء إثبات هذا المعنى صريحاً في آيات عديدة،منها:

﴿ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ ﴾ **(الأعراف: ٣٠).**

﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾**(الأنعام: ١١٠)**

﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا ﴾**(الكهف:٢٨).**

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَـٰرِهِمْ غِشَـٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ **(البقرة:٧).**

﴿ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ ﴾ **(سبأ:٥٤).**

وقد كان قسم النبي ﷺ :"لا ومقلب القلوب"[١].

وكذا ربنا يحول بين المرء وعقله، فلا يدري ماذا يعمل، ولا يهتدي إلى عمل إلا بإذن الله تعالى.

وإلى كون الآية تحمل على ما ذكر من المعاني ذهب الإمام الطبري والشوكاني والشنقيطي[٢].

---

(١) أخرجه البخاري (٦٢٤٣) من حديث ابن عمر.

(٢) انظر:"تفسير الطبري"(٢١٧/٩)، "فتح القدير"(٢٩٩/٢)،"العذب النمير"(٥٥٧/٤).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴿٣٣﴾ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَمَا كَانُوٓاْ أَوْلِيَآءَهُۥٓۚ إِنْ أَوْلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ **(الأنفال:٣٣ – ٣٤).**

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٣٦] بيان أنه لا تعارض بين **قوله:**"وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ "**مع قوله:** "وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ"**.**

يقول الإمام ابن قتيبة ~ :

" **وقوله:** "وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ " ثم **قال على إثر ذلك:** "وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ" **فإن النضر بن الحارث قال:**﴿ وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ **(الأنفال:٣٢) يريد: أهلكنا ومحمداً ﷺ ومن معه عامة، فأنزل الله تعالى:** "وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ "**أي: وفيهم قوم يستغفرون،** يعني المسلمين.

يدلك على ذلك: قول الله تبارك **وتعالى:**﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾ ثم **قال:**﴿ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ **خاصة** ﴿

﴿وَهُمۡ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ﴾
يعني: المسلمين، فعذ م الله بالسيف بعد خروج النبي ﷺ عنهم"[1].

الدراسة

عند النظر إلى الآيتين الكريمتين نجد أن أحدهما تنفي العذاب عن مشركي مكة وأخرى تبين إمكانية وقوعه، ولاشك أن الآيات الكريمة لا تعارض بينها بوجه من الوجوه، ومن ههنا فقد ذكر أهل العلم وجوهاً من المعاني يبينون فيها أنه لا تعارض بين الآيتين الكريمتين، فمن هذه الوجوه :

الوجه الأول: ما اختاره ابن قتيبة ~ من أن المعنى: "وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمۡ" يعني: المشركين،"وَهُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ": يعني المؤمنين.

وعلى هذا القول؛ فمرجع الضمائر غير متحد، فالأول عائد على الكفار، والثاني عائد على المسلمين، كما "أن الاستغفار قد أسند إلى مجموع أهل مكة الصادق بخصوص المؤمنين منهم، ونظير الآية عليه قوله تعالى:﴿فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ﴾(الأعراف:٧٧) مع أن العاقر واحد منهم بدليل قوله تعالى:﴿فَنَادَوۡاْ صَاحِبَهُمۡ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ﴾ (القمر:٢٩) وقوله تعالى:﴿ أَلَمۡ تَرَوۡاْ كَيۡفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗا ١٥ وَجَعَلَ ٱلۡقَمَرَ فِيهِنَّ نُورٗا ﴾ (نوح:١٥-١٦) أي: جعل القمر في مجموعهن الصادق بخصوص السماء التي فيها

---

[1] "تأويل مشكل القرآن"(ص٧١).

القمر؛ لأنه لم يجعل في كل سماء قمراً. وقوله تعالى:﴿ يَـٰمَعۡشَرَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ ﴾(الأنعام:١٣٠) أي: من مجموعكم الصادق بخصوص الإنس على الأصح إذا ليس من الجن رسل" [١].

ولما خرج رسول الله ﷺ وخرج أصحابه عذب الله القوم الكافرين بالسيف، كما وقع في غزوة بدر، وفي فتح مكة.

ويدل لهذا القول قوله تعالى:﴿ وَلَوۡلَا رِجَالٞ مُّؤۡمِنُونَ وَنِسَآءٞ مُّؤۡمِنَٰتٞ لَّمۡ تَعۡلَمُوهُمۡ أَن تَطَـُٔوهُمۡ فَتُصِيبَكُم مِّنۡهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۖ لِّيُدۡخِلَ ٱللَّهُ فِي رَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ لَوۡ تَزَيَّلُواْ لَعَذَّبۡنَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا ﴾(الفتح:٢٥). فقوله:"لَوۡ تَزَيَّلُواْ" أي: لو تميز الكفار عن المسلمين لعذب الله الكافرين.

وقد روي هذا القول عن ابن عباس[٢] والضحاك[٣]، واختاره الواحدي[٤].

لكن رد ابن عطية هذا القول، فقال:

" ويدفع في صدر هذا القول: أن المؤمنين الذين رد الضمير عليهم لم يجر لهم ذكر"[٥].

ويدفعه أيضاً: أن الخبث إذا عم وانتشر، نزل العذاب، ليعم الصالح والطالح، ويدل على هذا قول الله تعالى:﴿ وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ ﴾ (الأنفال:٢٥).

وقد قالت زينب بنت جحش < : يا رسول الله، أ لهلك وفينا الصالحون؟! قال: "نعم، إذا كثر الخبث"[٦].

---

(١) قاله الشنقيطي في "دفع إيهام الاضطراب"(ص١٥١) بتصرف يسير، ومثله ما قاله ابن الأنباري، وقد نقله عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٣٥٠/٣)، وانظر:"تفسير الرازي"(١٢٧/١٥).

(٢) أخرجه الطبري (٢٣٤/٩).

(٣) أخرجه الطبري (٢٣٤/٩).

(٤) انظر: "الوجيز" للواحدي (٤٣٩/١).

(٥)"المحرر الوجيز"(٥٢١/٢).

(٦) أخرجه البخاري (٣١٦٨،٣٤٠٣) ومسلم(٢٨٨٠).

الوجه الثاني: وما كان الله معذب المشركين وفيهم من قد سبق له أن يؤمن.
وعلى هذا فمرجع الضمائر واحد.
وهذا القول مروي عن ابن عباس[1] واختاره الزجاج[2].

ويشكل على هذا القول: أن قوله سبحانه: "وَهُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ" جملة حالية، والجملة الحالية تقتضي تلبس صاحب الحال بالحال، فتحكي عن مجيء زيد -مثلاً- بقولك: جاء زيد مسرعاً، أي: في الحال، لا أنه سيأتي بعد حين مسرعاً.
الوجه الثالث: المعنى: وما كان الله ليعذ م وهم يسلمون.
فمعنى استغفارهم: إسلامهم.
وهذا قول مجاهد[3].
ولست أدري معنى إسلامهم، والله قد حكم عليهم بالكفر في آيات كثيرة، لكن لعله أراد بقوله: وهم يسلمون، أي: مستقبلاً، فيكون كالقول السابق، وهكذا فهم غير واحد من العلماء[4]، ويؤيد هذا: أن الإمام مجاهد قد روي عنه مثل هذا القول[5].

ويحتمل تأويل مجاهد معنى آخر، وعليه حمل الإمام البغوي[6] عبارته، وهو: لو أسلموا لما عذبوا.
فيكون بمعنى القول السابع، وسيأتي.
الوجه الرابع: أن معنى يستغفرون: يصلون.
قاله مجاهد[7] ومقاتل بن سليمان[1].

---

(1) أخرجه الطبري (٢٣٧/٩) وابن أبي حاتم (١٦٩٢/٥).
(2) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٤١٢/٢).
(3) أخرجه الطبري (٢٣٧/٩)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٦٢).
(4) هكذا فهم النحاس في"معاني القرآن" (١٥١/٣)، والشنقيطي في: "دفع إيهام الاضطراب"(ص١٥١)، وقارنه بما في"تفسير الرازي"(١٢٧/١٥). وقد حكى الطبري (٢٣٧/٩) قول مجاهد هذا قولا مستقلاً.
(5) انظر:"الدر المنثور"(٥٦/٤).
(6) انظر:"تفسير البغوي"(٢٤٦/٢).
(7)أخرجه الطبري (٢٣٧/٩)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٦٢).

فيكون المعنى: وما كان العذاب لي ل م وهم يصلون لله.

وكأن أهل هذا الوجه لما رأوا ذكر الصلاة في الآية التي بعد هذه الآية، وبيان حقيقة هذه الصلاة، ترشح لديهم أن الاستغفار يراد به الصلاة، فحملوه عليها، وفسروه ا.

وقالوا أيضاً: إن نفرا من بنى عبد الدار، قالوا : إنا نصلى عند البيت ، فلم يكن الله ليعذبنا، ونحن نصلى له[٢] .

لكن، يرده أن الله تعالى بين أن صلا م لا فائدة فيها، ولا نفع من ورائها، فكيف تكون سببا في دفع العذاب أو منع نزوله.

الوجه الخامس: وما كان الله معذ م وفي أصلا م من يستغفر الله.

وعلى هذا، فقد وصفهم بصفة ذراريهم.

و ذا قال مجاهد[٣].

ويعترض على هذا: أن هذا خلاف الظاهر، فالظاهر أن الوصف قائم م لا بأبنائهم.

الوجه السادس: المعنى: أن كفار قريش كانوا يلبون في الحج، ويقولون: غفرانك.

وهذا مروي عن ابن عباس أيضاً[٤]، واختار هذا الوجه السيوطي[٥].

وفي هذا حمل الاستغفار على معناه المتبادر، وكونه من المشركين.

لكن انتقد هذا القول، حتى قال ابن الجوزي:

"وفيه ضعف؛ لأن استغفار المشرك لا أثر له في القبول"[٦].

وقال الشنقيطي:"وهذا أضعفها وأبعدها"[٧].

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بأن عمل الكافر لا ينفعه في الآخرة، أما في الدنيا، فقد ينفعه[١].

---

(١) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٥/٢).

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: "المحرر الوجيز"(٥٢٢/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٩٩/٧)،"البحر المحيط"(٤٨٤/٤).

(٤) أخرجه الطبري (٢٣٥/٩) وعزاه في "الدر المنثور"(٥٥/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ وابن مردويه والبيهقي.

(٥) انظر:"تفسير الجلالين"(ص٢٣٢).

(٦) "زاد المسير"(٣٥٠/٣)

(٧) "العذب النمير"(٥٨٧/٤).

لكن هذه مجرد دعوى، فما أثر الاستغفار وهم مقيمون على الذنب الذي يستغفرون الله تعالى منه، وهو الشرك، كما أن الشرك لابد فيه من التوبة.

كما أن عمل الكافر قد ينفعه بأن يعطى من متاع الدنيا فحسب، كما دلت الآيات على هذا[٢]، أما أن يمنع عنه العذاب، فلا، فعذاب الله جل وعلا، إنما يأتي من أجل إعراض الكافر عن أمر الله وشرعه، وهذا معرض، ثم لا نجد في الكتاب ولا في السنة دليلاً على ما ذكره من أن الكافر ينفعه عمله الصالح في دفع عذاب الله.

الوجه السابع: أن المعنى: وما كان الله معذ م لو استغفروا، ولكنهم لم يستغفروا، فما لهم ألا يعذ م الله. وهذا كما تقول العرب: ما كنت لأهينك وأنت تكرمني، يريدون: ما كنت لأهينك لو أكرمتني، فأما إذا لم تكرمني، فإنك مستحق لإهانتي.

وإلى هذا القول ذهب قتادة[٣] والسدي[٤] واختاره الطبري وابن أبي زمنين والنحاس والزمخشري وابن جزي الكلبي [٥]، وعزاه ابن الأنباري للغويين[٦].

ويشكل على هذا القول: أنه يلزم منه وجود مقدر، والأصل عدم التقدير.

الوجه الثامن: أن هذه الجملة متصلة بالآية الأولى، وهي حكاية عن المشركين أ م قالوها، وذلك أ م كانوا يقولون: إن الله لا يعذبنا، ونحن نستغفره، ولا يعذب أمة ونبيها فيها، فقال الله تعالى لنبيه ﷺ يذكر جهالتهم وغر م واستفتاحهم على أنفسهم:﴿ وَإِذْ قَالُوا۟ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾

---

(١) وهذا ما أجاب به الصاوي في حاشيته على الجلالين (٧٦٣/٣).

(٢) منها:﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ﴾(الإسراء:١٨).

ومنها:﴿ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴾ (الشورى:٢٠).

فهذه الآيتان وغيرهما تبين أن الأمر في العطاء فقط، ثم إن نزول العذاب من أحكام الآخرة لا من أحكام الدنيا.

(٣) أخرجه الطبري (٢٣٦/٩).

(٤) أخرجه الطبري (٢٣٦/٩) وابن أبي حاتم (١٦٩٢/٥).

(٥) انظر:"تفسير الطبري"(٢٣٨/٩)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٧٦/٢)، "الناسخ والمنسوخ" للنحاس"(٤٦٧/١)، "التسهيل لعلوم التنـ يل"(٦٥/٢)، "الكشاف"(٢٠٦/٢).

(٦) حكاه عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٣٥١/٣).

(الأنفال:٣٢) الآية،وقالوا: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾ ثم **قال رداً عليهم:** ﴿ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ **وإن كنت** بين **أظهرهم، وإن كانوا يستغفرون** ﴿ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾.

وبه قال محمد بن إسحق[1].

ويعترض على هذا القول، بأنه لو كان المعنى ما ذكروه، لكان نسق الكلام: وما كان الله ليعذبنا وأنت فينا، وما كان معذبنا ونحن نستغفره، في حين أننا نجد الضمير للغائب لا للمتكلم، وهذا ظاهره أن قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ﴾ **الآية هو من الرد عليهم لا من حكاية قيلهم.**

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- هو ما ذهب إليه ابن جرير وغيره من أن المعنى: "وما كان الله معذ م وهم يستغفرون من ذنو م وكفرهم، ولكنهم لا يستغفرون من ذلك، بل هم مصرون عليه، فهم للعذاب مستحقون"[2].

وسبب الترجيح: أن هذا المعنى جارٍ على الاستعمال العربي، فالعرب تقول: ما كنت لأهينك وأنت تكرمني، يريدون: ما كنت لأهينك لو أكرمتني، فأما إذا لست تكرمني، فإنك مستحق لإهانتي. كما أنا لم نجد ما يعارضه، ويوهنه، وكون الأصل عدم التقدير، فنعم، هذا هو الأصل، لكن إن دل دليل على هذا التقدير، فلا مانع، والدليل: هو حال الكفار، وهو عدم إتيا م بالاستغفار، فلا يمكن أن يضاف إليهم، الاستغفار، وهم ليسوا من أهله، فينبغي أن يكون في الآية تقدير، وهو: لو استغفروا. وأما الأقوال الأخرى، فقد وجد ما يعارضها، ولم يجب عنه بجواب شاف.

---

(1) أخرجه الطبري في تفسيره(٢٣٦/٩).

(2) هذه عبارة الطبري في تفسيره (٢٣٨/٩).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾ **(الأنفال: ٣٥).**

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٣٧] بيان معنى التصدية الوارد ذكرها في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" والتصدية: التصفيق، يقال: صدى، إذا صفق بيده. قال الراجز:

ضنت بخد وثنت بخد وإني من غرو الهوى أصدي [١].

الغرو: العجب، يقال: لا غرو من كذا وكذا، أي: لا عجب" [٢].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى التصدية على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: أن التصدية التصفيق.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، وقد سبقه إلى هذا: ابن عمر[٣] وابن عباس[٤] ومجاهد[٥] وقتادة[٦] وعزاه ابن الجوزي[٧] للجمهور.

---

(١) **البيت في "ديوان بشار بن برد"(ص٣٠١-٣٠٢) لكنه على هذا النحو:**

ضنت بخد وجلت عن خد ثم انثنت كالنفس المرتد

ورحت من عرق الهوى أصدي يا عجبا للعاجز المسدي .

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص١٥٥).

(٣) أخرجه الطبري(٢٤١/٩).

(٤) أخرجه الطبري(٢٤٠/٩).

(٥) أخرجه الطبري (٢٤٢/٩)، وهو في"تفسير مجاهد"(ص٢٦٢).

(٦) أخرجه الطبري(٢٤٢/٩).

(٧) في"زاد المسير"(٣٥٣/٣) وعزاه ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٥٢٤/٢) لأكثر الناس، وانظر:"تفسير ابن كثير"(٣٠٧/٢)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٥٩٥/١١).

وقد اختاره جمع ممن صنف في التفسير منهم: الطبري وابن عزيز والسمرقندي والواحدي وابن جزي الكلبي والسيوطي والسعدي[1].

وهذا المعنى هو الذي يذكره أهل اللغة كمعنى لهذه اللفظة [2].

ويبين لنا الخليل الفراهيدي وجه وصف التصفيق بالتصدية، فيقول:

" والتصدية: ضربك يداً على يد؛ لتسمع بذلك إنساناً، يقال: صدى تصدية، وهو من قوله: "مُكَآءً وَتَصۡدِيَةً" وهو التصفيق"[3].

القول الثاني: أن التصدية: الضجيج والصياح.

قال قتادة: "كنا نحدث أن المكاء: التصفيق بالأيدي، والتصدية: صياح كانوا يعارضون به القرآن"[4].

القول الثالث: أن التصدية صدهم الناس عن البيت الحرام.

وبهذا القول قال سعيد بن جبير[5] وابن زيد[6].

وعلى هذا القول: فأصل التصدية، التصددة بدالين، فقلبت إحدى الدالين ياء.

وبهذا يندفع إيراد من أورد على هذا القول، بأن الصد لا يقال منه: صديت، إنما يقال منه صددت، فإن شددت منها الدال على معنى تكرير الفعل، قيل: صددت تصدية.

فيقال: هي مأخوذة من صددت، ثم قلبت إحدى داليه ياءً، كما يقال: تظنيت من ظننت[1].

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(٢٤٠/٩)،"غريب القرآن"(ص٤٣٩)، "تفسير السمرقندي"(٢٠/٢)،"الوجيز" للواحدي (٤٣٩/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٦٥/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢٣٢)، "تفسير السعدي"(ص٣٢٠).

(2) انظر:"مجاز القرآن"(٢٤٦/١)،"ياقوتة الصراط"(ص٢٣٧)،"تهذيب اللغة"(٧٣/١٢)، "المحيط في اللغة"(١٦٩/٨)، "مقاييس اللغة" (٣٤١/٣)، "المخصص"(٢٧/٥)، "لسان العرب"(٢٤٦/٣).

(3) "العين"(١٤١/٧)، وانظر:"تفسير الطبري"(٢٤٠/٩)، "أدب الكاتب"(ص٣٧٦)، "لسان العرب"(٢٤٦/٣).

(4) أخرجه الطبري (٢٤٢/٩)، وقد نسبه ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٥٢٤/٢) إلى قتادة، لكن قتادة لم يتبناه، إنما حكاه عن غيره.

(5) أخرجه الطبري (٢٤٣/٩) وابن أبي حاتم (١٦٩٧/٥).

(6) أخرجه الطبري (٢٤٣/٩) وابن أبي حاتم (١٦٩٧/٥).

الترجيح

الذي يترجح لي أنه لا تعارض بين هذه الأقوال المذكورة في تفسير التصدية، فمن فسرها بالتصفيق فقد فسر اللفظ بمعناه، فهذا هو المعنى الأصلي لهذه اللفظة الكريمة، ومن فسره بالضجيج، فلأن التصفيق غالباً يقارنه الضجيج والصياح، ومن فسره بالصد عن دين الله وسبيله، فقد فسر اللفظ بلازمه، فإن التصفيق عند صلاة رسول الله ﷺ يلزم منه الصد عن الصلاة.

---

(1) انظر:"تفسير الطبري" (٢٤٣/٩)، "معاني القرآن" للنحاس (١٥٣/٣)، "المحرر الوجيز" (٥٢٤/٢) ، "تفسير البغوي" (٢٤٧/٢) ، "الكشاف" (٢٠٧/٢)، "تفسير القرطبي" (٤٠١/٧)، "تفسير أبي السعود" (٢٠/٤) ، " ذيب اللغة" (٧٣/١٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَـٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ﴾ **(الأنفال:٤٦).**

وفيها مسالة واحدة، وهي:

[١٣٨] بيان معنى قوله: ﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ أي: دولتكم، يقال : هبت له ريح النصر، إذا كانت له الدولة، ويقال: الريح له اليوم، يراد له الدولة" (١).

الدراسة

اختلفت عبارات العلماء في تفسير الريح المذكورة على النحو الآتي:

القول الأول : أن الريح بمعنى الدولة، والذي يظهر لي أن المراد بالدولة في كلام ابن قتيبة: النصر، أي يذهب نصركم، يقال: كانت الدولة لنا عليه، أي: النصر.

واختار مجاهد(٢) وقتادة(١) التعبير بلفظ النصر.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٥٦).

(٢) أخرجه الطبري (١٥/١٠) وابن أبي حاتم (١٧١٢/٥)، وهو في "تفسير مجاهد"(ص٢٦٤). وعزاه في:"الدر المنثور"(٧٦/٤) إلى الفريابي وابن أبي شيبة وابن المنذر وأبي الشيخ.

واختار آخرون من أهل العلم أن المراد ا حقيقة الدولة، وهذا ما يفهـم مـن كـلام الزمخشري والبيضاوي وأبي السعود وغيرهما، فقد قالا:

"فإ ا - يعني: الريح - مستعارة للدولة من حيث إ ا في تمشى أمرها ونفاذه مشبهة ا في هبو ا وجريا ا"[٢].

قال أبو عبيدة: تنقطع دولتكم[٣].

وهذا هو القول الثاني في معنى هذه اللفظة الكريمة.

القول الثالث: أ ا بمعنى الشدة، أي: تذهب شدتكم.

وهذا قول ابن عباس[٤]، وقال السدي قريباً من هذا، فقال: حدتكم وجدكم[٥] .

واختار الزجاج وابن الجوزي التعبير بالصولة والقوة، فقالا: صولتكم وقوتكم[٦].

و ذا القول قال الخازن[٧] .

---

(١) علقه البخاري(١١٠٤/٣) ووصله الطبري (١٥/١٠) وابن أبي حاتم (١٧١٢/٥) عن قتادة أنه قال:﴿وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ :ريح الحرب.

وقال في "الدر المنثور"(٧٦/٤): أخرج ابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة في قوله: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ قال: يقول: لا تختلفوا، فتجبنوا، ويذهب نصركم. وهذا النص لم أجده في تفسير ابن أبي حاتم.

(٢) "تفسير أبي السعود"(٢٥/٤)، وانظر: "الكشاف"(٢١٥/٢)،"تفسير البيضاوي"(١١٢/٣)،"حاشية الشهاب على البيضاوي" (٢٨٠/٤)، "روح المعاني"(١٤/١٠). وقد فرق الشوكاني في فتح القدير" (٣١٥/٢) بين هـذا القول وبين قول من قال بأنه النصر، وهذا ما يفهم من صنيع الشنقيطي في "أضواء البيان"(١٠٣/٢).

(٣) انظر: "مجاز القرآن"(٢٤٧/١)، "الوجيز" للواحدي (٤٤٣/١)، "معاني القرآن"للنحـاس (١٦٢/٣)، "تفسـير الجلالين" (ص٢٣٥).

(٤) نسبه إلى ابن عباس ابن الجوزي في "زاد المسير"(٣٦٥/٣).

(٥) أخرجه الطبري (١٥/١٠).

(٦) انظر: "معاني القـرآن" للزجـاج(٤٢٥/٢)،"تفسـير الطـبري"(١٥/١٠)، "تـذكرة الأريـب في تفسـير الغريب"(٢٠٥/١)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٦٧/٢) ،"تفسير ابن كثير"(٣١٧/٢)، "أضواء البيان" (١٠٢/٢).

(٧) "تفسير الخازن"(٣٩/٣).

وكل هذه الأقوال الثلاثة متقاربة، وحقها ألا تذكر على سبيل التباين والتضاد، فإن من ذهبت قوته ذهب نصره، ومن ذهب نصره، فقد ذهبت دولته.

القول الرابع: أ ا ريح حقيقية، وهي ريح الصبا، ولم يكن نصر قط إلا بريح يبعثهـا الله تعالى فتضرب وجوه العدو، ويشهد لهذا القول:

قول النبي عليه الصلاة والسلام: "نصرت بالصبا، وأهلكت عاد بالدبور"[1].

وعن النعمان بن مقرن قال: شهدت مع رسول الله ﷺ فكان إذا لم يقاتل أول النـهار، انتظر حتى تزول الشمس، و ب الرياح، وي ل النصر[2].

وهذا قول ابن زيد[3] ومقاتل بن سليمان[4].

القول الخامس: معنى ﴿وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ أي: يذهب الرعب من قلوب عدوكم.

ويذكر هذا القول عن زيد بن علي[5].

وعلى هذا؛ فيكون الاختلاف سبب لذهاب الخوف – خوف المؤمنين- مـن قلـوب الكفار، فمن المعلوم أن النبي ﷺ نصر بالرعب مسيرة شهر، كما صح الخبر بذلك عنـه ﷺ ، فإن اختلفوا نزعت هذه المهابة من قلوب الكفار.

وهذا تفسير باللازم، فإن من لوازم الاختلاف ذهاب الهيبة ونزعها من صدور الكفـار، وقد علق ابن عطية على هذا القول بقوله:

قال القاضي أبو محمد: وهذا حسن، بشرط أن يعلم العـدو بالتنـازع، وإذا لم يعلـم، فالذاهب قوة المتنازعين، فينهزمون"[6].

---

(1) أخرجه البخاري (٣١٦٥،٣٠٣٣،٩٨٨)، ومسلم (٩٠٠) من حديث ابن عباس.

(2) أخرجه أحمد (٤٤٤/٥) وأبو داود (٢٦٥٥) والترمذي(١٦١٣) وابن حبان(٧١/١١) والحاكم (١٢٧/٢) من طريق: أبي عمران الجوني، عن علقمة بن عبد الله المزني، عن معقل بن يسار أن النعمان، قال:(فذكره).

قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه".

وقد صححه الألباني في صحيح أبي داود وصحيح الترمذي.

(3) أخرجه الطبري (١٥/١٠) وابن أبي حاتم (١٧١٢/٥).

(4) تنظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٠/٢).

(5) انظر: "المحرر الوجيز" (٥٣٦/٢) ،"البحر المحيط"(٤٩٩/٤).

(6)"المحرر الوجيز" (٥٣٦/٢-٥٣٧).

الترجيح

الذي يترجح لي ما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره من أن المـراد بـالريح ههنـا النصـر، فالاختلاف سبب لذهاب النصر، وما ذكر من تفسيره بالشدة والقوة والدولة لا يخالف هذا، لأن اللفظ يشملها[1]، مع تقارب معاني هذه الألفاظ وتلازمها، وهكذا مـع مـا نسب لعلي بن زيد، وقد سبق بيانه.

لكن يبدو الاختلاف ظاهراً بين هذه الأقاويل، وبين قول ابن زيد، فقد فسر الريح بأنها ريح حقيقية، وهي ريح الصبا التي يبعثها الله فتضرب وجوه الأعداء. وقد رده الرازي، فقال:

"والقول الأول أقوى؛ لأنه تعالى جعل تنازعهم مؤثراً في ذهـاب الـريح، ومعلـوم أن اختلافهم لا يؤثر في هبوب الصبا"[2].

ويقال أيضاً: الريح سبب من أسباب النصر، وذهابها لا يعني ذهاب النصر، فقد ينصـر أهل الإسلام بأمر آخر غيرها، وعليه؛ فحمل الريح على النصر أولى؛ لأنه هو الأصل.

---

(1) انظر: "مقاييس اللغة"(٢/٤٦٤)، "مختار الصحاح"(ص١١٠) ، "تاج العروس"(٦/٤١٤)، "المفردات في غريـب القرآن" (ص٢٠٦).

(2) "تفسير الرازي"(١٥/١٣٨).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ (التوبة:٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٣٩] بيان من المخاطب بقوله ﷻ: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ ومن هـم أهلها؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ أي: اذهبوا آمنين أربعة أشهر، أو أقل، من كانت مدة عهده إلى أكثر من أربعة أشهر، أو أقل، فإن أجله أربعة أشهر"[(١)].

الدراسة

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٥٩).

عند النظر في كلام ابن قتيبة المتقدم نجده، ينص على أن الذين جعل لهم الأمد، وهو أربعة أشهر، هم الذين الكفار الذين لهم عهد، سواء كان هذا العهد أكثر من أربعة أشهر أم أقل، فالجميع يكون أمدهم أربعة أشهر.

وعلى هذا، فالآية خاصة بأصحاب العهد والأمان. وأما من لم يكن له عهد، فإنه يعامل بالآية الأخرى، وهي قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ (التوبة:5). كما نص هو على هذا وسيأتي -إن شاء الله تعالى-.

هذا هو ظاهر كلام ابن قتيبة ~ .

وقد سبقه إلى هذا ابن عباس[1] والضحاك[2].

وأما ابتداء هذا العهد، فلم نجد من كلامه ~ ما يوضح هذا، لكن قال البغوي بعد أن ذكر هذا القول: "وابتداء هذا الأجل يوم الحج الأكبر، وانقضاؤه إلى عشر من شهر ربيع الآخر، فأما من لم يكن له عهد فإنما أجله انسلاخ الأشهر الحرم، وذلك خمسون يوما"[3].

القول الثاني: أ ا للمشركين كافة من له عهد، ومن ليس له عهد.

ويكون ابتداء العهد من عشر ذي الحجة.

قاله مجاهد[4] والحسن[5] والسدي[6] والزهري[7]،وهذا ما يفهم من عبارة الواحدي وكذا الرازي[1].

---

(1) أخرجه الطبري (٦٠/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٤٦/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(١٢٥/٤) إلى ابن المنذر.

(2) أخرجه الطبري (٦٠/١٠).

(3) "تفسير البغوي"(٢٦٦/٢)، وانظر: "زاد المسير"(٣٩٤/٣)،"تفسير العز بن عبد السلام"(٦/٢)،"تفسير الخازن"(٥٧/٣).

(4) أخرجه الطبري (٦١/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٤٦/٦)، وانظر: "الدر المنثور"(١٢٢/٤). وقد عد الإمام الطبري مجاهداً ممن قال ذا القول، ولكن عند النظر في الأثر الذي رواه عنه نجد أنه يخصص هذه المدة بمن لهم عهد.

(5) انظر: "تفسير البغوي"(٢٦٦/٢).

(6) أخرجه الطبري (٦١/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٤٦/٦).

(7) أخرجه الطبري (٦٢/١٠)، لكنه خالف في مدة الابتداء، فرأى أ ا تبدأ من شوال، وتكون الأربعة الأشهر، هي: شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم، وقد رده ابن كثير بقوله (٣٣٣/٢):

القول الثالث: أنها أجل لمن كان رسول الله ﷺ قد آمنه أقل من أربعة أشهر، أو كان أمانه غير محدود، فأما من لا أمان له، فهو حرب.
قاله ابن اسحاق[٢].
القول الرابع: أنها أمان لمن لم يكن له أمان ولا عهد، أو كان له عهد غير مؤقت ولا محدد، فأما أرباب العهود فهم على عهودهم إلى حين انقضاء مدتهم.
قاله الكلبي[٣].
قال ابن كثير[٤]: "وهذا أحسن الأقوال وأقواها".
واختاره الطبري وابن عطية والسعدي والشنقيطي [٥].
ويؤيد هذا القول: أن الله تعالى قال:﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ (التوبة:٤).
فأمر بالوفاء بالعهد لمن كان ذا عهد ولم ينقضه.
ويؤكده ما روي أن علياً نادى يومئذ:"ومن كان بينه وبين رسول الله ﷺ عهد، فعهده إلى مدته" وفي بعض الألفاظ: "فأجله أربعة أشهر"[٦].

"وهذا القول غريب، وكيف يحاسبون بمدة لم يبلغهم حكمها، وإنما ظهر لهم أمرها يوم النحر حين نادى أصحاب رسول الله ﷺ بذلك".

(١) قال الواحدي في "الوجيز"(٤٥٢/١): "وهذا تأجيل من الله سبحانه للمشركين، فإذا انقضت هذه المدة قتلوا حيثما أدركوا" وانظر: "تفسير الرازي"(١٧٥/١٥).

(٢) أخرجه الطبري (٥٩/١٠) وانظر: "المحرر الوجيز "(٤/٣)، "تفسير القرطبي"(٦٤/٨)،.

(٣) أخرجه الطبري (٦٢/١٠).

(٤) "تفسير ابن كثير"(٣٣٢/٢).

(٥) انظر: "تفسير الطبري" (٦٢/١٠)،"المحرر الوجيز "(٤/٣)، "تفسير العز بن عبد السلام"(٦/٢)،"أضواء البيان"(١١٣/٢)، "تفسير السعدي" (ص٣٢٨)، "فتح القدير"(٣٣٣/٢)،"تفسير المنار" (١٥٢/١٠).

(٦) أخرجه أحمد(٧٩/١) والترمذي (٨٧١،٣٠٩٢) والدارمي (٩٤/٢) والحميدي (٤٨) والحاكم (١٩٨/٤) والبيهقي(٢٠٧/٩) جميعهم من طريق:

وقد نادى علي ﷺ بهذا بأمر من النبي ﷺ، وهو نص واضح على أن صاحب العهد يتم له عهده.

وأيضاً: أن ديننا يحترم العهود والمواثيق ويراعي حرمتها، فيبعد أن تكون هذه الآية ناقضة لعهد قد ضرب وتم، وقد قال الله تعالى في أول سورة المائدة، وهي من أواخر ما نزل:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾ (المائدة:١).

ويشكل على هذا القول: أن الله ﷻ جعل هذه المدة لمن كان له عهد، وهذا يقتضي أن من لم يكن له عهد له حكم آخر.

الترجيح

الذي يترجح لي هو أن الآية الكريمة في المشركين الذين لهم عهد مطلق، أو عهد أقل من أربعة أشهر، فأمدهم أربعة أشهر؛ لأن الله جل شأنه قال:﴿بَرَآءَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ

أبي إسحاق عن زيد بن أثيع رجل من همدان قال: سألنا علياً : بأي شئ بعثت؟ يعني يوم بعثة النبي ﷺ مع أبي بكر في الحجة ، قال : بعثت بأربع: لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان بينه وبين النبي ﷺ عهد فعهده إلى مدته ".

وعند الحميدي والدارمي والترمذي وكذا البيهقي زيادة : "ومن لم يكن له عهد، فأجله أربعة أشهر".

وهذا إسناد صحيح : زيد بن أثيع أو يثيع ، قال عنه ابن حجر: " ثقة مخضرم ".

وأبو إسحاق هو السبيعي والراوي عنه سفيان بن عيينة.

قال الترمذي" هذا حديث حسن" وقد صحح الحديث الحاكم ، ووافقه الذهبي، وهو كما قالا.

﴿عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١ فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ﴾ (التوبة:١-٢) فهذا نص واضح وبين في أن هذه المدة لأصحاب العهد من المشركين، والله تعالى قد أطلق العهد، فيشمل كل من كان له عهد مطلق، أو أقل من أربعة أشهر، وأما من كان له عهد أكثر من ذلك؛ فإنه يحفظ له، ويوفى به، فالشريعة الإسلامية شرعية عالمية تراعي العهود، وتؤكد على وجوب الوفاء بها، ولم نجد في الشريعة الغراء عهداً نقض بعدما أبرم، بل حتى أرباب العهود من المشركين الذين تظهر منهم بوادر الإخلال، ويخاف منهم نكث العهد، فإن شريعتنا لا تجيز الإخلال بالعهد، حتى يرمى لهم بعهدهم، ويشعرون بأنه لا عقد ولا عهد لهم عند أهل الإسلام. وهذا الدليل ينقض قول ابن قتيبة ومن وافقه.

وابتداء هذه المدة، فما يظهر –والله تعالى أعلم- من وقت إبلاغهم، وهو يوم النحر؛ لأن الحكم لا يلزم قبل العلم، وكيف يؤاخذون بحكم لا يعرفونه، لذا من راعية النبي ﷺ أنه أمر علياً أن ينادي بسورة براءة في الحج؛ لأنه موقف يجمع سائر العرب، والخطاب بلسان عربي مبين، ولم يزد علي رضي الله عنه على أن قرأها عليهم[1]، وهذا يدل على ما ذكرنا.

ويؤيده: قوله ﷻ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡ﴾(التوبة:٤). فأمر الله بالوفاء بالعهد إلى مدته، يعني وإن زاد على أكثر من أربعة أشهر. وبهذا يتضح الجمع بين الآيتين.

وأما من لم يكن له عهد من المشركين، فهو حرب، فليس بينه وبين المسلمين عهد يحفظ، ولا ميثاق يرعى. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) أخرج البخاري (٤٣٧٨) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: بعثني أبو بكر رضي الله عنه في تلك الحجة في مؤذنين بعثهم يوم النحر، يؤذنون بمنى: "أن لا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان" قال حميد بن عبد الرحمن-الراوي عن أبي هريرة- ثم أردف رسول الله ﷺ بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه وأمره أن يؤذن ببراءة. قال أبو هريرة: فأذن معنا علي في أهل منى يوم النحر ببراءة.

وأصله عند مسلم(١٣٤٧).

قال الله تعالى: ﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (التوبة:٣).

وفيها مسألة واحدة،وهي:

[١٤٠] المراد بالحج الأكبر.

قال الإمام ابن قتيبة:

"ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ " يوم النحر، وقال بعضهم: يوم عرفة"[١].

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بيوم الحج الأكبر على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: أنه يوم النحر.

وهذا مذهب الجمهور.

قال ابن الجوزي:

"قاله أبو موسى الأشعري والمغيرة بن شعبة وعبد الله ابن أبي أوفى وابن المسيب وابن جبير وعكرمة والشعبي والنخعي والزهري وابن زيد والسدي في آخرين"[٢].

واختاره جمع من المصنفين، كالطبري وابن كثير والسيوطي وأبو السعود والشوكاني وغيرهم [٣] .

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٥٩).

([٢]) "زاد المسير"(٣٩٦/٣)، وانظر: "تفسير الطبري"(٦٩/١٠)، "تفسير البغوي"(٢٦٨/٢)، "تفسير السمعاني" (٢٨٧/٢)، "تفسير ابن كثير"(٣٣٦/٢)، "فتح القدير" (٣٣٣/٢)، "المجموع"للنووي (١٦١/٨).

([٣]) انظر: "تفسير الطبري"(٧٤/١٠)، "أحكام القرآن"لابن العربي (٤٥٢/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٤٠)، "تفسير أبي السعود"(٤٢/٤)، "فتح القدير" (٣٣٣/٢)، "تفسير السعدي" (ص٣٢٨).

ويؤيد هذا: أن أبا هريرة ﷺ قال: بعثني أبو بكر فيمن يؤذن يوم النحر بمنى: ألا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ويوم الحج الأكبر يوم النحر[1].

وقال أبو السعود مبيناً وجه تسمية يوم النحر بالحج الأكبر :

"هو يوم العيد؛ لأن فيه تمام الحج، ومعظم أفعاله، ولأن الإعلام كان فيه"[2].

القول الثاني: أنه يوم عرفة.

قال القرطبي ~ :

"روي عن عمر وعثمان وابن عباس وطاوس ومجاهد وهو مذهب أبي حنيفة وبه قال الشافعي"[3].

واختاره الواحدي والزمخشري[4].

ووجه هذا القول: أن عرفة ركن الحج، فلا يصح حج من لم يقف بعرفة، والله سمى هذا اليوم ووصفه بالحج الأكبر.

---

(1) أخرجه البخاري (٣٠٠٦) ومسلم (١٣٤٧) من حديث أبي هريرة ﷺ قال:" بعثني أبو بكر ﷺ فيمن يـؤذن يوم النحر بمنى : لا يحج بعد العام مشرك ... ويوم الحج الأكبر :يوم النحر ".

هكذا رواه البخاري ، وأما مسلم فرواه عن ابن شهاب ، قال : فكان حميد بن عبد الرحمن يقو ل: يوم النحر يـوم الحج الأكبر من أجل حديث أبي هريرة .

وأخرج البخاري معلقاً بصيغة الجزم (١٦٥٢) ومسلم (٦٦) ، وقف النبي ﷺ يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج، ذا، وقال: " هذا يوم الحج الأكبر " الحديث.

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (٤٧٣/٣) قال : حدثنا وكيع ، قال : حدثنا شعبة ، عن عمرو بن مرة ، عن مـرة الطيب ، قال : حدثني رجل من أصحاب النبي ﷺ يوم النحر على ناقة له حمراء مخضرمة فقال : " هذا يوم النحـر ، وهذا يوم الحج الأكبر".

وإسناد هذا الحديث صحيح . عمرو بن مرة ثقة لا يدلس . انظر : التقريب [٥١١٢].

ومرة الطيب هو ابن شراحيل الهمداني ثقة عابد . انظر "التقريب" [٦٥٦٢].

(2)"تفسير أبي السعود"(٤٢/٤)، وانظر:"روح المعاني"(٤٦/١٠).

(3) "تفسير القرطبي"(٦٩/٨)، وانظر:"تفسير ابن أبي حاتم"(١٧٤٨/٦)، "تفسـير البغـوي"(٢٦٨/٢)، "زاد المسير"(٣٩٦/٣)، "تفسير أبي السعود"(٤٢/٤)، "روح المعاني"(٤٦/١٠)، "فتح القدير" (٣٣٣/٢).

وفي نسبة هذا القـول للشـافعي كمـذهب لـه نظـر، فقـد ذكـر النـووي أن مذهبـه علـى الأول، انظر:"ا موع"(١٦١/٨).

(4) انظر:"الوجيز" للواحدي (٤٥٢/١)، "الكشاف"(٢٣٣/٢).

ويروى عن رسول الله ﷺ أنه خطب عشية عرفة، فقال: "أما بعد، فإن هذا يوم الحج الأكبر"[1].

القول الثالث:أنه أيام الحج كلها، فعبر عن الأيام باليوم، كما يقال: يوم بعاث، ويوم الجمل، ويوم صفين، فيراد به الحين والزمان، لا نفس اليوم.

وإلى هذا ذهب مجاهد في رواية[2]، وابن جريج وسفيان الثوري وأبو عبيد [3].

ووجه هذا القول: أن المناداة بالآية الكريمة لم تقع في يوم واحد، وإنما وقع في يوم عرفة والنحر، قال ابن عطية:

"والذي تظاهرت به الأحاديث في هذا المعني أن علياً ﷺ أذن بتلك الآية يوم عرفة، إثر خطبة أبي بكر، ثم رأى أنه لم يعلم الناس بالإسماع، فتتبعهم بالأذان ا يوم النحر، وفي ذلك اليوم بعث معه أبو بكر من يعينه بالأذان ا كأبي هريرة وغيره، وتتبعوا ا أيضاً أسواق العرب كذي ا از وغيرها، فمن هنا يترجح قول سفيان إن يوم في هذه الآية بمعنى أيام"[4].

لكن الظاهر أن اليوم ينصرف إلى يوم واحد لا مجموع أيام، فهذا التفسير، خلاف الظاهر.

القول الرابع: أنه اليوم الثاني من يوم النحر.

وهذا مروي عن سعيد بن المسيب[5].

الترجيح

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٨٧/٣) وفي سنده مجهول، وقد أخرجه الحاكم(٣٠٤/٢)والبيهقي (١٢٥/٥) والطبراني في الكبير(٢٤/٢٠) ولكن ليس فيه ذكر أن عرفة هو يوم الحج الأكبر.

(2) انظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٧٣).

(3) انظر: "تفسير الثوري"(ص١٢٣)، "تفسير الطـبري"(٧٤/١٠) ،"تفسـير البغـوي"(٢٦٨/٢)، "تفسـير القرطبي"(٧٠/٨)، " تفسير ابن كثير"(٣٣٦/٢).

(4) "المحرر الوجيز"(٥/٣).

(5)"تفسير ابن أبي حاتم"(١٧٤٨/٦)،وانظر:"تفسير ابن كثير"(٣٣٦/٢).

الراجح ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد بيوم الحج الأكبر، هو يوم النحر، كما صرحت السنة بذلك، قال الإمام ابن القيم ~ :

" والقرآن قد صرح بأن الأذان يوم الحج الأكبر، ولا خلاف أن النداء بذلك إنما وقع يوم النحر بمنى ، فهذا دليل قاطع على أن يوم الحج الأكبر : يوم النحر"[1].

قال تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ **(التوبة:5).**

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤١] ما المراد بالأشهر الحرم.

قال الإمام ابن قتيبة:

" فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ **" وآخرها المحرم"[2].**

وقال أيضاً:

"وأما قوله:" فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ **" فإنما عنى الثلاثة منها؛ لأ ا متوالية، لا أنه جعـل فيها شوالاً وأخرج رجباً"[3].**

الدراسة

---

(1) " ذيب السنن"(٢٩٣/٥).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٠).

(3) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦١).

اختلف العلماء في الأشهر الحرم المذكورة في هذه الآية الكريمة على قولين اثنين:

أولهما: أنها الأشهر الأربعة وهي: رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم.

لكن المراد منها ههنا الثلاثة المتتالية، إذ لا يمكن إدخال رجب لانفصاله عن الأشهر الثلاث.

وقد ذهب إلى هذا الأكثرون، كما نسبه إليهم ابن الجوزي(1).

وممن ذهب إلى هذا: مقاتل بن سليمان(2) والطبري والثعلبي والخازن(3).

ولعل وجه هذا القول أن المشهور في معنى الأشهر الحرم أنها الأشهر المذكورة في قوله تعالى:﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ﴾(التوبة:٣٦).

وقد انتقد هذا القول الألوسي:

" وهو مخل بالنظم الكريم؛ لأنه يأباه الترتيب بالفاء، وهو مخالف للسياق الذي يقتضي توالي هذه الأشهر"(٤).

ومعنى هذه الجملة الأخيرة: أن انسلاخ الأشهر الأربعة جعلَ حداً لقتل الكفار، والأصل أن الحكم معلق عليها جميعها، لا على بعضها، وهي غير متوالية، والأمان الذي أعطي للكفار ظاهره التوالي، وهذا غير متناسب مع تفسير الأشهر بالأشهر الحرم المشهورة.

ورده ابن العربي رداً قوياً، حيث قال:

"أما القول الأول -يعني هذا القول- فساقط لا ينبغي أن نشتغل به؛ لانعقاد الإجماع على فساده، ويأتي تمامه إن شاء الله في هذه السورة"(٥).

---

(1) في :"زاد المسير"(٣٩٨/٣).

(2) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٥/٢).

(3) انظر:"تفسير الطبري"(٧٨/١٠)، "تفسير الثعلبي"(١٢/٥)، "تفسير الخازن"(٦٢/٣).

(4)"روح المعاني"(٥٠/١٠).

(5) "أحكام القرآن" لابن العربي(٤٥٥/٢).

القول الثاني: أنها الأربعة الأشهر التي جعلت لهم فيها السياحة، وأولها من عشر ذي الحجة، وعلى هذا، "فأل" في: "الأشهر" للعهد، وقد سميت حرماً؛ لأن دماء المشركين حرمت فيها.

وقد ذهب إلى هذا ابن كثير وقال:

" والذي يظهر من حيث السياق ما ذهب إليه ابن عباس في رواية العوفي عنه[1] وبه قال مجاهد[2] وعمرو بن شعيب[3] ومحمد بن إسحاق[4] وقتادة[5] والسدي[6] وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم[7] أن المراد بها: أشهر التسيير الأربعة المنصوص عليها بقوله:﴿ فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٖ ﴾ (التوبة:٢)"[8].

واختاره السمرقندي والخطابي والزمخشري وابن الجوزي والرازي والألوسي والشنقيطي[9].

ويؤيد هذا القول: السياق؛ فالآيات في إمهال الكفار أشهر أربعة، فينبغي الحمل عليها، ولذا قال الشنقيطي:

---

(١) لم أجده.

(٢) أخرجه أبو عبيد في "الأموال"(ص٢١٤) وعزاه في "الدر المنثور"(١٣١/٤) لأبي الشيخ.

(٣) أخرجه عن عمرو ومجاهد الطبري في تفسيره (٧٩/١٠).

(٤) انظر: "تفسير الثعلبي"(١٢/٥)،"تفسير الخازن"(٦٢/٣)، "اللباب في علوم الكتاب" (١٧/١٠).

(٥) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٧٥٢/٥).

(٦) أخرجه الطبري(٧٩/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥١/٦).

(٧) أخرجه الطبري(٧٩/١٠).

(٨) "تفسير ابن كثير"(٣٣٧/٢)، وانظر:"تفسير البغوي"(٢٦٩/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٧١/٢)،"تفسير القرطبي"(٧٢/٨)، "تفسير أبي السعود"(٤٣/٤)،"فتح القدير"(٣٣٧/٢).

(٩) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٩/٢)، "غريب الحديث" للخطابي(٥١٢/١)، "الكشاف"(٢٣٥/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢١٠/١)،"تفسير الرازي"(١٧٩/١٥)، "روح المعاني" (٥٠/١٠)، "أضواء البيان" (١١٥/٢) ، "تفسير السعدي" (ص٣٢٩).

"ولكن السياق يدل على أن المراد ا أشهر الإمهال المذكورة في قولــه: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ﴾ (التوبة:٢) "[1].

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- ما ذهب إليه أصحاب القول الثـاني مـن أن المراد بالأشهر الحرم: الأشهر التي جعلها الله فسحة للكفار يسيحون في الأرض، والـتي أولها العاشر من ذي الحجة، وتنتهي بانتهاء العاشر من ربيع الثاني، والسياق دال علـى هذا؛ فإن الحديث كان عن إمهال المشركين، وإعطاؤهم مدة أربعة أشهر، ثم أعلـم الله ﷻ أنه بعدها حرب، وأن على أهل الإسلام قتالهم، وأما الشهر الحرم، فلم يجر لها ذكر. والله تعالى أعلى وأعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿لَا يَرۡقُبُونَ فِي مُؤۡمِنٍ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُعۡتَدُونَ﴾ (التوبة: ١٠).

---

[1] "أضواء البيان"(١١٥/٢).

- -

- - - - - - - - - - - - -

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤٢] الأولى: بيان معنى الإل.

قال الإمام ابن قتيبة:

"والإل: العهد، ويقال: القرابة، ويقال: الله جل ثناؤه"[١].

وقال أيضاً:

"الإل: هو الله تعالى، قال مجاهد في قوله سبحانه:"﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾ يعني: الله عز وجل، ومنه:"جبر إل" في قراءة من قرأه بالتشديد.

ويقال للرحم:"إل"...

ومن ذهب بالإل في قوله تعالى:﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا ﴾ إلى الرحم، فهـو وجـه حسن، كما قال الشاعر:

دعوا رحما فينا ولا يرقبو ا   وصدت بأيديها النساء عن الدم[٢]"[٣].

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٠).

(٢) لم أجده.

(٣) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٤٩).

الدراسة

عند النظر في كلام ابن قتيبة السابق –الأول من النصين- نجد أنه جزم بأن معـنى الإل، العهد، وفي النص المنقول من "المشكل" نجد أن ظاهر صنيعه اختيار أن الإل ههنا هو الله عز وجل، حيث صدر تفسير اللفظة- مع أ ا لم ترد إلا في موضعين في سياق واحـد- ذا المعنى، فيكون لابن قتيبة في معنى اللفظة الكريمة قولان اثنان، الأول منهما:

أنه بمعنى العهد.

وإلى هذا ذهب مجاهد[1] وبه قال ابن زيد[2] وأبو عبيدة[3] واختاره الشوكاني[4].

وعلى هذا، فالإل بمعنى الذمة؛ لأن معناهما واحد، وإنما جاز الإتيان مـا مـع اتحـاد معناهما؛ لتباين لفظيهما.

ويعترض عليه بأن الأصل حمل معاني على التأسيس لا على التوكيد.

القول الثاني: أنه الله، والمعنى: لا يرقبون الله ولا غيره في مؤمن.

قال ابن فارس:" قال المفسرون: الإل: الله جل ثناؤه"[5].

وهذا ما اختاره مجاهد-في رواية-[6].

قال أبو مجلز[7]: "مثل قوله: جبرائيل، ميكائيل، إسرافيل"[8].

قال ابن جرير: "كأنه يقال: يضاف جبر وميكا وإسراف إلى إيل، يقـول: عبـد الله، لا يرقبون في مؤمن إلاً، كأنه يقول: لا يرقبون الله" [9].

---

(1) أخرجه الطبري(٨٤/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥٨/٦).

(2)أخرجه الطبري(٨٤/١٠).

(3) انظر:"مجاز القرآن"(٢٥٣/١).

(4) "فتح القدير"(٣٣٩/٢).

(5) "مقاييس اللغة" (٢١/١).

(6) رواه عنه الطبري (٨٣/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥٨/٦) والثوري كما في تفسيره (ص١٢٣).

(7) سبق التعريف به في(ص٢٢٨)

(8) أخرجه الطبري (٨٣/١٠).

(9) "تفسير الطبري" (٨٣/١٠).

والإل معروف عند العرب بهذا المعنى، ففي الخبر: أن ناساً قدموا على أبي بكر ﷺ من قوم مسيلمة الكذاب، فاستقرأهم أبو بكر كتاب مسيلمة، فقرأوا، فقال أبو بكر ﷺ: إن هذا الكلام لم يخرج من إل[1] أي: من الله عز وجل.

والدليل على هذا التأويل قراءة عكرمة: "لا يرقبون في مؤمن إيلا" بالياء يعني: الله عز وجل[2].

وذكر الأزهري عن بعضهم: أنه اسم الله بالعبرانية[3].

وأثبت أبو عبيد أن الإل من معانيه: الله[4].

وطعن الزجاج في هذا القول، وقال:

"وهذا عندنا ليس بالوجه؛ لأن أسماء الله جل وعز معروفة معلومة، كما سمعت في القرآن، وتليت في الأخبار، قال الله جل وعز: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٨٠).

فالداعي يقول: يا الله، يا رحمن، يا رب، يا مؤمن، يا مهيمن.

ولم يسمع "يا إل" في الدعاء"[5].

وصدق ~ ، فأين الحسن في "إل"، إلا أن الإطلاق باب آخر غير باب الأسماء، فالعرب تطلق الإل وتريد به الرب، وهذا لا يعني أن الإل من أسماء الله تعالى؛ فأسماء الله إنما تؤخذ من الكتاب والسنة، فحسب.

القول الثالث: أنه القرابة، والمعنى: لا يرقبون فيكم قرابة.

---

(1) انظر:"غريب الحديث"لابن سلام (١٠٠/١)، "غريب الحديث" لابن قتيبة (٥٣٢/١)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٤٨١/١)، "غريب الحديث"لابن الجوزي(٣٦/١)، "تفسير الخازن"(٦٤/٣)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام" (٢٣٩/١٧).

(2) ذكر هذه القراءة الثعلبي في تفسيره(١٥/٥) والبغوي في تفسيره (٢٧١/٢).

(3) انظر: "تهذيب اللغة"(٣١٤/١٥)، ونسبه غير واحد للأزهري منهم القرطبي في تفسيره(٧٩/٨) والرازي في تفسيره (١٨٤/١٥)، وهذا غير صحيح؛ فالأزهري لم يتبنه، بل نسبه لابن السكيت.

(4) انظر:"غريب الحديث"لابن سلام (١٠٠/١)، وكذا ابن قتيبة في "غريب الحديث"(٥٣٢/١)، وأبو عالي القالي في "الأمالي"(٤٣/١)، وابن دريد في "جمهرة اللغة"(٥٩/١).

(5) "معاني القرآن"للزجاج(٤٣٣/٢-٤٣٤).

وبهذا قال ابن عباس[1] والضحاك[2] والسدي[3] ومقاتل بن سليمان[4].
واختاره الواحدي والكلبي وشيخ الإسلام ابن تيمية والسيوطي والسعدي[5].
قال ابن كثير:"والقول الأول أظهر وأشهر، وعليه الأكثر"[6].
وقال السمعاني: "وهو أولى الأقاويل وأحسنها"[7].
ويأتي على هذا المعنى قوله تعالى-كما تأوله بعضهم-:﴿قُل لَّآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ أَجۡرًا إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ (الشورى:٢٣).
القول الرابع: أنه الجوار.
قاله الحسن[8].
وهذا المعنى يعود إلى القول الأول، فالعهد والجوار بمعنى واحد.
القول الخامس: أنه الحلف.
"فالعرب تقول: بيني وبين فلان إل، إذا كان بينكما حلف، قالوا: واشتقاق (الإل) أنهم كانوا إذا تحالفوا وتماسحوا بالأيدي عند الحلف رفعوا أصواتهم، والعرب تقـول:" أل، يؤل" إذا صرخ ورفع صوته"[9].
وهذا قول قتادة[1]، واختاره أبو السعود[2].

---

(1) أخرجه الطبري(٨٤/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥٨/٦).
(2) أخرجه الطبري(٨٤/١٠).
(3) أخرجه الطبري(٨٤/١٠).
(4) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٧/٢).
(5) انظر: "الوجيز" للواحدي (٤٥٤/١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٧١/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٤١)، "تفسير السعدي"(ص٣٣٠)،" مجموع فتاوى ابن تيمية"(١٣/٣٢).
(6) "تفسير ابن كثير"(٣٣٩/٢).
(7) "تفسير السمعاني"(٢٩٠/٢).
(8) نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٤٠٢/٣).
(9) قاله العلامة الشنقيطي في:"العذب النمير"(٢٩٢/٤).

الترجيح

الذي يترجح لي أن الإل يشمل المعاني المذكورة، ذلك؛ لأن اللفظة من جهة العربية تشملها جميعها، كما نص على هذا أئمة اللغة، وقد ذكر ابن فارس أن لهذه اللفظة ثلاثة أصول، هي: اللمعان في اهتزاز، والصوت، والسبب يحافظ عليه[٣]. وهذا الأصل الأخير صادق على المعاني المذكورة، فالله جل شأنه، ثم الرحم والقرابة، والعهد والحلف كلها أسباب تدعو إلى المحافظة عليها، ولكن قريشاً أخلتها ولم ترع حقها، ولم تحفظ واجبها.

ثم إننا لم نجد ما يرجح أحد هذه المعاني، والسياق يحتملها كلها.

وهذا ما ذهب إليه الطبري وأبو عبيد، يقول الإمام الطبري:

"والإل: اسم يشتمل على معان ثلاثة، وهي: العهد والعقد والحلف والقرابة، وهو أيضاً بمعنى الله، فإذ كانت الكلمة تشمل هذه المعاني الثلاثة، ولم يكن الله خص من ذلك معنى دون معنى، فالصواب أن يعم ذلك كما عم ا جل ثناؤه معانيها الثلاثة، فيقال: لا يرقبون في مؤمن الله ولا قرابةً ولا عهداً ولا ميثاقاً"[٤].

واختار ابن عاشور أ ا تشمل العهد والقرابة، فقال:

"والإل : الحلف والعهد؛ ويطلق الإل على النسب والقرابة، وقد كانت بين المشركين وبين المسلمين أنساب وقرابات، فيصح أن يراد هنا كلا معنييه"[٥] .

---

(١) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٦٨/٢) والطبري(٨٤/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥٨/٦).

(٢) انظر: "تفسير أبي السعود"(٤٦/٤).

(٣) "مقاييس اللغة"(١٨/١)، وانظر:"غريب الحديث" لابن سلام (١٠٠/١)، "المفردات في غريب القرآن" (ص٢٠)، "المحكم والمحيط الأعظم"(٣٩٤/١٠)،"لسان العرب"(٢٥/١١).

(٤) "تفسير الطبري"(٨٥/١٠)، وانظر: "غريب الحديث" لابن سلام (١٠٠/١).

(٥) "التحرير والتنوير"(١٢٤/١٠).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٌۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡۚ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةًۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ **(التوبة:٣٦).**

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤٣] بيان معنى قوله تعالى:"ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ" أي: الحساب الصحيح والعدد المستوي"[١].

الدراسة

اختار ابن قتيبة ~ أن معنى قوله ﷻ:"ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ": الحساب الصحيح والعدد المستوي، لا ما تفعله العرب من النسيء[٢].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦١)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص٤٥٤).

(٢) حكى هذا القول ابن عطية في: "المحرر الوجيز"(٣١/٣) والرازي في تفسيره (٤٣/١٦)، وابن حيان في:"البحر المحيط"(٤١/٥) والألوسي في "روح المعاني"(٩١/١٠)، وأخرجه ابن أبي حاتم (١٧٩٢/٦) عن مقاتل بن حيان.

وقد ذهب ~ في ذلك إلى أن معنى الدين هنا: الحساب، وسبقه إلى هذا مقاتل بن سليمان[1] وتابعه الخازن[2].

والدين يأتي بمعان عدة[3]، منها: الحساب، ويأتي على هذا المعنى قوله ﷺ:"الكيس من دان نفسه"[4].

القول الثاني: أن المعنى: ذلك القضاء المستقيم.

ويكون الدين هنا بمعنى القضاء، وهذا هو أشهر معاني هذه اللفظة القرآنية[5].

فيكون المعنى: هذا هو الشرع المستقيم من امتثال أمر الله فيما جعل من الأشهر الحرم على ما سبق من كتاب الله الأول، لا على ما يصنعه المشركين من التلاعب ا.

و ـذا قال ابن عباس[6] والسدي[7] وابن زيد[8]، واختاره ابن جرير والواحدي وابن عطية والبغوي والزمخشري والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود[9].

ومثل هذا القول قول من قال: الدين هنا بمعنى: الحكم، والقيم بمعنى القائم: الدائم الذي لا يزول، والمعنى:

ذلك الحكم الذي لا يبدل ولا يغير.

و ـذا قال الحسن[1] واختاره الألوسي[2].

---

(1) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٤٦/٢).

(2) انظر: "تفسير الخازن"(٨٩/٣).

(3) انظر: "غريب الحديث"لأبي عبيد(١٣٦/٣)، "تأويل مشكل القـرآن"(ص٤٥٤)، "نزهـة الأعـين النـواظر"(ص٢٩٥)،"عمدة الحفاظ"(٣٤/٢)،"بصائر ذوي التمييز"(٦١٥/٢).

(4) أخرجه الترمذي(٢٤٥٩) وابن ماجة(٤٢٦٠) وأحمد(١٢٤/٤) والحاكم(١٢٥/١) والبيهقـي(٣٦٩/٣) مـن حديث شداد بن أوس ﷺ .

(5) انظر: "المحرر الوجيز"(٣١/٣)، "تفسير القرطبي"(١٣٤/٨).

(6) أخرجه ابن أبي حاتم (١٧٩٢/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(١٨٤/٤) إلى أبي الشيخ.

(7) أخرجه الطبري (١٢٦/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٩٢/٦).

(8) أخرجه الطبري (١٢٦/١٠).

(9) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٦/١٠)، "الـوجيز"للواحـدي"(٤٦٣/١)، "المحـرر الـوجيز"(٣١/٣) ، "تفسـير البغوي"(٢٨٩/٢)، "التسهيل لعلوم التنـزيل"(٧٥/٢)، "الكشاف"(٢٥٧/٢)، "تفسير السمعاني"(٣٠٨/٢)، "تفسـير البيضاوي"(١٤٤/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٢٤٥)،"تفسير أبي السعود"(٦٣/٤).

والقضاء والحكم بمعنى واحد، فيقال: حكم بكذا وقضى بكذا.

لكن يقال: إن كان الحكم وكذا القضاء بمعنى الحكم والقضاء القدري، ففيه نظر؛ لأن هذا الحكم قد يغير ويبدل من قبل أعداء الله تعالى، وأحكام الله القدرية لا تغير ولا تبدل، ولا يستطيع أحد فعل ذلك، مما يدل على أنه لا يراد بها الحكم القدري، وعليه؛ فمن فسر الدين بالقضاء أو الحكم فإنما أراد الشرعي منهما، وهما بمعنى واحد.

الترجيح

الذي يترجح لي - والعلم عند الله تعالى- أن معنى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾: ذلك الشرع المستقيم؛ لأن هذا المعنى هو أشهر المعاني للفظة الدين، ومن المعلوم أن حمل اللفظ على أشهر المعاني أولى، وقد رأى الإمام الشوكاني[3] الجمع بين القولين، فيحمل على أن المراد: ذلك الدين المستقيم والحساب الصحيح. وهذا قول حسن، لكن ما ذكرته أولى؛لأن المعنيين ليسا مستويين في الاشتهار. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) نسبه إليه الرازي في تفسيره (٤٣/١٦).

(2) انظر:"روح المعاني"(٩١/١٠).

(3) انظر:"فتح القدير"(٣٥٨/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ٤١﴾(التوبة:٤١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤٤] ما المراد بالخفاف والثقال في الآية المذكورة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا" **أي: لينفر منكم من كان مخفاً ومثقلاً، و"المخف": يجوز أن يكون: الخفيف الحال، ويكون: الخفيف الظهر من العيال.**

و"المثقل": يجوز أن يكون الغني، ويجوز أن يكون الكثير العيال، ويجوز أن يكون المعنى شباباً وشيوخاً، والله أعلم بما أراد، وقد ذهب المفسرون إلى نحو مما ذهبنا إليه"[1].

الدراسة

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٢-١٦٣).

ذكر الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى خفاف وثقال جائز أن يراد به عدة معان، وهذا يعني أن الإمام يرى أن اللفظ لا يقصر على معناً معين، بل هو شامل لمعان عدة، وذا موطن اختلف فيه العلماء، على أقوال عدة، فمنها:

القول الأول: المعنى: انفروا شباباً وشيوخاً.

وإلى هذا ذهب أبو طلحة يقول أنس بن مالك: إن أبا طلحة ﷺ قرأ هذه الآية: " ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا " فقال: أرى ربي يستنفرنا شيوخنا وشباننا"[(١)].

و ذا قال جماعة من العلماء، منهم: الحسن[(٢)] والشعبي[(٣)] وعكرمة[(٤)] ومجاهد[(٥)] والواحدي[(٦)] وغيرهم.

ووجه هذا القول: أن الشاب خفيف، وضده الشيخ. فالوصف ههنا ظاهر في هذا القول.

قال النحاس:" وقول أبي طلحة حسن لأن الشاب تخف عليه الحركة والشيخ تثقل عليه"[(٧)].

القول الثاني : رجالةً وركباناً.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[(٨)]، وبه قال الأوزاعي والشافعي[(٩)].

القول الثالث : نِشاطاً وغير نِشاط.

وبه قال ابن عباس[(١)] وقتادة[(٢)] ومقاتل بن سليمان[(٣)]، واختاره السيوطي[(٤)].

---

(١) أخرجه ابن سعد في "الطبقات الكبرى"(٥٠٧/٣) وابن أبي شيبة (٢٢٥/٤) والحارث بن أبي أسامة كما في"زوائد الهيثمي" (٩٢٨/٢) والإمام أحمد في "الزهد"(ص٢٥٠) وأبو يعلى في مسنده(١٣٨/٦).

(٢) أخرجه الطبري (١٣٧/١٠)، وانظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٨٠٢/٦).

(٣) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٨٠٢/٦)، "تفسير ابن كثير"(٣٦٠/٢)

(٤) أخرجه الطبري (١٣٧/١٠)، وانظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٨٠٢/٦).

(٥) أخرجه الطبري (١٣٧/١٠).

(٦) "الوجيز" للواحدي (٤٦٥/١).

(٧) "معاني القرآن"(٢١٣/٣**).**

(٨) انظر: "زاد المسير"(٤٤٢/٣).

(٩) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٢١٢/٣)،"زاد المسير"(٤٤٢/٣)، "تفسير ابن كثير"(٣٦٠/٢).

ولاشك أن النفير على النشط خفيف، وغيره عليه ثقيل.

القول الرابع : أغنياء وفقراء.

روي عن أبي صالح[٥] .

قال الزجاج: "أي موسرين أو معسرين"[٦] .

القول الخامس : ذوي عيال ، وغير ذي عيال.

قاله زيد بن أسلم[٧].

قال الفراء: "ذو العيال والميسرة، فهؤلاء الثقال، والخفاف: ذوو العسرة وقلة العيال"[٨].

القول السادس : الثقيل: هو ذو الضيعة، فهو ثقيل يكره أن يدع ضيعته، والخفيف الذي لا ضيعة له.

قاله ابن زيد[٩].

القول السابع : ذوي أشغال ، وغير ذوي أشغال.

قاله الحكم بن عتيبة[١٠][١١] .

القول الثامن : أصحاء ، ومرضى[١٢].

---

(١)أخرجه الطبري (١٣٩/١٠).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٧٦/٢) والطبري (١٣٩/١٠)، وانظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٨٠٣/٦).

(٣) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٤٨/٢).

(٤) انظر: "تفسير الجلالين"(ص٢٤٧).

(٥) أخرجه الطبري (١٣٩/١٠)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٤٩/٥).

(٦) "معاني القرآن"للزجاج(٤٤٩/٢).

(٧) انظر: "النكت والعيون"(٣٦٥/٢)،"زاد المسير"(٤٤٢/٣).

(٨) "معاني القرآن"للفراء(٤٣٩/١).

(٩)أخرجه الطبري (١٣٩/١٠).

(١٠) الحكم بن عتيبة بالمثناة ثم الموحدة مصغراً، أبو محمد الكندي الكوفي، ثقة ثبت فقيه، إلا أنه ربما دلس، من الخامسة، مات سنة ثلاث عشرة أو بعدها وله نيف وستون. قاله ابن حجر في "التقريب"[١٤٥٣].

وانظر: " تهذيب الكمال"(١١٤/٧)، "الكاشف"(٣٤٤/١).

(١١) أخرجه الطبري (١٣٨/١٠) وابن أبي حاتم(١٨٠٢/٦).

(١٢) وعزى غير واحد هذا القول لمرة الهمداني ، وجويبر. انظر: "تفسير البغوي"(٢٩٦/٢)، "زاد المسير"(٤٤٣/٣).

القول التاسع : عزاباً ، ومتأهلين[1].

القول العاشر : خفافاً إلى الطاعة ، وثقالاً عن المخالفة[2] .

لكن المعروف أن النفير إذا أطلق انصرف إلى خصوص الجهاد، فينبغي تفسير القرآن الكريم على المشهور من المعاني، كما أن سياق الآيات في النفير للجهاد، فهذان وجهان يمنعان القول بهذا التأويل.

القول الحادي عشر : خفافاً من السلاح ، وثقالاً بالاستكثار منه[3].

القول الثاني عشر : من يسبق إلى الحرب كالطلائع ، ومن يتأخر كالجيش[4].

القول الثالث عشر: خفافا مسرعين خارجين ساعة سماع النفير، وثقالا بعد التروي فيه والاستعداد له[5].

الترجيح

الذي يترجح أن الآية تشمل الأقوال السالفة، فالخفاف والثقال وصفان شاملان لما ذكره المفسرون، فلا وجه للتخصيص الآية ببعضها، يقول ابن عاشور:

"خفاف" جمع خفيف، وهو صفة مشبهة من الخفّة، وهي حالة للجسم تقتضي قلّة كمية أجزائه بالنسبة إلى أجسام أخرى متعارفة ، فيكون سهلَ التنقّل سهل الحمل، والثقال ضد ذلك...

---

(1) ذكره غير واحد ليمان بن رياب، انظر: "تفسير الثعلبي"(٤٩/٥)، "تفسير البغوي"(٢٩٦/٢)، "زاد المسير"(٤٤٣/٣)، "اللباب في علوم الكتاب"(٩٨/١٠).

(2) انظر: "النكت والعيون"(٣٦٥/٢)، "زاد المسير"(٤٤٣/٣)، "البحر المحيط"(٤٧/٥).

(3) انظر: "تفسير الثعلبي"(٤٩/٥)، "تفسير البغوي"(٢٩٦/٢)،"الكشاف"(٢٦٠/٢)، "زاد المسير"(٤٤٣/٣)، "تفسير النسفي" (٩٠/٢)، "البحر المحيط"(٤٧/٥)، "تفسير الألوسي"(١٠٤/١٠).

(4) "فتح القدير"(٣٦٣/٢).

(5) "تفسير البغوي"(٢٩٦/٢)، "تفسير الخازن"(١٠١/٣).

والخفاف والثقال هنا مستعاران لما يشا بهما من أحوال الجيش وعلائقهم ، فالخفّة تستعار للإسراع إلى الحرب ، وكانوا يتمادحون بذلك لدلالتها على الشجاعة والنجدة...
وتستعار الخفّة لقلّة العدد ، والثقلُ لكثرة عدد الجيش...
وتستعار الخفّة لتكرير الهجوم على الأعداء، والثقل للتثبت في الهجوم.
وتستعار الخفّة لقلّة الأزواد أو قلّة السلاح ، والثقل لضد ذلك .
وتستعار الخفّة لقلّة العيال ، والثقل لضد ذلك.
وتستعار الخفّة للركوب؛ لأنّ الراكب أخف سيراً ، والثقل للمشي على الأرجل، وذلك في وقت القتال.
وكلّ هذه المعاني صالحة للإرادة من الآية"[1].
وقال الشوكاني ~ :
" ولا مانع من حمل الآية على جميع هذه المعاني ، لأن معنى الآية : انفروا خفت عليكم الحركة أو ثقلت"[2].
وقد اختار هذا القول جمع من المحققين، منهم الطبري والنحاس وابن عطية والقرطبي والرازي والخازن وابن عادل والسعدي[3] .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَوْ خَرَجُوا۟ فِيكُم مَّا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا۟ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ **(التوبة:٤٧).**

وفيها مسألتان، هما:

---

(1) "التحرير والتنوير"(١٠/٢٠٧).
(2) "فتح القدير"(٢/٣٦٣).
(3) انظر: "تفسير الطبري"(١٠/١٤٠)، "معاني القرآن"للنحاس(٣/٢١٢)، "المحرر الوجيز"(٣/٣٧)، "تفسير الرازي"(١٦/٥٦)، "تفسير القرطبي"(٨/١٥٠)، "تفسير الخازن"(٣/١٠١)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٠/٩٨)، "تفسير السعدي" (ص ٣٣٨).

[١٤٥] المسالة الأولى: ما المراد بالفتنة التي يريد أهل النفاق إيقاع أهل الإيمان فيها؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"يَبۡغُونَكُمُ ٱلۡفِتۡنَةَ" يعني: الشرك"[١].

الدراسة

الفتنة في اللغة تطلق ويراد ا الاختبار والابتلاء، هذا ما يدور عليه معنى هذه اللفظة، يقول الأزهري:

"جِماع معنى الفتنة في كلام العرب: الابتلاء والامتحان، وأصلها مأخوذ من قولك: فَتنت الفضة والذهب، إذا أذبتهما بالنار؛ ليتميز الرديء من الجيد"[٢].

قال الراغب الأصفهاني: "أصل الفتن: إدخال الذهب النار؛ لتظهر جودته من رداءته"[٣].

قال العلامة الشنقيطي: "والفتنة: أصلها في اللغة: وضع الذهب في النار؛ ليتبين أهو خالص أم زائف؟"[٤].

وفي القرآن الكريم ترد هذه اللفظة لمعان عدة[٥]، إلا أن هذا المعنى المذكور هو أكثر معانيها استعمالاً.

وفي معنى الفتنة المذكورة في الآية الكريمة اختلف أهل العلم على قولين اثنين:

القول الأول: أن الفتنة ههنا: الشرك.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٣).

(٢) " ذيب اللغة"(٢١١/١٤).

(٣) "المفردات في غريب القرآن"(ص٣٧١)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧٢)، "تفسير الرازي" (١١١/٥)، "عمدة الحفاظ"(١٩٧/٣)، "أضواء البيان"(٧٨/٤).

(٤)"أضواء البيان"(٧٨/٤).

(٥) انظر لمعاني الفتنة: "غريب الحديث" للحربي (٩٣١/٣)،"نزهة الأعين النواظر"(ص٤٧٨)، "الإتقان في علوم القرآن"(٤١٣/١)،"بصائر ذوي التمييز"(١٦٧/٤)، "أضواء البيان"(٧٨/٤).

وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة، وبه قال ابن زيد[1] والسدي [2] والضحاك[3] ومقاتل بـن سليمان[4].

القول الثاني : أن الفتنة ههنا: تفريق الجماعة، وشتات الكلمة.

قال الحسن : لأوضعوا خلالكم بالنميمة لإفساد ذات بينكم.

واختار هذا الواحدي والزمخشري والرازي والسـيوطي وأبـو السـعود والألوسـي والشوكاني وابن عاشور والسعدي[5].

القول الثالث: أن المعنى: أي: يطلبون لكم ما تفتنون به، يقولون: لقد جمع لكم كـذا وكذا، وإنكم مهزومون وسيظهر عليكم عدوكم ونحو ذلك.

وبه قال الطبري والبغوي والخازن[6]، قال الطبري:

"يطلبون لكم ما تفتنون به، عن مخرجكم في مغزاكم، بتثبيطهم إياكم عنه"[7].

---

(1) أخرجه الطبري(١٤٥/١٠)، وانظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(١٨٠٨/٦).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم (١٨٠٨/٦).

(3) انظر:"تفسير البغوي"(٢٩٨/٢)،"زاد المسير"(٤٤٧/٣)،"البحر المحيط"(٥١/٥)، وقد عزى الألوسي في "روح المعاني" (١١٢/١٠) هذا القول للحسن.

(4) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٥٠/٢)،"زاد المسير"(٤٤٧/٣).

(5) انظر:"الوجيز" للواحدي(٤٦٦/١)،"الكشاف"(٢٦٤/٢)، "أحكام القرآن"للجصاص(٣٢٠/٤)،" تفسير الرازي"(٦٦/١٦)، "تفسير الجلالين"(ص٢٤٨)،"تفسير أبي السعود" (٧١/٤)، "فتح القدير"(٣٦٦/٢)، "تفسير السـعدي"(ص٣٣٩).

(6) انظر:"تفسير البغوي"(٢٩٨/٢)، "تفسير الخازن"(١٠٤/٣).

(7) "تفسير الطبري"(١٤٥/١٠).

الترجيح

لعل أولى ما تفسر به الفتنة ههنا أن تحمل على جميع ما ذكر من المعاني من الشرك وتفريق الصف والمخالفة بين كلمة المسلمين والتثبيط عن الخروج وإلقاء الرعب في قلوب أهـل الإيمان، فجميعها داخل في معنى الفتنة، والسياق يحتملها جميعاً، كمـا أ ـا مقصـودة للمنافقين، فهم يسعون لإيقاع أهل الإيمان فيها، وأيها ظفروا ا من أهل الإيمان رضـوا بذلك.

يقول السمرقندي مفسرا الفتنة ههنا:

"يعني يطلبون منكم الشرك ويطلبون هزيمتكم وعيوبكم ويفشون سركم"[1].

والعلم عند الله تعالى.

---

(1) "تفسير السمرقندي"(٦٣/٢)، وانظر: "أحكام القرآن" للجصاص(٣٢٠/٤)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٠٩/٢).

[١٤٦] المسألة الثانية: من المراد بقوله ﷻ:"وَفِيكُمۡ سَمَّٰعُونَ لَهُمۡ"؟.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَفِيكُمۡ سَمَّٰعُونَ لَهُمۡ" يعني: المنافقين، يسمعون ما يقولون ويقبلونه"[١].

الدراسة

الظاهر من كلام الإمام ~ أنه أراد بقوله السابق: وفيكم أيها المؤمنون سماعون لأهل النفاق، يسمعون قولهم ويقبلونه، هذا هو الظاهر، فيكون قوله: "يعني: المنافقين" تفسير للضمير في قوله تعالى :"لَهُمۡ" لا لجميع الضمائر في الجملة؛ لأن الإمام قال بعدها: "يسمعون ما يقولون، ويقبلونه" فهناك من يقول، وهناك من يسمع سماع قبول، وهذا مناسب لأهل الإيمان، لا لأهل النفاق، لأن المنافقين قد فرغ منهم، فمصيبتهم ليست في قبول الأخبار عن أهل الإسلام، بل في كفرهم ومحاربتهم لله ورسوله ﷺ، كما أن هذا هو قول من فسر السماع بالقبول.

فإن قيل: لعل الإمام أراد أن الآية جميعها في المنافقين، فيكون المعنى: وفيكم منافقون يقولون الكذب ويفترون الباطل، ثم تصدقه فئة أخرى؟

فنقول: هذا مع احتماله بعيد؛ لأنا لم نجد من قال بهذا القول، مع أن المنافقين ليسوا من أهل الإيمان، فلا يقال في حقهم:"وَفِيكُمۡ ".

وعلى هذا القول؛ يكون السماعون للمنافقين من أهل الإيمان، حملهم على هذا السماع وقبوله نقص عقولهم، وضعف إيمانهم، فليس عندهم من العقل والفهم والإدراك ما يميزون به بين صحيح الخبر من مكذوبه، وحقه من باطله، فيكون هؤلاء قد ذموا؛ لأجل قبول أخبار أهل النفاق.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٣).

وقد قال بهذا القول قتادة [1]، واختاره الواحدي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن كثير والسيوطي والشوكاني ومحمد عبده والقاسمي والسعدي [2] بل هو قول جمهور المفسرين،كما أضافه إليهم ابن عطية وابن عاشور [3].

ووجه هذا القول ملاءمته للسياق، فإن الآية سيقت لبيان ضرر أهل النفاق على أهل الإيمان، فبين الله في الآية أن المنافقين لو خرجوا، لأثاروا النزاع والشقاق بين أوساط المؤمنين، ولثبطوا بعضهم عن الجهاد مع النبي ﷺ، وفي أهل الإيمان من يسمع لهم، ويصدق حديثهم.

قال الإمام ابن كثير مرجحاً هذا القول: "والمعنى الأول أظهر في المناسبة بالسياق" [4].

وقد خالف آخرون من أهل العلم، فرأوا أن المراد : وفيكم من يسمع حديثكم، وينقله إليهم، فهم عيون لهم عليكم.

وعلى هذا القول؛ فالطائفة التي تسمع موالية لأهل النفاق، فيكون: وفيكم من يسمع حديثكم ويرفعونه إلى أصحابهم المنافقين.

وهذا قول مجاهد [5] وابن زيد [6] والحسن [7] ومقاتل بن سليمان [8] وسفيان بن عيينة [9]، عيينة [9]، ورجحه الطبري والنحاس والسمرقندي والزجاج وابن الجوزي والقرطبي [1]، ، وقدمه الزمخشري وأبو السعود [2].

---

(1) أخرجه الطبري (١٠/١٤٥).

(2) انظر: "الوجيز"للواحدي (١/٤٦٦)،"تفسير ابن كثير"(٢/٣٦٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٤٨)، "فتح القدير" (٢/٣٦٦)،"تفسير المنار"(١٠/٤٧٣)،"تفسير القاسمي"(٥/٤٢٩)،"تفسير السعدي"(ص٣٣٩).

(3) انظر:"المحرر الوجيز"(٣/٤١)، "التحرير والتنوير"(١٠/٢١٨).

(4) "تفسير ابن كثير"(٢/٣٦٢).

(5) انظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٨١)، "تفسير الطبري"(١٠/١٤٥)، "تفسير ابن أبي حاتم"(٦/١٨٠٩)،"الدر المنثور"(٤/٢١٢).

(6) أخرجه سعيد بن منصور(٥/٢٥٤-قسم التفسير) والطبري (١٠/١٤٥) وابن أبي حاتم (٦/١٨٠٩).

(7) نسبه إليه ابن عطية في :"المحرر"(٣/٤١).

(8) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢/٥٠).

(9) نسبه إليه ابن عطية في :"المحرر"(٣/٤١).

ووجه هذا القول، ما قاله الإمام ابن جرير:

" لأن الأغلب من كلام العرب في قولهم: سماع، وصف من وصف به أنه سماع للكـلام كما قال الله جل ثناؤه في غير موضع من كتابه:"سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ " [3] واصفاً بذلك قوماً بسماع الكذب من الحديث.

وأما إذا وصفوا الرجل بسماع كلام الرجل وأمره و يه وقبوله منه وانتهائه إليه، فإنمـا تصفه بأنه له سامع ومطيع، ولا تكاد تقول: هو له سماع مطيع" [4].

و ذه الحجة رجح النحاس والقرطبي هذا القول [5].

الترجيح

الذي يظهر لي رجحانه من القولين السالفين هو القول الأول؛ لمناسبته السـياق، وقـد سبق، ومن المعلوم أن السياق يعد من المرجحات. وما ذكره الطبري فمردود بقوله تعالى في اليهود: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ﴾ (المائدة:٤٢) فلامهم على سمـاع الكـذب، أي قبوله؛ لأن مجرد السماع للكذب قد لا يلام عليه المرء، إنما يلام عليه إذا قبله وصـدقه، يقول شيخ الإسلام ~ :

"ولفظ السميع يراد به الإحساس بالصوت، ويراد به فهم المعنى، ويراد به قبوله، فيقال: فلان سمع ما يقول فلان، أي: يصدقه، أو يطيعه ويقبل منـه، فقولـه: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ﴾ أي: مصدقون به، وإلا مجرد سماع صوت الكاذب، وفهم كلامـه لـيس مذموماً على الإطلاق"[6].

---

(1) انظر:"تفسير الطبري"(١٤٦/١٠)، "معاني القرآن"للنحاس (٢١٦/٣)، "تفسير السـمرقندي"(٦٣/٢)، "معـاني القرآن"للزجاج(٤٥١/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢١٦/١)، "تفسير القرطبي"(١٥٧/٨).

(2) انظر: "الكشاف"(٢٦٤/٢)،"تفسير أبي السعود"(٧١/٤).

(3) في موضعين من القرآن الكريم كلاهما في سورة المائدة:آية:٤١،وآية:٤٢.

(4) "تفسير الطبري"(١٤٦/١٠)، وهكذا قال النحـاس في "معـاني القـرآن"(٢١٦/٣)، وانظـر: "يافوتـة الصراط"(ص٢٤٣).

(5) انظر: "معاني القرآن"للنحاس (٢١٦/٣)، "تفسير القرطبي"(١٥٧/٨).

(6) "دقائق التفسير"(٦٠/٢)، وانظر: "مجموع الفتاوى"(١٩٦/٢٨).

ورأى الشيخ ابن عاشور رأياً حسنا، وهو الجمع بين القولين، فيكون المعنى: وفيكم من يسمع لهم مصدقاً ما يقولون قابلاً له، وفيكم من هو عين لهم، فيجوز أن يكون هـؤلاء السماعون مسلمين يصدقون ما يسمعونه من المنافقين، ويجوز أن يكـون السـماعون منافقين مبثوثين بين المسلمين. قال:

"وجيء بحرف "في" من قوله : "وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ" الدالّ على الظرفية دون حـرف" من" فلم يقل: ومنكم سماعون لهم، أو ومنهم سماعون؛ لئلا يتوهم تخصيص السـماعين بجماعة من أحد الفريقين دون الآخر؛ لأنّ المقصود أنّ السماعين لهم فريقان فريق مـن المؤمنين وفريق من المنافقين أنفسهم مبثوثون بين المؤمنين؛ لإلقاء الأراجيف والفتنة، وهم الأكثر فكان اجتلاب حرف" في" إيفاء بحق هذا الإيجاز البديع، ولأنّ ذلك هو الملائـم لمحملي لفظ:" سَمَّٰعُونَ" فقد حصلت به فائدتان"[1].

فهذا رأي حسن، وفيه جمع بين القولين، لكن السياق يؤيد الأول، فقد أخبر الله أنه ثبط المنافقين عن الخروج، لأن من أهل الإيمان من يسمع، أي يقبـل لأحـاديثهم، فلمـا لم يخرجوا، انتفى المحذور، فكان هذا من الله نعمة ومنته على أهل الإيمان، ولو كان المعنى: وفيكم من هو عين لهم، لما زال المحذور، بل هو خارج مع المؤمنين، ويخبر بأخبـارهم إذا رجع. فدل هذا على ما ذكرت، وفيه وجه آخر، وهو ما قاله العلامة ابن القيم ~ :

"وأما قول من قال : عيون لهم وجواسيس، فضعيف؛ فإنه سبحانه أخبر عن حكمتـه في تثبيطهم عن الخروج: بأن خروجهم يوجب الخبال والفساد والسعي بين العسكر بالفتنة، وفي العسكر من يقبل منهم، ويستجيب لهم، فكان في إقعادهم عنهم لطفاً م ورحمـة، حتى لا يقعوا في عنت القبول منهم، أما اشتمال العسكر على جواسيس وعيون لهم: فلا تعلق له بحكمة التثبيط والإقعاد، ومعلوم أن جواسيسهم وعيو م منهم، وهو سبحانه قد أخبر أنه أقعدهم لئلا يسعوا بالفساد في العسكر، ولئلا يبغوهم الفتنة، وهذه الفتنة إنمـا تندفع بإقعادهم وإقعاد جواسيسهم وعيو م.

وأيضاً: فإن الجواسيس إنما تسمى عيوناً هذا المعروف في الاستعمال، لا تسمى سماعين.

---

[1] "التحرير والتنوير"(١٠/٢١٨).

وأيضاً: فإن هذا نظير قوله تعالى في إخوا م اليهـود: ﴿سَمَّـٰعُونَ لِلۡكَذِبِ أَكَّـٰلُونَ لِلسُّحۡتِ ﴾(المائدة:٤٢) أي: قابلون له"[1]. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تعَالَى:﴿ وَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ ٱئۡذَن لِّي وَلَا تَفۡتِنِّيٓۚ أَلَا فِي ٱلۡفِتۡنَةِ سَقَطُواْۗ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةُۢ بِٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ (التوبة:٤٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤٧] ما المراد بالفتنة التي سقط فيها أهل النفاق؟.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

---

(1) "مدارج السالكين"(٤٨٤/١)، وانظر: "الجواب الصحيح"لشيخ الإسلام(٢٨٦/٢).

"والفتنة: الإشراك والكفر والإثم، كقوله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ﴾ (البقرة:١٩٣)
أي: شرك.

وقال:﴿وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِ﴾ (البقرة:١٩١).

وقال:﴿أَلَا فِي ٱلۡفِتۡنَةِ سَقَطُواْ﴾ (التوبة:٤٩)" [1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن الفتنة في هذه الآية بمعنى الإثم، وهو القعود والتخلف عن رسول الله ﷺ.

وسبقه إلى هذا القول قتادة[2]، واختاره ابن عزيز السجستاني والأزهري من أئمة اللغة وكذا الزجاج والزمخشري أيضاً والقاضي عياض وابن الجوزي والسيوطي وأبو السعود[3].

والذي جعلهم يحملون الفتنة على هذا المعنى، هو أن بعض المنافقين كان يستأذن النبي ﷺ عن الخروج ويقول: لا تفتني، أي لا تعرضني للإثم، فإني إذا رأيت بنات بني الأصفر لا أصبر عنهن، فقال الله تعالى له ولأمثاله:﴿أَلَا فِي ٱلۡفِتۡنَةِ سَقَطُواْ﴾أي: في الإثم الذي هربوا منه[4].

وفي معنى الفتنة قول ثان، وهو: أنها الشرك.

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧٢).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم(١٨١٠/٦)، وعزاه في :"الدر المنثور"(٢١٥/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ.

(3) انظر: "غريب القرآن" للسجستاني(ص١٤١)،" تهذيب اللغة"(٢١١/١٤)،"معاني القرآن" للزجاج(٤٥١/٢-٤٥٢)، "الكشاف" (٢٦٤/٢)، "مشارق الأنوار"(١٤٥/٢)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٤٧١)،"الإتقان في علوم القرآن"(٤١٣/١)، "تفسير أبي السعود"(٧٢/٤)، "بصائر ذوي التمييز"(١٦٧/٤).

(4) انظر سبب النزول في: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٥٠/٢)، "المغازي" للواقدي (٤٠٤/٢)، "تفسير الصنعاني" (٢٧٧/٢)، "السيرة النبوية"(١٩٦/٥)، "الطبقات"لابن سعد(٥٧١/٣)، "العلل"للإمام أحمد(٦٥/٣)،"تفسير الطبري" (١٤٨/١٠)، "سنن البيهقي الكبرى"(٣٣/٩)، "الدر المنثور" (٢١٣/٤).

وإليه ذهب مقاتل بن سليمان والسمرقندي والواحدي[1].

وجمع الثعلبي والبغوي والخازن بين هذا المعنى والذي قبله، فقال البغوي :

"أي: في الشرك والإثم، وقعوا بنفاقهم وخلافهم أمر الله ورسوله ﷺ "[2].

ولاشك أن الإثم أعم من الشرك، فيكون داخلاً في الإثم، فلا تعارض بين القولين، لكن إن أريد بالإثم ما دون الشرك، فهناك فرق واضح واختلاف بين بين القولين، وهذا ما يفهم من تصرف ابن قتيبة، فإنه باين بين الشرك والإثم في معاني الفتنة، ثم ضرب مثلاً لكلا المعنيين.

وقال آخرون من أهل العلم: الفتنة ههنا بمعنى العذاب، أي: ألا في العذاب وقعوا.

وبه قال الراغب والسمين الحلبي[3].

ويذكر ابن الجوزي[4] قولاً آخر، وهو: أن الفتنة بمعنى الحرج، وبه قال ابن عباس[5] وهذا القول في الحقيقة بمعنى قول من قال هو الإثم، فالإثم مما يحرج به المرء.

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- أن الفتنة يراد ا الإثم والشرك؛ لأن هؤلاء المنافقين جاءوا يعتذرون عن الخروج مع النبي ﷺ بدعوى الخوف من الفتنة،، فالفتنة التي ارتكبوها هي معصية رسول الله ﷺ والتخلف عن الجهاد، وهذه معصية وإثم دون الشرك، إلا أن الدافع لهم على الاعتذار والتخلف هو النفاق والكفر والاستهزاء برسول الله ﷺ ولذا قال جل شأنه:﴿ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِى رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ ﴾(التوبة:٤٥).

---

(1) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٥١/٢)، "تفسير السمرقندي"(٦٤/٢)،"الوجيز" للواحدي(٤٦٧/١)، "تفسير السمعاني"(٣١٦/٢)، "زاد المسير"(٤٤٩/٣).

(2) "تفسير البغوي"(٢٩٩/٢)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٥٢/٥)، "تفسير الخازن"(١٠٥/٣).

(3) انظر:"المفردات في غريب القرآن"(ص٣٧٢)،"عمدة الحفاظ"(١٩٧/٣)، "تفسير السمعاني"(٣١٦/٢)، "زاد المسير" (٤٤٩/٣).

(4) في : "زاد المسير"(٤٤٩/٣).

(5) أخرجه ابن أبي حاتم(١٨١٠/٦)، وعزاه في "الدر المنثور"(٢١٥/٤) إلى ابن المنذر.

فهم وقعوا في الشرك ومعصية الرسول ﷺ، فهم اعتذروا استهزاءً وسخرية، لا حقيقـة، وهذا كفر ولاشك، فقد باؤوا برزية الشرك ومعصية رسول الله ﷺ، ونتيجة من وقع في هذا، أنه وقع في العذاب المهين نسأل الله السلامة والعافية، وهذا تفسير بـ اللازم، فـلا تعارض بين الأقوال المذكورة،والعلم عند الله تعالى .

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَلَا تُعۡجِبۡكَ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُمۡۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ ﴾ (التوبة:55).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٤٨] بيان معنى الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومن المقدم والمؤخر: قولـه سـبحانه:﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَتَزۡهَقَ أَنفُسُهُمۡ وَهُمۡ كَٰفِرُونَ ﴾.

وقال ابن عباس في رواية الكلبي: أراد: ولا تعجبك أموالهم وأولادهم في الدنيا؛ إنما يريد الله أن يعذ م ا في الآخرة" (١).

الدراسة

اختار ابن قتيبة ~ في معنى الآية الكريمة أن فيها تقديماً وتأخيراً، فأخر ذكـر الحيـاة الدنيا وقدم ذكر التعذيب، والمعنى على هذا القول:

ولا تعجبك أموالهم وأولادهم في الدنيا؛ إنما يريد الله أن يعذ م ا في الآخرة، وذلـك بسبب تضييعهم أمر الله فيها، وتركهم القيام بحق الله فيها.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٠٨).

وهذا الذي ذهب إليه ابن قتيبة[1] قد سبقه إليه ابـــن عبـــاس[2] ومجاهـــد[3]

وقتادة[4] والسدي[5]، ووافقه عليه السمرقندي[6].

وبهذا قال أكثر أهل العربية، كما حكاه عنهم النحاس[7]، وممن ذهب إليه منهم: الفراء والزجاج[8].

ولعل الدافع لهذا القول: أن المال والولد من جملة النعم، فكيف يكون عذاباً، لكـن إذا قيل بهذا القول اندفع هذا الإيراد[9].

وقد نوقش هذا القول: بأن الأصل في الكلام عدم التقديم والتأخير إلا من ضرورة، ولا ضرورة ههنا.

وأيضاً: بما قاله الرازي: وهو: أنه حتى على هذا الادعاء، فما زال الإيراد قائماً: كيـف يكن الولد والمال عذاباً؟! فلا بد إذاً من تقدير، وهو: يعذبون بسببها، فإذا قدرنا هذا لم نحتج إلى ادعاء التقديم والتأخير أصلاً[1].

([1]) من الواضح جداً اختيار ابن قتيبة لهذا القول، ولذا نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٤٥٢/٣)، وابن حيان في "البحر"المحيط"(٥٥/٥)، والسمين الحلبي في:"الدر المصون"(٦٧/٦).

([2]) أخرج الطبري (١٥٣/١٠) عن ابن عباس قوله:" إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا" في الآخرة. وهو في"صحيفة علي بن أبي طلحة"(ص٢٦٦)، وعزاه في "الدر المنثور"(٢١٨/٤) إلى ابن المنذر، وقد حكم عليه ابن القيم في "إغاثة اللهفان"(٣٥/١)بالانقطاع.

([3]) انظر: "تفسير الرازي"(٧٤/١٦)،"زاد المسير"(٤٥٢/٣).

([4]) أخرجه الطبري (١٥٣/١٠) وابن أبي حاتم (١٨١٣/٦)، وعزاه في "الدر المنثور"(٢١٨/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ.

([5]) عزاه في في "الدر المنثور"(٢١٨/٤) إلى ابن أبي حاتم، ولم أجده، وانظر: "تفسير الرازي"(٧٤/١٦)،"زاد المسير"(٤٥٢/٣).

([6]) انظر: "تفسير السمرقندي"(٦٥/٢).

([7]) انظر:"معاني القرآن"للنحاس (٢١٨/٣)، "تفسير القرطبي"(١٦٤/٨).

([8]) انظر: "معاني القرآن" للفراء(٤٤٢/١)، "معاني القرآن"للزجاج(٤٥٤/٢).

([9]) انظر: "تفسير الطبري"(١٥٣/١٠)، "تفسير الرازي"(٧٤/١٦).

وقد خالف آخرون من العلماء في هذا، فقالت طائفة، وهي الأكثر:

إن الآية على نظمها، لا تقديم فيها ولا تأخير، والمعنى : ليعذ م ا في الدنيا بالمصائب في الأموال والأولاد، وبما يجب عليهم فيها من حق الله تعالى، فهي لهم عذاب في الدنيا قبل الآخرة.

وهذا مذهب ابن زيد في فهم الآية الكريمة[2].

واختاره الطبري والواحدي والزمخشري والرازي والبيضاوي والسيوطي وأبو السـعود والشوكاني والألوسي والسعدي وغيرهم [3].

وقال الحسن البصري ~ مبيناً الوجه في التعذيب: إنه بما ألزمهم فيها من أداء الزكاة والنفقة في سبيل الله[4].

وقد رأى ابن عطية وابن الجوزي أن هذا من الحسن تخصيص للتعذيب بالمال فقط [5].

لكن في هذا نظر؛ إذ أن من أساليب التفسير عند السلف البيان عن طريق ذكر بعـض أنواع العام، فلعل الحسن لم يرد التخصيص، ولكنه أراد بيان العذاب الحاصـل بالمـال فقط، والنص على بعض أفراده، بدليل أن ما ذكره الحسن من العذاب المتعلق بالمـال، ليس هو جميع العذاب، بل هو نوع منه، بل هو أشده على النفس، حيث يخرج المنـافق المال الذي تعب في تحصيله وجمعه من غير قناعة عقل ولا رضا نفس.

ولذا لم يجعل الطبري ~ بين القولين- قول الحسن وابن زيد- فرقاً فأوردهما ضمن قول من قال: الآية على با ا، ليس فيها تقديم ولا تأخير.

قال ابن كثير: "واختار بن جرير قول الحسن، وهو القول القوي الحسن" [1].

---

(1) انظر: "تفسير الرازي"(٧٥/١٦).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم (١٨١٣/٦).

(3) انظر: "تفسير الطبري"(١٥٣/١٠)، "الوجيز"للواحدي(٤٦٨/١)،"نكت القرآن"للقصاب(٥٤٣/١)، "الكشاف"(٢٦٧/٢)، "تفسير الرازي" (٧٥/١٦) ،"تفسير البيضاوي" (١٥١/٣)،"تفسير الجلالين" (ص٢٤٩)، "تفسير أبي السعود" (٧٤/٤)،"روح المعاني"(١١٧/١٠)، "فتح القدير" (٣٧٠/٢)،"تفسير المنار"(٤٨٤/١٠)، "تفسير السعدي" (ص٣٤٠).

(4) أخرجه الطبري (١٥٣/١٠).

(5) انظر:"المحرر الوجيز"(٤٥/٣)،"زاد المسير"(٤٥٣/٣).

قال القرطبي:"وقول الحسن لا تقديم فيه ولا تأخير، وهو حسن"[٢].

ووجه هذا القول: أن الأصل عدم التقديم والتأخير، فلا يعدل عن هذا الأصل إلا ببينة وبرهان.

يقول الإمام الطبري ~ تعالى مبيناً سبب اختياره:

"لأن ذلك هو الظاهر من التنزيل، فصرف تأويله إلى ما دل عليه ظاهره، أولى من صرفه إلى باطن لا دلالة على صحته"[٣].

وقد اعترض على هذا القول: بأن هذا التعذيب لا يختص بالمنافقين بل الناس جميعهم معرضون للمصائب مؤمنهم وكافرهم، فما فائدة تخصيص المنافقين بهذا التعذيب في الدنيا.

"وأجيب عن هذا الإيراد: بأن المنافقين مخصوصون بزيادة من هذا العذاب، وهو أن المؤمن قد علم أنه مخلوق للآخرة، وأنه يثاب بالمصائب الحاصلة له في الدنيا، فلم يكن المال والولد في حقه عذاباً في الدنيا، وأما المنافق، فإنه لا يعتقد كون الآخرة له، وإنه ليس فيها ثواب، فبقي ما يحصل له في الدنيا من التعب والشدة والغم والحزن على المال والولد عذاباً عليه في الدنيا، فثبت بهذا الاعتبار أن المال والولد عذاب على المنافقين في الدنيا دون المؤمنين"[٤].

ولعله لهذا الاعتراض، لم يرتض ابن القيم هذا القول على عمومه، بل خصه بعذاب الحرص على الدنيا، فقال: "والصواب والله أعلم أن يقال : تعذيبهم بها هو الأمر المشاهد من تعذيب طلاب الدنيا ومحبيها ومؤثريها على الآخرة: بالحرص على تحصيلها، والتعب العظيم في جمعها، ومقاساة أنواع المشاق في ذلك، فلا تجد أتعب ممن الدنيا أكبر همه، وهو حريص بجهده على تحصيلها، والعذاب هنا هو الألم والمشقة والنصب"[٥].

---

(١) "تفسير ابن كثير"(٣٦٤/٢).

(٢) "تفسير القرطبي"(١٦٤/٨).

(٣) "تفسير الطبري"(١٥٣/١٠).

(٤) قاله الخازن في تفسيره(١٠٦/٣).

(٥) "إغاثة اللهفان"(٣٦/١).

لكن، لا وجه لهذا الحصر؛ لأن التعذيب حاصل لهم بحرصهم على الدنيا، وطلبهم إياها، كما أنه حاصل لهم بالأقدار المؤلمة، والمصائب الموجعة التي لا يرجون فيهـا ثوابـاً، ولا يبتغون لها أجراً.

القول الثالث :أن الآية على نظمها، لكن المراد بالعذاب في الدنيا: هو سـبي أولادهـم وغنيمة أموالهم(1).

وعلى هذا؛ تكون الآية في المشركين، لا المنافقين؛ لأن السبي والغنيمة إنما يكون من مال المشرك وولده، وليس من مال وولد المنافق.

ويناقش هذا القول: أن الآيات في المنافقين، وليست في المشركين، فلا ينبغـي صـرف الآيات عن موضوعها الأصلي.

الترجيح

الذي يترجح لي ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني: من أن الآية على نظمها، لا تقـديم فيها ولا تأخير، إذ الأصل عدمه، ومن ادعاه طولب البينة، ولا بينة، والعذاب بـالأولاد والأموال في الدنيا ممكن، وذلك بأن يعذ م الله في جمعها والحرص عليها ولزوم إخـراج الواجب منها، والحذر من ذها ا والخوف على تلفها، ثم يصابون بـذها ا أو ذهـاب بعضها، فهم يعذبون بالقدر والشرع، وهكذا الأولاد هم سبب لتعذيب هؤلاء المنافقين، والعياذ بالله تعالى، فهم خائفون من نزول الأقدار م، لشدة محبتهم لهم، وتعلق قلـو م م، كما يعذبون أيضاً م لما يؤمرون بالنفير في الجهاد في سبيل الله، وغير ذلـك مـن الأوامر الشرعية.

---

(1) انظر:" أحكام القرآن"للجصاص(٣٢١/٤)، "زاد المسير"(٤٥٣/٣)"تفسير العز ابن عبد السلام-اختصار النكت" (٢٦/٢).

وقد ذكر الرازي[1] أمثلة وأنواعاً للعذاب الحاصل للمنافقين بسب **الأموال والأولاد.**

---

(1) انظر:"تفسير الرازي"(١٦/٧٥-٧٦)،و"العذب النمير"(٥٧٨/٥) .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ (التوبة: ٦٠).

وفيها مسألتان اثنتان، هما:

[١٤٩] المسألة الأولى: الفرق بين الفقير والمسكين.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومن ذلك[١]:" الفقير والمسكين" لا يكاد الناس يفرقون بينهما، وقد فرق الله تعالى بينهما في آية الصدقة، فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ (التوبة: ٦٠) فجعل لكل منهما سهماً، والفقير: الذي له البلغة من العيش، والمسكين: الذي لا شيء له، قال الراعي[٢]:

أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد.

فجعل له حلوبة، وجعلها وفقاً لعياله، أي: قوتاً لا فضل فيه"[٣].

الدراسة

من المسائل التي اختلف فيها أهل العلم بيان معنى الفقير والمسكين، وهل بينهما فرق، أم أنهما لفظان متغايران لفظا متفقان معنى؟ هذا مع اتفاقهم على أن اللفظين دالان على الحاجة والفاقة. يقول البغوي ~ : "وفي الجملة: الفقر والمسكنة، عبارتان عن الحاجة وضعف الحال، فالفقير المحتاج الذي كسرت الحاجة فقار ظهره، والمسكين الذي ضعفت نفسه، وسكنت عن الحركة في طلب القوت"[٤].

وقد اختار الإمام ابن قتيبة أن هناك فرقاً بين الفقير والمسكين، وأن المسكين أشد فاقة وأسوأ حالاً من الفقير.

---

(١) أي من" باب معرفة ما يضعه الناس غير موضعه".

(٢) البيت في "ديوان الراعي النميري"(ص٩٠) وهو منسوب للراعي في: "طبقات فحول الشعراء"(٥١١/٢)، "إصلاح المنطق"(ص٣٢٦)، "غريب الحديث" لابن قتيبة (١٩١/١)،" تهذيب اللغة"(٢٥٧/٩)، "لسان العرب" (٦٠/٥).

(٣) "أدب الكاتب"(ص٣٤)، وانظر: "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٤).

(٤) "تفسير البغوي"(٣٠٣/٢)، وانظر: "المغني"(٣٠٦/٩)،"تفسير الرازي" (٨٥/١٦).

وقد ذهب إلى هذا الإمام أبو حنيفة، والقاضي عبد الوهاب من المالكية [1] وعزاه النحـاس إلى أهـل اللغة، وقال:" لا نعلم بينهم اختلافاً"[2].

وهو ما يفهم من عبارة ابن كثير، فإنه قال بعد أن ذكر قول أبي حنيفة: "وهو كما قال"[3].

واستدل ابن قتيبة على هذا بأن العرب تعرف الفقير بأنه من وجد شيئاً من القوت، ودعم حجته هـذه ببيت الراعي.

قال الرازي: "وقد نقلوا عن الأصمعي وعن أبي عمرو بن العلاء أ ما قالا: الفقير: الذي له ما يأكـل، والمسكين الذي لا شيء له"[4].

وقد أيد أرباب هذا القول مذهبهم بقوله تعالى:" أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ "(البلد:١٦) فوصـف المسـكين بكونه ذا متربة وهذا يدل على اية الضر والشدة.

وأيضاً استدلوا بقوله تعالى:"يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ "(البقرة:٢٧٣).

قال أبو بكر الجصاص: "قوله تعالى:"يَحۡسَبُهُمُ ٱلۡجَاهِلُ أَغۡنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ " يـدل علـى أن الفقير قد يملك بعض ما يغنيه؛ لأنه لا يحسبه الجاهل بحاله غنياً إلا وله ظاهر جميل، وبزة حسنة؛ فـدل على أن ملكه لبعض ما يغنيه لا يسلبه صفة الفقر"[5].

القول الثاني: وهو مقابل للقول السابق، فذهب أصحابه إلى أن الفقير أمس حاجةً من المسكين، فالفقير من لا مال له ولا كسب يقع موقعاً من حاجته، وأما المسكين فهو من له مال أو كسب لا يجـد بـه كفايته.

---

(١) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص (٣٢٢/٤)،" أحكام القرآن" للطحاوي(٣٦١/١)،" أحكام القرآن " لابن العربي (٥٢٤/٢)،"تفسير القـرطبي"(١٦٩/٨)، "زاد المسـير"(٤٥٦/٣)، "تفسـير الـرازي" (٨٥/١٦)، "شـرح فـتح القدير"(٢٦٥/٢-٢٦٦)، "البناية" للعيني (٥٢٦/٣)،"حاشية ابن عابدين"(٢٥٧/٣)، "الإشراف"(٤٢١/١).

(٢) "معاني القرآن"(٢٢٢/٣).

(٣) "تفسير ابن كثير"(٣٦٥/٢).

(٤)"تفسير الرازي" (٨٨/١٦)، وانظر: "لسان العرب"(٦٠/٥)،"أحكام القـرآن" للجصـاص (٣٢٢/٤)،"تفسـير السمعاني"(٣٢١/٢)، "روح المعاني"(١٢١/١٠).

(٥)"أحكام القرآن" للجصاص (٣٢٣/٤).

وهذا مذهب أحمد والشافعي وابن حزم، واختاره من المفسرين البيضاوي ونسبه الحافظ إلى جمهور أهل الحديث والفقه[1].

واستدلوا على هذا المذهب بأدلة عدة، منها[2]:

الأول: أن الفقير أصله في اللغة: المفقور الذي نزعت فقرة من فقرِ ظهره، فكأنه انقطع ظهره من شدة الفقر؛ فصرف عن مفقور إلى فقير، كما قيل: مجروح وجريح.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلْبَحْرِ ﴾ (الكهف:٧٩) فوصفهم بالمسكنة مع أنهم يملكون سفينة تساوي مالاً، وهذا مع الأول يدل على أن المسكين أحسن حالا من الفقير.

الثالث: أنه تعالى إنما أثبت الصدقات لهؤلاء الأصناف دفعاً لحاجتهم، وتحصيلاً لمصلحتهم وهذا يدل على أن الذي وقع الابتداء بذكره يكون أشد حاجة، فالظاهر تقديم الأهم على المهم.

الرابع: أن النبي ﷺ تعوذ من الفقر، وسأل ربه عز وجل أن يحييه مسكيناً، ويميته مسكيناً[3]، ولو كانت المسكنة أشد لكان النبي ﷺ سأل الله حالاً أشد مما تعوذ به منه، وحاشاه ذلك، وقد استجاب الله دعاء نبيه ﷺ فكان يجد بعض قوته. فدل هذا على أن الفقر أشد وأسوأ من المسكنة.

---

(1) انظر:"المحلى"(١٤٨/٦)، "شرح صحيح البخاري" لابن بطال(٥١٧/٣)، "فتح الباري"(٣٤٣/٣)،"المجموع"(١٨٣/٦)،"المغني"(٣٠٨/٩) ،"الشرح الكبير"لابن قدامة(٢٠٦/٧)،"زاد المسير"(٤٥٦/٣)،"تفسير البيضاوي"(١٥٣/٣).

(2) انظر هذه الأدلة في: "تفسير البغوي"(٣٠٣/٢)،"زاد المسير"(٤٥٦/٣)، "تفسير الرازي" (٨٥/١٦)، "تفسير القرطبي" (١٦٩/٨)،"تفسير ابن كثير"(٣٦٥/٢)، "تفسير البيضاوي"(١٥٣/٣)، "روح المعاني"(١٢١/١٠)، "فتح القدير" (٣٧٢/٢)،"تفسير السعدي"(ص٣٤١)، "المغني"(٣٠٦/٩-٣٠٧)،" كشاف القناع"(٢٧١/٢)، "المبدع" (٤١٥/٢).

(3) أخرجه الترمذي(٢٣٥٢) والبيهقي (١٢/٧) وقال الترمذي: هذا حديث " غريب " أي : ضعيف .وذلك من أجل الحارث بن النعمان الليثي ، فقد قال فيه الحافظ في "التقريب"[١٠٥٢]:" ضعيف". وقد قال فيه البخاري : منكر الحديث . كما في الضعفاء الصغير (ص٣٢) ، وضعفه النووي في " المجموع "(١٨٤/٦).

ورواه ابن ماجة (٤١٢٦) وعبد بن حميد (١٠٩/٣) والقزويني في"أخبار قزوين"(٤٧٣/١) من طريق :

أبي خالد الأحمر ، ثنا يزيد بن سنان ، عن ابن المبارك ، عن عطاء بن أبي رباح ، عن أبي سعيد الخدري .

وهذا إسناد ضعيف . قال الإمام البو صيري في " مصباح الزجاجة "(٢١٨/٤):

"هذا إسناد ضعيف ، أبو المبارك لا يعرف اسمه ، وهو مجهول ، ويزيد بن سنان التيمي أبو فروة : ضعيف ".

أبو المبارك : مجهول ، كما قاله البوصيري ، وابن حجر والذهبي وغيرهم . انظر :" التقريب "[٨٣٣٨] ،

القول الثالث: أن الفقير: المتعفف عن السؤال، والمسكين: الذي يسأل الناس.

قاله ابن عباس[1] والحسن[2] ومجاهد[3] وابن زيد[4] والزهري[5] ومقاتل بن سليمان[6]، واختاره ابن جرير والواحدي والنحاس[7].

ووجه هذا القول –فيما يراه ابن جرير- أن كلاهما فقير ومحتاج ومعطى من الصدقة بفقره، لكن المسكنة هي الذل والهوان، فالمسكين هو من أذل نفسه بالسؤال؛ لفقره، كما هي دلالة اللفظة، فهو أضاف إلى الفقر ذل السؤال، فلذا سمي مسكينا، وهذا الوصف لا يصدق على الفقير؛ فكلمة الفقير إنما تدل على الفقر، فحسب.

وقد أيد ابن جرير مذهبه هذا بحديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ :"ليس المسكين بالذي ترده اللقمة واللقمتان، والتمرة والتمرتان، إنما المسكين المتعفف، اقرؤوا إن شئتم:" لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا"[1] قال ابن جرير:

و"ميزان الاعتدال "(٤٢٠/٧) ويزيد بن سنان: ضعفه جمع من أهل العلم . ويشتد ضعف الرواية إذا روى عنه ابنه محمد. كما قال البخاري : " مقارب الحديث إلا أن ابنه محمداً يروى عنه مناكير"قال ابن حجر في" التقريب"[٧٧٢٧]: ضعيف.

وقد توبع يزيد ، تابعه : خالد بن يزيد بن عبد الرحمن الدمشقي ، عن أبيه ، عن عطاء بن أبي رباح به.

كما عند الحاكم (٣٥٨/٤) والبيهقي(١٣/٧).

خالد هذا ضعيف ، وأبوه صدوق ربما وهم . قاله الحافظ بن حجر في " التقريب "[١٦٨٨]، [٧٧٤٨].

فهذه متابعة ضعيفة.

وقد ذكر البوصيري أن له شاهداً من حديث عبادة بن الصامت عند البيهقي ، وذكر هذا الشاهد الشيخ الألباني في " الإرواء "(٣٦١/٣) وعزاه إلى تمام في فوائده ، والضياء المقدسي في المختاره.

ولكن ضعف الحديث لأجل رواية عبيد بن زيادا لأوزاعي ، فإنه مجهول .

فهذه الطرق قد ترفع الحديث إلى درجة الحسن لغيره ، والعلم عند الله تعالى.

(١) أخرجه الطبري(١٥٨/١٠) وابن أبي حاتم(١٨٢٠/٦).

(٢) أخرجه الطبري(١٥٨/١٠) وابن أبي حاتم(١٨١٨/٦).

(٣) أخرجه الطبري(١٥٨/١٠).

(٤) أخرجه الطبري(١٥٨/١٠).

(٥) أخرجه الطبري(١٥٨/١٠) وابن أبي حاتم(١٨١٨/٦) وعزاه في"الدر المنثور"(٢٢١/٤) إلى ابن أبي شيبة.

(٦) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٥٤/٢).

(٧) انظر:"تفسير الطبري"(١٦٠/١٠)،"الوجيز" للواحدي (٤٦٩/١) "معاني القرآن"للنحاس(٢٢١/٣).

"ومعنى قوله: "إنما المسكين المتعفف" على نحو ما قد جرى به استعمال الناس من تسميتهم أهل الفقر مساكين لا على تفصيل المسكين من الفقير. ومما ينبئ عن أن ذلك كذلك: انتزاعه لقول الله اقرؤوا إن شئتم:"لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا" وذلك في صفة من ابتدأ الله ذكره ووصفه بالفقر، فقال:﴿ لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَٰهُمْ لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا ﴾ (البقرة: ٢٧٣)"[٢].

ويناقش هذا القول بأ م جعلوا إعطاءه لشيء خارج وهو السؤال، فنحن نقول: إن كان فقيراً، أعطي بوصف الفقر، ودخل فيه المسكين، لكونه فقيرا، وإن كان يعطى لغير ذلك كالسؤال، لزم أن يعطى للسؤال، والحاصل أن هذين وصفان متغايران، فقر ومسكنة، وكل منهما يدل على معنى لأجله يعطى صاحبه، وحاصل قول ابن جرير أن العمدة على الفقر، لكن المسكين زاد بالسؤال، فما الفائدة حينئذ من السؤال، ونحن نعطينه لفقره لا لسؤاله، ففي هذا إلغاء لوصف معتبر شرعاً.

وأيضاً: أن النبي ﷺ سأل أن يحييه مسكيناً، ويميته مسكيناً، وحاشاه بأبي هو وأمي المسألة.

القول الرابع: أن الفقير: المحتاج الذي به زمانة، والمسكين : المحتاج الذي لا زمانة به.

قاله قتادة[٣].

وهذان القولان متفقان على أن الفقير أسوأ حالاً من المسكين، أما قول قتادة، فواضح، وأما قول ابن جرير فبيانه: أن المسكين سيجد بمسألته ما قد يسد رمقه، وقد يجد بعض كفايته، بخلاف الفقير، فلا يفطن له.

القول الخامس : الفقير: هو المهاجر، والمسكين: الذي لم يهاجر.

وعلى هذا؛ فالأعرابي لا يعد فقيراً، ولكنه مسكين.

و ذا القول قال الضحاك [٤] وإبراهيم النخعي[١].

([١]) أخرجه البخاري(١٤٠٩) (٤٢٦٥)ومسلم (١٠٣٩) وأبو داود(١٦٣١) والنسائي(٢٥٧١) من حديث أبي هريرة.

([٢])"تفسير الطبري"(١٦٠/١٠).

([٣]) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره (٢٧٨/٢) والطبري (١٥٨/١٠) وابن أبي حاتم(١٨١٨/٦)، وعزاه في"الدر المنثور" (٢٢١/٤) إلى ابن المنذر.

([٤]) أخرجه الطبري(١٥٨/١٠)، وابن أبي حاتم(١٨٢٠/٦).

ويناقش هذا القول، بأنه ليس له مستند شرعي ولا لغوي،فلا يعول عليه. فليس في الأدلة الشرعية ما يدل على أن من لم يهاجر لا يسمي فقيرا بل يسمى مسكيناً، ومن المعلوم أن الهجرة مصطلح شرعي، وعليه؛ فلن تجد لهذا التقسيم مستند من العربية.

القول السادس: الفقير : فقير المسلمين، والمسكين : من أهل الكتاب .

قاله عكرمة[2].

وهذا يقال في حقه ما قيل في حق سابقه من افتقاره إلى الدليل.

القول السابع: لا فرق بين الفقير والمسكين، والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين، والمقصود شيء واحد. وبه قال أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن القاسم وسائر أصحاب مالك [3].

وقد نوقش هذا القول: بأن الأصل التغاير بين الألفاظ والتباين، فلا نلجأ إلى القول بخلاف الأصل إلا ببينة وبرهان، وفي الأدلة التي ذكرها أصحاب الأقوال دلالة على أن بينهما فرقاً، كما أن الآية جاءت بيانا وإيضاحاً لأصناف الزكاة، فلا يمكن أن نلغي نوعاً ونجعل الآخر ساداً مكانه وقائم مقامه، إلا بدليل ولا دليل.

الترجيح

عند النظر في الأدلة التي استدل بها كل فريق، نجد أننا أمام أدلة محتملة، وليست قاطعة أو مرجحة، فلغة العرب مثلاً –في هاتين اللفظتين-لم تكن محل إجماع بين علمائها بل هم متنازعون مختلفون، ومن أثبت أن الفقير أسوأ حالاً، قابله من يثبت عكس ذلك، كيف وقد نقلوا عن الأصمعي القول بكلا القولين[4]. وبيت الراعي الذي احتج به ابن قتيبة، قد اعترض عليه، قال ابن قدامة:

([1]) أخرجه الطبري(١٥٩/١٠)، وابن أبي حاتم(١٨١٨/٦)، وحكاه عن إبراهيم النخعي غير واحد، انظر: "تفسير البغوي"(٣٠٣/٢)، "أحكام القرآن" للجصاص (٣٢٣/٤)، "تفسير السمعاني" (٣٢٠/٢)، "تفسير ابن كثير"(٣٦٥/٢).

([2]) أخرجه الطبري(١٥٩/١٠)،وحكاه عن عكرمة غير واحد، انظر: "تفسير البغوي"(٣٠٣/٢)، "تفسير ابن كثير"(٣٦٥/٢).

([3])"تفسير الرازي" (٨٥/١٦)، "تفسير القرطبي" (١٦٩/٨)، "روح المعاني"(١٢١/١٠)،"بداية المجتهد"(٢٠٢/١).

([4]) انظر: "لسان العرب"(٦٠/٥)، "تفسير الرازي" (٨٨/١٦).

" والشعر أيضاً حجة لنا: فإنه أخبر أن الذي كانت حلوبته وفْق العيال، لم يترك له سبد، فصار فقيراً لا شيء له"[1].

يعني أنه وصف بالفقر بعد أن ذهبت حلوبته، فأصبح صفر اليدين لا يملك شيئاً.

وهكذا الاستدلال بقوله تعالى:﴿ أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ ﴾ (البلد:١٦) يعارضه قولـه:﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ ﴾ (الكهف:٧٩) فوصفهم بالمسكنة مع أ م يملكون سفينة.

وأحسن ما تجتمع به الأدلة -في نظري القاصر- أن يقال:

إن الفقير والمسكين،لفظان إذا افترقا اجتمعا، وإذا اجتمعا افترقا، فإذا ا قلنا ـذا اجتمعـت الأدلـة المذكورة، ولم تختلف، فالله وصف المسكين بكونه ذا متربة، والمراد بيان شدة الحاجة، ولم يـرد حـد المسكين وضبطه بقيد لا ينخرم، فيدخل الفقير في هذه الآية، وعليه ؛ فلا تعارض بين هذه الآية وقوله: ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتۡ لِمَسَٰكِينَ يَعۡمَلُونَ فِي ٱلۡبَحۡرِ ﴾ (الكهف:٧٩) ؛لأنـه أراد مطلـق الحاجـة والفاقة، فتنتظم الآيتان في هذا الوصف. وهكذا قوله ﷺ :"ليس المسكين" لم يرد به حده وضبطه، بـل بيان الفاقة، أما عند الاجتماع فيكون لكل منهما معنى يخصه كما في هذه الآية، يقول شيخ الإسـلام ابن تيمية:

"وكذلك لفظ الفقير والمسكين: إذا أفرد أحدهما، دخل فيه لفظ الآخر، وقد يجمع بينـهما في قولـه : ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾(التوبة:٦٠) فيكونان هنا صنفين، وفي تلك المواضع صنف واحد"[2].

يقول العلامة الشنقيطي ~ :

"والقاعدة المقررة عند علماء التفسير كما قالها غير واحد من المتأخرين، ويكادون يطبقون عليهـا: أن الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا "[3].

إذا تقرر هذا؛ فإذا وجدنا دليلا أفرد فيه ذكر الفقير أو المسكين، فإن اللفظ الأخير يدخل فيـه، لكـن عند ورود كلا اللفظين، كما في آية التوبة، فإن لكل منهما معنى يخصه، وأرجح ما قيل: أن الفقير أشد

---

(1) "المغني"(٣٠٨/٩)، وانظر: "تفسير الرازي" (٨٨/١٦)، "تفسير القرطبي"(١٦٩/٨)، "لسان العرب"(٦٠/٥).

(2) "دقائق التفسير"(٦٩/٢).

(3) "العذب النمير"(٥٨٨/٥).

فاقة، والدليل: أن الله قدمه، ولا يبدأ إلا بالأهم، فالفقير لشدة حاجته قدم؛ ليبدأ المتصدق بسد حاجته لشد ا، فهذا أوجه الأدلة في نظري، والعلم عند الله تعالى.

[١٥٠] المسألة الثانية: ما المراد بالرقاب في الآية الكريمة؟

قال ابن قتيبة ~ :

"وَفِي ٱلرِّقَابِ "أي: المكاتبين، أراد: فك الرقاب من الرق" [1].

الدراسة

الرقاب في قول الله تعالى في الآية الكريمة: "وَفِي ٱلرِّقَابِ" جمع رقبة، قال ابن الأثير:
" وهي في الأصل العنق، فجعلت كناية عن جميع ذات الإنسان، وتسمية للشيء ببعضه، فإذا قال: أعتق رقبة، فكأنه قال: أعتق عبداً أو أمة"[2].
وقد اختلف أهل العلم في المراد بالرقاب المذكورة في آية الصدقات على قولين اثنين، هما:
القول الأول: أ م المكاتبون فقط، ولا يدخل فيهم العبد.
وهذا ما اختاره ابن قتيبة، وهو قول جماهير العلماء، منهم: ابن عباس[3] وسعيد بن جبير[4] والنخعي[5] والزهري[6] وهو مذهب الشافعية والأحناف والحنابلة واختيار الإمام الطبري والواحـدي والسـمعاني والبيضاوي وأبو السعود [7].
واحتجوا بأن هذا هو تفسير الصحابي ابن عباس رضي الله عنهما.
وقالوا: المكاتب من الرقاب؛ لأنه عبد، واللفظ عام، فيدخل في عمومه[8].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٤).
(2) "النهاية في غريب الأثر"(٢٤٩/٢).
(3) أخرج أبو عبيد في "الأموال"(ص٥٩٩) عن ابن عباس :أنه كان لا يرى بأساً أن يعطي الرجل من زكاته في الحج، وأن يعتق منها رقبة، وعزاه في"الدر المنثور"(٢٢٤/٤) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر.
وعند أبي عبيد في "الأموال"(ص٦٠٠) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أعتق من زكاة مالك".
(4) أخرجه أبو عبيد في "الأموال"(ص٦٠٠) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٢٤/٤) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر.
(5) عزاه في "الدر المنثور"(٢٢٤/٤) إلى ابن المنذر.
(6) أخرجه الطبري (١٦٣/١٠).
(7) انظر:" تفسير الطبري"(١٦٤/١٠)،"الوجيز" للواحدي(٤٦٩/١)،" تفسير السمعاني " (٣٢١/٢) ، " تفسير البغوي " (٣٠٤/٢)،"أحكام القرآن"للجصاص(٣٢٦/٤)،" زاد المسير"(١٧٩/١)،"روح المعاني"(١٢٣/١٠)، "المجموع"(١٨٤/١–١٨٥)، "الوسـيط"(٥٠٦/٢)،"المغـني"(٣١٩/٩)،"تفسـير الـرازي"(٨٩/١٦)،"تفسـير البيضـاوي"(١٥٣/٣)،"تفسير أبي السعود"(٧٦/٤).
(8) انظر:"المغني"(٣٠٩/٩)، "الشرح الكبير"لابن قدامة(٢٣٧/٧).

وعندهم أن العبد لا يدخل؛ لأن العبد إذا أعتق كان ولاؤه لمعتقه، وهذه منفعة، والزكاة عبادة واجبـة ينبغي أداؤها وإخراجها وألا يرجع إلى مخرجها منها نفع من عرض الدنيا ولا عوض، قال الإمام أحمد: قد كنت أقول: يعتق من زكاته، ولكن أهابه اليوم؛ لأنه يجر الولاء، وقال: يعين مـن ثمنـها، فهـو أسلم[1].

ولهم من الحجة أيضاً: أن قوله ﷻ:"وَفِي ٱلرِّقَابِ" كقوله تبارك وتعالى:"وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ" وهناك يجب الدفع إلى المجاهدين، فكذا هنا يجب الدفع إلى الرقاب، ولا يكون دفعاً إليهم إلا على مذهبنا، وأما من قال: يشترى به عبيد، فليس بدفع إليهم، وإنما هو دفع إلى سادا م[2].

القول الثاني: أ م العبيد ، فيعتقون من الزكاة.

وهذا مذهب الإمام مالك والحسن البصري ورواية عن الإمام أحمد [3] .

واختاره ابن جزي الكلبي والقرطبي والراغب الأصفهاني [4].

واحتجوا بأن العبد داخل في عموم الرقاب بل هو ظاهر فيه، فإن الرقبة إذا أطلقت انصـرفت إليـه، كقوله:﴿ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (المجادلة:٣)[5].

الترجيح

---

(1) انظر: "المغني"(٣٢١/٩)،" تفسير الطبري"(١٦٤/١٠)،"أحكام القرآن"للجصاص(٣٢٦/٤)،

(2) هذه الحجة ذكرها النووي في:"المجموع"(١٨٩/٦)، وانظر: "أحكام القرآن"للجصاص(٣٢٦/٤)، .

(3) انظر:"المحرر الوجيز"(٥٠/٣)،"الجامع لأحكام القرآن"(١٨٢/٨)،"أحكام القرآن"لابن العربي(٨٨/١)، "الإشراف" (٤٢١/١-٤٢٢) .

(4) انظر:"التسهيل لعلوم التنزيل"(٧٨/٢)،" الجامع لأحكام القـرآن "(١٨٢/٨)، "المفـردات في غريـب القـرآن" (ص٢٠١).

(5) قاله ابن قدامة في "المغني"(٣٢٠/٩)، وانظر: "الشرح الكبير"لابن قدامـة (٢٣٧/٧)،"شـرح منتـهى الإرادات" (٣١٤/٢).

الذي يترجح لي أن الآية تشمل كلا النوعين؛ لأن المكاتب في حقيقته عبد، ولذلك؛ إذا لم يدفع المـال المشروط عليه، عاد قناً، فهو داخل في عموم الآية الكريمة"وَفِي ٱلرِّقَابِ"، وكذا العبـد، بـل الظـاهر إطلاق الرقبة على العبد، فكيف يخرج منها.

وما ذكروه من أن المعتق سينتفع بالولاء، فيجاب عن هذا، بالمنع، وأنه لا ينتفع بالولاء؛ لأنه إنما أعتقه من مال يجب عليه إخراجه.

وهذا القول المذكور من شمول اللفظ لكلا المعنيين، هو ما اختاره ابن حزم ، وهو رواية عـن الإمـام أحمد ، وإليه ذهب أبو عبيد وابن المنذر وشيخ الإسلام ابن تيمية والشوكاني والسعدي [1].

وأما الأسير المسلم، فالذي يظهر، أنه يدخل في الحكم من باب القياس، لا من باب شمول اللفظ لـه، قال ابن قدامة:

"ويجوز أنْ يشتري من زكاته أسيرا مسلما من أيدي الْمشركين ؛ لأنه فَك رقَبة من الْأسرِ ، فَهو كَفَك رقَبة الْعبد من الرق ، ولأن فيه إعزازا للدينِ ، فَهو كَصرفه إلَى الْمؤلفَة قُلُوبهم"[2].

فقوله ~ دال على ما ذكرت، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ (التوبة:٧٣).

---

(1) " فتح القدير"(٣٧٣/٢)،"تفسير القاسمي"(٤٣٧/٥)،"المغني"(٣٢٠/٩)، " الأموال" لأبي عبيد(ص٦٠٠)، "الإقناع" لابن المنذر (١٨٦/١)،"مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٢٧٤/٢٨)،"تفسير السعدي"(ص٣٤١).

(2) "المغني"(٣٢١/٩-٣٢٢).

- -

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥١] بيان معنى جهاد المنافقين.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ " بالسيف "وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ " بالقول الغليظ"[1].

الدراسة

أمر الله جل وعلا في هذه الآية بجهاد فئتين من الخلق، هما: الكفار والمنافقون. أما جهاد الكفار فواضح ومعلوم، ويكون بالسيف؛ فالكافر عدو بين العداوة، وقد جاهد النبي ﷺ أعداءه الكفار وقاتلهم، وهذا لا إشكال فيه.

أما جهاد المنافقين، فلاشك أنه لن يكون بالسيف والقتال، كما هو جهاد الكفـار؛ فالمنـافق مخـالط للمسلمين، مقيم بين أظهرهم، مظهر لهم ما يحقن به دمه وماله، فكيف يكون جهاده؟

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن جهاد المنافق يكون بالإغلاظ عليه بالقول، وهذا مذهب ابن عبـاس[2] والضحاك[3] والسمرقندي[4]، لكن الإغلاظ عليهم بالقول داخل في أمر آخر مذكور بعد جهـادهم، فقد قـال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ ولا شـك أن بـين الأمرين تبايناً: الجهاد والغلظة، ومن ههنا، قال الإمام الرازي عن هذا القول:

"وهذا بعيد؛ لأن ظاهر قوله: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ﴾ يقتضي الأمر بجهادهما معاً، وكـذا ظاهر قوله: ﴿وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾ راجع إلى الفريقين"[5].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٥).

(٢) أخرجه الطبري (١٨٣/١٠).

(٣) أخرجه الطبري (١٨٣/١٠).

(٤) انظر:"تفسير السمرقندي"(٧٣/٢).

(٥) "تفسير الرازي"(١٠٧/١٦)، وانظر:"اللباب"لابن عادل(١٤٦/١٠).

وعبر آخرون من أهل العلم عن نوع آخر من أنواع الجهاد، ومرده إلى اللسان، فقالوا: المراد جهـادهم بالحجة، قال الزجاج:"وقوله:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ ﴾أمر بجهادهم، والمعـنى: جاهدهم بالقتل والحجة، فالحجة على المنافقين جهاد لهم"[1].

وهكذا قال الزمخشري والشوكاني[2].

وقد عبر آخرون من السلف بتعبير أعم وأوسع وأشمل، فقالوا: جهاد المنافقين يكون باللسـان، وهـذا عام، فيشمل إقامة البينة وإيضاح الحجة ودحض الشبهة، وكذا الترهيب والوعيد لأهل النفاق، والـذم له ولأهله وبيان خلالهم، كل هذا داخل في جهاد المنافقين.

وممن قال به ابن عباس[3] والحسن في قول[4] والسدي[5]، واختاره ابن جزي الكلبي[6].

القول الثاني: أن المراد بجاهدهم: إقامة الحدود عليهم، وهو قول قتادة[7] والحسن البصري في قول[8]، [8]، وقد كان المنافقون، هم أكثر الناس مواقعة لما يوجب الحدود.

وقد اعترض على هذا القول: بأن إقامة الحد لا تختص بالمنافق، بل هي شاملة لعصاة المسلمين، كما أن مواقعة ما يوجب الحد، ليس بنفاق، وقد أقام النبي ﷺ الحد على من شهد له بالإيمان، كمـا في قصـة الجهنية التي زنت[9].

([1]) "معاني القرآن"للزجاج(٤٦١/٢).

([2]) انظر: "الكشاف"(٢٧٦/٢)، "فتح القدير"(٣٨٢/٢).

([3]) عزاه في:"الدر المنثور"(٢٣٩/٤) إلى ابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في سننه.

([4]) أخرجه مسدد كما في "المطالب العالية"(٧٠٥/١٤).

([5]) عزاه في "الدر المنثور"(٢٤٠/٤).

([6]) انظر:"التسهيل"(٨٠/٢).

([7]) أخرجه الطبري (١٨٤/١٠).

([8]) أخرجه الطبري (١٨٣/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥٠/٦).

([9]) أخرج الإمام مسلم(١٦٩٦) من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه أن امرأة من جهينة أتت نبي الله ﷺ وهي حبلى من من الزنا، فقالت: يا نبي الله، أصبت حداً، فأقمه علي، فدعا نبي الله ﷺ وليها، فقال: "أحسن إليها، فإذا وضعت، فائتني ا، ففعل فأمر ا نبي الله ﷺ فشكت عليها ثيا ا، ثم أمر ا، فرجمت، ثم صلى عليها، فقال له عمر: تصلي عليها يا نبي الله وقد زنت؟!! فقال: "لقد تابت توبة لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم، وهل وجدت توبة أفضل مـن أن جادت بنفسها لله تعالى".

قال الإمام ابن العربي: "وأما قول من قال: إن جهاد المنافقين بإقامة الحدود فيهم؛ لأن أكثـر إصـابة الحدود كانت عندهم، فإنه دعوى لا برهان عليها، وليس العاصي بمنافق، إنما المنافق بما يكون في قلبـه من النفاق كامناً، لا بما تتلبس به الجوارح ظاهراً، وأخبار المحدودين يشهد مساقها أ ـم لم يكونـوا منافقين"[١].

وقد اختار البيضاوي وأبو السعود الجمع بين هذا القول وسابقه [٢].

القول الثالث: أن هذا الجهاد يشمل الجهاد باليد واللسان وبكل ما أطاق جهادهم به.

وقال ابن مسعود في قوله تعالى:﴿ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ ﴾قال: بيـده، فـإن لم يسـتطع، فبلسانه، فإن لم يستطع، فبقلبه، فإن لم يستطع، فليكفهر في وجهه[٣].

واختار هذا جمع من العلماء منهم: ابن جرير الطبري وابن عطية والرازي والسعدي[٤].

قالوا: لأن لفظة"جَٰهِدِ " تدل على بذل الطاقة واستفراغ الوسع، وهذا لا يقتصر على اللسـان، بـل يشمل اليد واللسان والوجه بأن يعبس في وجوههم، وغير ذلك.

وقد اعترض[٥] على دخول قتال المنافقين في معنى الجهاد، بأن النبي ﷺ لم يقاتلهم مع أنه كان يعـرف بعضهم بأعيا ـم، وبأن القتال إنما يكون لمن صرح بالكفر، وهؤلاء يخفونه ويسرون به.

قلت: قتال المنافقين مما يفهم من عبارات بعض السلف، كما مر في أثر ابن مسعود، وكذا علي بن أبي طالب، فقد روي عنه أنه قال:

بعث رسول الله ﷺ بأربعة أسياف، سيف للمشركين،ثم قال: وسيف للمنافقين: ﴿ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ ﴾[١].

---

(١) "أحكام القرآن"لابن العربي(٥٤٤/٢)، وانظر:"تفسير الرازي"(١٠٧/١٦)،"تفسير القـرطبي"(٢٠٤/٨)، "تفسـير الخازن"(١٢٢/٣)، "اللباب"لابن عادل(١٤٧/١٠)، "روح المعاني" (١٣٧/١٠)، "فتح القدير"(٣٨٢/٢).

(٢) انظر: "تفسير البيضاوي"(١٥٨/٣)، "تفسير أبي السعود"(٨٤/٤).

(٣) أخرجه الطبري (١٨٣/١٠) وابن أبي حاتم (١٧٥٠/٦)، وعزاه في الدر المنثور (٢٤٠/٤) إلى ابن أبي شيبة وابـن أبي الدنيا في كتاب الأمر بالمعروف وابن المنذر وأبي الشيخ وابن مردويه.

(٤) انظر:"تفسير الطبري"(١٨٤/١٠)،"المحرر الوجيز"(٥٩/٣)،"تفسير الثعالبي"(١٤٢/٢)،"تفسير الرازي"(١٠٨/١٦)، الرازي"(١٠٨/١٦)، "تفسير السعدي"(ص٣٤٤).

(٥) انظر:" المحرر الوجيز"(٥٩/٣)،"تفسير الرازي"(١٠٧/١٦).

قال ابن كثير: "وهذا يقتضي أ م يجاهدون بالسيوف إذا أظهروا النفاق"[٢].

وعندي: أنه لا يعترض على هذا الفهم بما ذكر؛ لأن المنافق إذا جهر بنفاقه وكفره، أقـيم عليـه مـا يستوجبه من حق الله فيه من الاستتابة، وضرب عنقه إذا لم يتب، وهذا من جهاده ولاشك، ويكـون إطلاق وصف النفاق عليه، باعتبار ما كان عليه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴾ (الأعراف:١٢٠).

وأما فعل النبي ﷺ معهم، وكونه لم يقتلهم، فقد كان النبي ﷺ يأتي بالواحد منهم إذا مـا ظهـر منـه النفاق، لكنهم يلوذون بالأيمان الكاذبة تارة، وبإظهار التوبة والندم تارة أخرى، فيعاملهم النبي ﷺ بمـا ظهر له من حالهم، دفعاً لفتنة تحدث الناس: أن محمداً ﷺ يقتل أصحابه.

الترجيح

الذي يترجح لي هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث، من أن الجهاد شامل لليد واللسـان وغـير ذلك، بحسب القدرة، مع رعاية المصلحة. ودليلهم واضح وبين في الدلالة على قولهم، وأما قول مـن قال باللسان، فقد قصر الجهاد على بعض معانيه، فعدم الانبساط للمنافق عند ملاقاته،وإظهار السخط عليه عند ظهور ما يوجب الريب منه يعد من جهادهم، قال الإمام ابن كثير رحمه الله تعالى بعد ذكره للأقوال السابقة:

"وقد يقال: إنه لا منافاة بين هذه الأقوال؛ لأنه تارة يؤاخذهم ذا، وتارة ذا، بحسب الأحـوال والله أعلم"[٣].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ (التوبة:١٠١).

---

(١) ذكره ذا التمام ابن كثير في تفسيره (٣٧٢/٢)، وقد أخرج ابن أبي حاتم في تفسيره(١٧٥٢/٦) أوله، لكن إسناده منقطع.

(٢) "تفسير ابن كثير"(٣٧٢/٢).

(٣)"تفسير ابن كثير"(٣٧٢/٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥٢] بيان قوله تعالى:"سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ" بالقتل والأسر، وقال الحسن: عذاب الدنيا، وعذاب القبر"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالعذاب مرتين والذي توعد الله به أهل النفاق على عدة أقوال، منها:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن المراد به: القتل والأسر.

وعلى هذا فالعذاب الأول: القتل والثاني: الأسر.

ويشبه هذا القول قول الإمام مجاهد، حيث فسره بأنه القتل والسبي[٢].

ولاشك أن القتل والأسر والسبي هو من العذاب، كما أن الإمام ابن قتيبة وكذا مجاهد يريان هذا العذاب في الدنيا.

القول الثاني: هما: الجوع والقتل.

وهذا مروي عن الإمام مجاهد أيضاً[٣].

ويناقش هذان القولان بأن الآية في المنافقين، ولم يحصل لأكثر المنافقين قتل ولا أسر ولا سبي، فهذه من أحكام المحاربين من الكفار، أما المنافقون، فظاهر أمرهم الإسلام، فلا يعاملون بما ذكر، ولذا قال ابن عطية عند ذكره لقول مجاهد: "وهذا بعيد؛ لأن منهم من لم يصبه هذا"[٤].

وكذلك الجوع، فقد كان بعض المنافقين غنياً.

القول الثالث: أ م عذبوا بالجوع مرتين.

وهو مروي عن مجاهد[١].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٧).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٢٨٦/٢) وابن أبي حاتم (١٨٧١/٦)، وانظر: ،"عمدة القاري"(١٩٩/٨).

(٣) أخرجه الطبري (١٠/١١) وابن أبي حاتم (١٨٧٠/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٧٤/٤) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر وأبي الشيخ.

(٤)"المحرر الوجيز"(٧٦/٣).

القول الرابع: أ ما: الجوع، وعذاب القبر.

وبه قال مجاهد[٢].

القول الخامس: أن العذاب الأول في الدنيا، وهو فضيحتهم بالنفاق، والعذاب الثاني: عذاب القبر.

وهذا مروي عن ابن عباس، وهو الأشهر عنه رضي الله عنهما[٣]، وروى أن النبي ﷺ قام يـوم جمعـة خطيباً، فقال: يا فلان، اخرج؛ فانك منافق، ويا فلان، اخرج " ففضحهم[٤].

وأما العذاب الثاني، وتفسيره بعذاب القبر، فهذا قد ذهب إليه أكثر الناس[٥]، ويتبين لنا صـدق هـذا بذكر أقوال المفسرين، بل قد نقل الخازن[٦] اتفاق المفسرين على هذا.

وقد أورد الإمام البخاري[٧] ~ هذه الآية تحت:"باب ما جاء في عذَابِ الْقَبرِ" كدليل لإثبات عذاب القبر.

وقد اختار الإمام السيوطي[٨] أن العذاب الأول إما أن يكون الفضيحة، أو القتل في الدنيا، وأما العذاب الثاني، فهو عذاب القبر.

ولعل وجه من ذهب إلى أن العذاب الثاني هو عذاب القبر؛ أن الدور ثلاثة، والمنافق معذب فيها كلها، وعذاب الآخرة قد ذكر بعد هذا العذاب، وحينئذ، فيحمل أحد العذابين على الدنيا، والآخـر علـى عذاب القبر.

القول السادس: أن العذاب الأول: إقامة الحدود عليهم. والثاني: عذاب القبر.

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور (٢٧٣/٥-قسم التفسير) والطبري في تفسيره(١٠/١١)، وابن أبي حاتم (١٨٧١/٦).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره(١٠/١١)، وانظر: ،"عمدة القاري"(١٩٩/٨).

(٣) قاله ابن عطية في: "المحرر الوجيز"(٧٦/٣)، وانظر:"البحر المحيط"(٩٨/٥)، "زاد المسير"(٤٩٣/٣).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره(١٠/١١)، وابن أبي حاتم(١٨٧٠/٦) والطبراني في"المعجم الأوسط"(٢٤٢/١).

وقال: لم يرو هذا الحديث عن السدي إلا أسباط بن نصر".

وأسباط هذا قال فيه ابن حجر في "تقريب التهذيب"[٣٢١]:"صدوق كثير الخطأ يغرب".

قال الهيثمي في "مجمع الزوائد"(٣٤/٧): "وفيه الحسين بن عمرو بن محمد العنقزي، وهو ضعيف".

(٥) قاله ابن عطية في: "المحرر الوجيز"(٧٦/٣)، وانظر: "البحر المحيط"(٩٨/٥)، "تفسير الثعالبي"(١٥١/٢).

(٦) في تفسيره(١٤١/٣).

(٧) في صحيحه (٤٦١/١)، وانظر:"الإبانة"للأشعري (ص٢٤٩)، "إثبات عذاب القبر"(ص٥٦)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٢٦٦/٤)،"معارج القبول"(٧١٩/٢).

(٨) انظر:"تفسير الجلالين"(ص٢٥٨).

وهذا مروي عن ابن عباس أيضاً[1]، واختاره ابن جزي الكلبي[2].

ويناقش هذا القول: بأن كثيراً من المنافقين لم يأت بما يوجب الحد، فلا يقام عليه، فيكون سلم من العذاب، والظاهر من الآية أن العذاب نازل م لا محالة.

القول السابع: أن أحد العذابين: الزكاة التي تؤخذ منهم، والآخر: الجهاد الذي يؤمرون به ، قاله الحسن[3].

القول الثامن : أن عذا م في الدنيا بالمصائب في الأموال والأولاد ، وفي الآخرة بالنار.

و ذا قال ابن زيد [4].

ولعل وجه هذا القول: أن الله تعالى ذكر أنه سيعذب المنافقين بأموالهم وأولادهم، كما في قوله تعالى:

﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَآ أَوْلَـٰدُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾(التوبة:55)

فهذا أحد العذابين، لكن تفسيره العذاب الثاني بأنه عذاب النار، فيه نظر بين، وهو أن عذاب الآخرة قد ذكر بعد هذا، حيث قال ربنا جل شأنه:﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبة:١٠١)، وهذا تكرار ي ه عنه القرآن.

وكأن الإمام الواحدي أدرك هذا، فوافق على الأول دون الثاني، فقال:

"سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ "بالأمراض والمصائب في الدنيا، وعذاب القبر"[5].

القول التاسع : أن الأول : عند الموت تضرب الملائكة وجوههم وأدبارهم ، والثاني : في القبر بمنكر ونكير.

قاله مقاتل بن سليمان[6].

---

(1) قال ابن جرير في تفسيره (١١/١١): "ذكر ذلك عن ابن عباس من وجه غير مرضي".

(2) انظر: "التسهيل لعلوم الت يل"(٨٣/٢).

(3) ذكره الطبري (١١/١١) ولم يسق إسناده، وقد ذهب ابن أبي زمنين في تفسيره(٢٢٩/٢) إلى مذهب مقارب فقال: فقال: "أما إحداهما: فبالزكاة، أن تؤخذ منهم كرها ، وأما الأخرى : فبعذاب القبر".

(4) أخرجه الطبري(١١/١١) وابن أبي حاتم (١٨٧١/٦).

(5) "تفسير الواحدي"(٤٧٩/١).

(6) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٦٨/٢)، "زاد المسير"(٤٩٣/٣).

ولعل وجه هذا القول أن الله تبارك وتعالى قد توعد المنافقين بساعة الاحتضار، كما في قولـه تبـارك وتعالى:﴿ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَٰرَهُمْ ﴾ (محمد:٢٧).

القول العاشر : أن الأول : بالسيف، والثاني: عند الموت.

قاله مقاتل بن حيان[١].

القول الحادي عشر: أن المراد عذاباً بعد عذاب، وليس المراد به مرتين فقط، وأنه جميعه في الدنيا.

وإلى هذا ذهب ابن القيم وابن حيان والشوكاني وابن عاشور، وجعله السعدي احتمالا وارداً في معـنى الآية[٢]، يقول الشوكاني:

"والظاهر، أن هذا العذاب المكرر هو في الدنيا بما يصدق عليه اسم العذاب، وأ م يعذبون مـرة بعـد مرة، ثم يردون بعد ذلك إلى عذاب الآخرة"[٣].

القول الثاني عشر: أن العذاب الأول هو عذا م بما يدخل عليهم من الغيظ في أمر الإسلام، وأما الثاني: فهو عذاب القبر.

و ذا قال ابن إسحاق[٤].

القول الثالث عشر: أن المراد: عذاب القبر وعذاب النار.

ويروى هذا عن مجاهد[٥] وقتادة[٦].

الترجيح

---

(١) انظر: "زاد المسير"(٤٩٣/٣).

(٢) انظر: "إعلام الموقعين"(٣٣/٣)،"زاد المعاد"(٢٤٤/٥)،"البحر المحيط"(٩٨/٥)، "التحريـر والتنـوير"(٢٠/١١)، "تفسير السعدي"(ص٣٥٠).

(٣) "فتح القدير"(٣٩٩/٢).

(٤) أخرجه الطبري (١١/١١)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٨٧/٥).

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم(١٨٧٠/٦) وعزاه في"الدر"(٢٧٤/٤) إلى ابن المنذر.

(٦)أخرجه ابن أبي حاتم(١٨٧٠/٦) والبيهقي في "عذاب القبر"(ص٥٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٧٤/٤) إلى ابـن أبي حاتم وأبي الشيخ.

الذي يترجح لي من المعنى- والعلم عند الله تبارك وتعالى-: أن المراد عذاب في الدنيا وعذاب في القبر، وعذاب الدنيا يشمل جميع ما ذكر في الأقوال السابقة، وما لم يذكر مما يعلمه الله ولا يعلمـه العبـاد، والدليل: أن الله تبارك وتعالى أخبر أنه يعذ م مرتين، ولفظ العذاب صادق على ما ذكر، فـلا ينبغـي تخصيصه بنوع دون آخر من غير دليل يعول عليه، أو برهان يستند إليه، ولعل من فسر فذكر نوعـاً لم يرد تقييد الآية به، بل أراد البيان عن طريق النص على بعض أنواع العام، وهذا أسلوب جـرى عليـه الأقدمون من العلماء. أما الدليل على أن أحد العذابين في الدنيا والآخر في القبر، فقد قال الرازي:

" والأولى أن يقال: مراتب الحياة ثلاثة: حياة الدنيا، وحياة القبر، وحياة القيامة، فقولـه: "سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ" المراد منه عذاب الدنيا بجميع أقسامه، وعذاب القبر"[1].

ويقول ابن جرير ~ :

" على أن في قوله جل ثناؤه:"ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ" دلالة على أن العذاب في المرتين كلتيهما قبل دخولهم النار، والأغلب من إحدى المرتين أ ا في القبر"[2].

على أن ابن جرير ~ لم يجزم بتفسير العذاب مرتين؛ بحجة أن الله لم ينص على بيانه، فنبقى على ما أخبرنا الله تعالى من أ م يعذبون مرتين.

وهذا المذهب الذي رجحته، هو مذهب قتادة[3] وابن جريج[4].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلۡعَـٰبِدُونَ ٱلۡحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ (التوبة:١١٢).

---

(1) "تفسير الرازي"(١٣٨/١٦).
(2) "تفسير الطبري" (١١/١١).
(3) أخرجه الطبري(١١/١١).
(4) أخرجه الطبري(١١/١١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥٣] بيان معنى:"ٱلسَّٰٓئِحُونَ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ٱلسَّٰٓئِحُونَ" الصائمون، وأصل السائح: الذاهب في الأرض، ومنه يقال ماء سائح وسيح: إذا جرى وذهب، والسائح في الأرض ممتنع من الشهوات، فشبه الصائم به؛ لإمساكه في صـومه عـن المطعـم والمشرب والمنكح"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى السائح على أربعة أقوال أو خمسة،هي:

القول الأول: المراد بالسائح الصائم.

وهذا ما اختاره الإمام ابن قتيبة، وبه قال جمهور المفسرين[٢]، وممن ذهب إليه ابن مسعود[٣] وعائشة[٤] وابن عباس[٥] وهو قول مجاهد[٦] ومقاتل بن سليمان[٧].

قال ابن عباس: كل ما ذكر الله في القرآن السياحة هم الصائمون[٨].

وممن اختاره ابن جرير والثعلبي والواحدي وابن عطية والزمخشري وابن العربي والراغب الأصفهاني وابن كثير والسيوطي وأبو السعود[١]، وقدمه البيضاوي[٢].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٧-١٦٨).

(٢) قاله الشـوكاني في:"فـتح القـدير"(٤٠٨/٢)، وانظـر:"روح المعـاني"(٣١/١١)، بـل نسـبه الواحـدي في:"الوسيط"(٥٢٧/٢) والرازي في تفسيره (١٦١/١٦) إلى عامة المفسرين، وقال الزجاج في"معاني القرآن"(٤٧٢/٢): إنه قول أهل اللغة والتفسير جميعاً .

(٣) أخرجه الطبري(٣٧/١١)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٨٨٩/٦) وعزاه في:"الدر المنثور"(٢٩٨/٤) إلى ابن المنـذر والطبراني وأبي الشيخ.

(٤) أخرجه الطبري(٣٩/١١).

(٥) أخرجه الطبري(٣٧/١١).

(٦)أخرجه الطبري(٣٨/١١)،وانظره في:"تفسير مجاهد"(ص٢٨٧).

(٧) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٧٣/٢).

(٨)أخرجه الطبري(٣٨/١١) وعزاه في"الدر المنثور"(٢٩٨/٤) إلى ابن المنذر.

والسائح في اللغة هو الرجل الذاهب في الأرض للعبادة والترهب؛ إلا أن هذا المعنى لا يراد في هذه الآية الكريمة، ولا في غيرها من الأدلة الشرعية؛ لأن السياحة ذا المعنى من الترهب التي يت الأمة عنه[٣]، فالسائح إذاً الذاهب في الأرض إنقطاعاً للعبادة، فشبه الصائم به؛ لكونه قد انقطع عن ملاذه وشهواته، قال الأزهري:

"وقيل للصائم سائح؛ لأن الذي يسيح متعبداً يذهب في الأرض لا زاد معه، فحين يجد الزاد يطعم، والصائم لا يطعم أيضاً؛ فلشبهه به سمي سائحاً"[٤].

وقال سفيان بن عيينة: إنما قيل للصائم سائح؛ لأنه يترك اللذات كلها من المطعم والمشرب والمنكح[٥].

وارتضى الرازي وجها آخر، وهو: أن الإنسان إذا امتنع من الأكل والشرب والوقاع وسد على نفسه أبواب الشهوات، انفتحت عليه أبواب الحكمة، وتجلت له أنوار عالم الجلال، فيصير من السائحين في عالم جلال الله، المنتقلين من مقام إلى مقام، ومن درجة إلى درجة، فيحصل له سياحة في عالم الروحانيات[٦].

---

(١) انظر: "تفسير الطبري"(٣٧/١١)، "تفسير الثعلبي"(٩٨/٥)،"الوجيز"للواحدي(٤٨٣/١)،"المحرر الوجيز"(٨٩/٣)، "الكشاف"(٢٩٩/٢)، "أحكام القرآن" لابن العربي(٥٩٠/٢)،"المفردات في غريب القرآن"(ص٢٤٦)،"تفسير ابن كثير"(٣٩٣/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٦١)، "تفسير أبي السعود"(١٠٦/٤).

(٢) انظر: "تفسير البيضاوي"(١٧٥/٣).

(٣) قال شيخ الإسلام كما في :"مختصر الفتاوى المصرية"(ص٣٣٦):

"والسياحة في البلاد لغير مقصد مشروع كما يعانيه بعض النساك أمر منهي عنه، قال الإمام أحمد: ليست السياحة من الإسلام في شيء، ولا من فعل النبيين، ولا الصالحين"، وانظر:" مجموع الفتاوى"(٦٤٣/١٠)، "اقتضاء الصراط المستقيم"(ص١٠٥).

(٤) " ذيب اللغة"(١١٣/٥)، وانظر: "غريب الحديث" لأبي عبيد(٣٢٦/١)،"معاني القرآن"للنحاس(٢٥٨/٣)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٣٤/٢)،"تفسير الرازي" (١٦١/١٦)،"تفسير البيضاوي"(١٧٥/٣)، "تفسير القرطبي" (٢٦٩/٨)، "البحر المحيط"(١٠٧/٥)، "تفسير أبي السعود"(١٠٦/٤)،"فتح القدير" (٤٠٨/٢)، "لسان العرب"(٤٩٣/٢).

(٥) انظره في: "تفسير القرطبي"(٢٦٩/٨)،"تفسير البغوي"(٣٣٠/٢)،"تفسير السمعاني"(٣٥١/٢) وقد عزاه في "الدر المنثور"(٢٩٨/٤) إلى ابن المنذر.

(٦)"تفسير الرازي" (١٦١/١٦)،وانظر:"تفسير البيضاوي"(١٧٥/٣)،"تفسير أبي السعود"(١٠٦/٤)، "روح المعاني"(٣١/١١).

وفي بعض الأخبار أن النبي ﷺ قال: "سياحة أمتي الصيام"[1].

ثم ما المراد بالصوم ههنا، هل هو صوم الفرض، أم المراد المداومة على الصوم؟

قال الزجاج: "ومذهب الحسن[2]: أ م الذين يصومون الفرض، وقد قيل: إ م الذين يديمون الصـيام، وقول الحسن في هذا أبين"[3].

ولاشك أن من صام الفرض دخل في عموم الثناء، وإن كان المداوم أولى به وأحق.

القول الثاني: أ م الغزاة في سبيل الله.

وبه قال عطاء[4]، وقدمه الإمام العز ابن عبد السلام[5].

---

(1) أخرجه مسدد في مسنده كما في "المطالب العالية"(٦٩٥/١٤)، الطبري في تفسيره(٣٧/١١) والبيهقي في سـننه (٣٠٥/٤) وفي: "معرفة السنن والآثار"(٤٤٩/٣) من طريق: سفيان بن عيينة، قال: قال: عمرو بن دينار، سمعت عبيد بن عمير، يقول: سئل رسول الله ﷺ عن السائحين، فقال:"هم الصائمون".

وهذا مرسل. قال ابن كثير في تفسيره (٣٩٣/٢):"وهذا مرسل جيد".

ورواه الحاكم (٣٦٥/٢) ومن طريقه البيهقي في "شعب الإيمان"(٢٩٣/٣) موصولاً من طريق عبيد هذا عن أبي هريرة. وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه على أنه مما أرسله أكثر أصحاب بن عيينة، ولم يذكروا أبا هريرة في إسناده".

والأشبه كونه مرسلاً، فالراوي عن ابن عيينة ابن المديني، وهو الإمام الثقة، وكذا مسدد.

ولذا قال البيهقي في الشعب بعد إخراجه الحديث: "والمحفوظ عن ابن عيينة، عن عمرو، عن عبيد بن عمير، عن الـنبي ﷺمرسلاً".

وله إسناد آخر، رواه الطبري في تفسيره(٣٧/١١) وأبو الشيخ في "طبقات المحدثين بأصبهان"(٢٢٦/٤) مـن طريـق: سليمان الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعاً.

وسليمان هو الأعمش مدلس، وقد عنعن.

وفيه علة أخرى، وهي أنه قد اختلف فيه على الأعمش، فقد رواه عنه موقوفاً إسرائيل. كما عند الطبري.

والحديث ضعفه العلامة الألباني في "السلسلة الضعيفة"(٣٧٢٩).

(2) مذهب الحسن رواه عنه الطبري في تفسيره (٣٨/١١).

(3) "معاني القرآن"للزجاج(٤٧٢/٢).

(4) لم أجده مسنداً، وانظره في: "تفسير البغوي"(٣٣٠/٢)،"تفسير القرطبي"(٢٧٠/٨)، "زاد المسير"(٥٠٦/٣)، "فتح القدير"(٤٠٨/٢).

(5) انظر:"تفسير العز بن عبد السلام"(٥٢/٢- اختصار النكت).

ووجهه: ما رواه أبو داود وغيره من حديث أبي أمامة ﵁ أن رجلاً قال: يا رسـول الله، ائـذن لي في السياحة، فقال النبي ﷺ :"سياحة أمتي، الجهاد في سبيل الله"[1].

كما أن الـاهد في سبيل الله سائح في الأرض طاعة لله تبار وتعالى.

القول الثالث: هم طلاب العلم.

قاله عكرمة[2].

القول الرابع: هم المهاجرون.

قاله ابن زيد[3].

ووجه هذا القول وسابقه: أن كلاً من طالب العلم والمهاجر في سبيل الله تعـالى ضـارب في الأرض سائح فيها لأجل الطاعة، فهو يسمى من هذا الوجه سائحاً.

القول الخامس: المراد بالسائحون: الجائلون بأفكارهم في توحيد ر م وملكوته وما خلق مـن العـبر والعلامات الدالة على توحيده وتعظيمه[4].

قال ابن عطية عن هذا القول:"وهذا قول حسن، وهي من أفضل العبادات"[5].

وابن القيم له مذهب قريب من هذا، حيث قال:

"والتحقيق فيها: أ ا سياحة القلب في ذكر الله ومحبته والإنابة إليه والشوق إلى لقائه، ويترتـب عليهـا كل ما ذكر من الأفعال، ولذلك وصف الله سبحانه نساء النبي ﷺ اللاتي لو طلق أزواجه، بدله ـن،

---

(1) أخرجه أبو داود(٢٤٨٦) والحاكم (٨٣/٢) ومن طريقه البيهقي(١٦١/٩) وابن أبي حاتم في تفسيره (١٨٨٩/٦) والطبراني في الكبير(١٨٣/٨) وفي "مسند الشاميين"(٣٧٢/٢).

من طريق: الهيثم بن حميد، أخبرني العلاء بن الحرث، عن القاسم بن عبد الرحمن، عن أبي أمامة ﵁ (فذكره).

قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

وصححه الألباني في "صحيح الجامع"(٢٠٩٣)، وحسنه في تحقيقه لسنن أبي داود.

(2) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٨٨٩/٦) والخطيب في"شرف أصحاب الحديث"(ص٦٠)، وفي "الرحلة في طلب الحديث"(ص٨٧).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٨٨٩/٦) وعزا الرازي هذا القـول في "تفسـيره"(١٦٢/١٦) إلى أبي مسـلم الأصفهاني.

(4) انظر هذا القول في: "المحرر الوجيز"(٨٩/٣)،"تفسير القرطبي"(٢٧٠/٨)،"عمدة الحفاظ"(٢٤٤/٢)،"بصـائر ذوي التمييز"(٢٧٢/٣)،"روح المعاني"(٥٤/١١)، "فتح القدير" (٤٠٨/٢).

(5) "المحرر الوجيز"(٨٩/٣).

بأ ن سائحات، وليست سياحتهن جهاداً ولا سفراً في طلب علم، ولا إدامة صيام، وإنما هي سـياحة قلو ن في محبة الله تعالى وخشيته والإنابة إليه"[1].

التَرجيح

الذي يترجح لي هو حمل الآية على العموم، فالسياحة شاملة لجميع ما ذكر، كما يفيده معـنى هـذه اللفظة، وهي حسية ومعنوية، فإن كانت حسية، فهي الضرب في الأرض لأجل تحصيل منفعـة مـن طلب علم وهجرة وجهاد وصلة رحم وبر للوالدين وغير ذلك، وإن كانت معنوية، شملـت الصـوم والتفكر في خلق الله. وأما الحديث الذي استدل به من ذهب إلى أن السياحة الجهاد، فالذي يظهـر أن من باب ذكر بعض أفراد العام، لا من باب تفسير اللفظ وقصره على هذا المعنى.

فإن قيل: يشكل على هذا أن الله وعد نبيه ﷺ لو طلق نساءه لأبدله خيراً منهن، ومن وصفهن كو ن: سائحات، ولاشك أن المرأة لا تمدح بالضرب في الأرض، فيقال: تنال من هذا الوصف مـا يناسـب حالها، فهو وصف عام شامل لأنواع كثيرة، فهي-المرأة- تحصل ما تستطيع تحصيله منه، فيثنى عليهـا أ ا حينئذ سائحة، وليس من شرط وصف العبد بوصف أن يأتي عليه جميعه، وأجاب الشـيخ محمـد عبده أن هذا الثناء يشمل المرأة أيضاً، وذلك إذا ساحت ومعها محرم، ولاشك حينئذ أن الثناء يتناولها؛ لأن المحرم هو سفر المرأة بلا محرم.

وهذا هو مذهب القرطبي ~ واختاره الشيخ محمد عبده[2]، وقريب من هذا اختيـار السـعدي[3]، حيث اختار أ ا السفر في الأرض من أجل الطاعة.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ۚ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴾ (التوبة:١١٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥٤]بيان المراد بالأواه.

---

(١) "حادي الأرواح"(ص٥٩).

(٢) انظر: "تفسير القرطبي"(٢٧٠/٨)، "تفسير المنار"(٥٢/١١).

(٣) انظر: "تفسير السعدي"(ص٣٥٣).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"الأواه": المتأوه حزنا وخوفاً، قال المثقب العبدي وذكر ناقته:

إذا ما قمت أرحلها بليل   تأوه آهة الرجل الحزين[1]"[2].

الدراسة

اختلف العلماء في معنى الأواه على عدة أقوال، هي:

القول الأول: المتأوه خوفاً وحزناً.

فهو مأخوذ من التأوه، وهو قول الرجل: أوه عند التوجع؛ ليذهب عنه بعض ما يجد.

فأواه كثير التأوه، كما تدل عليه صيغة المبالغة، وذلك؛ لفرط حزنه وخوفه ووجله من ربه تبارك وتعالى، يقول الرازي:

"واعلم أن اشتقاق الأواه من قول الرجل عند شدة حزنه: أوه، والسبب فيه: أن عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرقه، فالإنسان يخرج ذلك النفس المحترق من القلب؛ ليخفف بعض ما به، هذا هو الأصل في اشتقاق هذا اللفظ"[3].

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، وهو معنى معروف عند العرب، وقد ساق له شاهداً من شعر المثقب.

وهو قول أبي عبيدة واستدلاله[4]، ونسبه القاضي عياض للأكثر[5].

قال ابن أبي زمنين:"هذا التفسير أقرب في المعنى؛ لأنه من التأوه، وهو من الصوت "[6].

ونسبه القرطبي ~ لأبي ذر، ثم قال:"وكان إبراهيم عليه السلام يقول: آه من النار، قبل ألا تنفع آه"[1].

([1]) البيت في"ديوان المثقب العبدي"(ص١٩٤)، وهو منسوب للعبدي في "العين"(١٠٤/٤)،"مقاييس اللغة"(٣٢/١)،"لسان العرب"(٢٧٦/١١)،"تفسير الطبري"(٥٢/١١)، "المحرر الوجيز"(٩١/٣)،"البحر المحيط"(٩٢/٥)،"غريب الحديث" للخطابي (٣٣٩/٢)،"عمدة القاري"للعيني (٢٥٨/١٨)، "أضواء البيان" (٩٢/٥).

([2]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٨).

([3])"تفسير الرازي"(١٦٧/١٦)، وانظر:"تفسير البغوي"(٣٣٢/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٧٦/٨)،"معاني القرآن" للزجاج (٤٧٤/٢)،"البحر المحيط"(٩٢/٥)،" ذيب اللغة" (٢٥٤/٦)، "العين"(١٠٤/٤)، "مقاييس اللغة" (١٦٢/١).

([4]) انظر:"مجاز القرآن"(٢٧٠/١).

([5]) انظر:"مشارق الأنوار"(٥٢/١).

([6]) "تفسير ابن زمنين"(٢٣٥/٢).

ويذكر البعض ههنا حديثاً في هذا المعنى، وهو ما أخرجه الحاكم عن أبي ذر ﷺ قال: كان رجل يطوف بالبيت، وهو يقول في دعائه: أوه أوه، فقال رسول الله ﷺ **:"إنه لأواه"[2].**

القول الثاني: أنه الدعاء الذي يكثر الدعاء، وقيل الدعاء بخشوع وتضرع.

روى عبد الله بن شداد بن الهاد قال بينما النبي ﷺ جالس، قال رجل: يا رسول الله، ما الأواه قال: "المتضرع"[3].

وقد روي عن ابن مسعود أنه الدعاء[4].

ورجحه الطبري ~ لمناسبته السياق؛" لأن الله ذكر ذلك ووصف به إبراهيم خليله صلوات الله عليه بعد وصفه إياه بالدعاء والاستغفار لأبيه، فقال: ﴿ وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ﴾ وترك الدعاء والاستغفار له ثم قال: إن إبراهيم لدعاء ربه، شاك له، حليم عمن سبه وناله بالمكروه، وذلك أنه صلوات الله عليه وعد أباه

([1])"تفسير القرطبي"(٢٧٥/٨)، وانظر:"تفسير الثعالبي"(١٦١/٢)، وقد روى الطبري في تفسيره (٥١/١١) وأبو نعيم في "الحلية"(٣٧٤/٥) عن كعب قال: كان إبراهيم ﷺ إذا ذكر النار قال أوه من النار أوه. وانظر"الدر المنثور"(٣٠٥/٤).

ورواه ابن عساكر في"تاريخ دمشق"(٢٣٥/٦) عن أبي الجوزاء.

([2]) أخرجه ابن أبي شيبة (٣١/٣) والطبري في تفسيره(٥٠/١١) والحاكم في مستدركه(٥٢٣/١) وأبو يعلى كما في"المطالب العالية"(٣٠٥/٥) وفيه رجل مجهول، فهو ضعيف.

قال ابن كثير (٣٩٦/٢):"هذا حديث غريب، رواه ابن جرير ومشاه".

وقد روي بغير اللفظ المذكور، فقد أخرج أبو داود(٣١٦٤) والحاكم(٣٧٥/٢) والبيهقي(٥٣/٤) من حديث جابر بن عبد الله قال: رأى ناس نارا في الْمقْبرة فَأتوها فإذا رسول الله ﷺ في **الْقبر، وإذا هو يقول:" ناولُونِي صاحبكُم" فإذا هو الرجلُ الذي كان يرفَع صوته بِالذكْر".**

وعند البيهقي **:"وإذا هو الرجل الأواه الذي يرفع صوته بالذكر".**

وفي سنده محمد بن مسلم الطائفي، قال ابن حجر فيه في"التقريب"[٦٢٩٣] :صدوق يخطىء من حفظه.

وليس فيه تفسير الأواه، بل فيه وصف الرجل بأنه أواه وأنه يرفع صوته بالذكر، ومعلوم أن رفع الصوت بالذكر مما ينهى عنه إذا كان فيه إضرار على الآخرين.

([3]) أخرجه الطبري (٥١/١١)، وابن أبي حاتم (١٨٩٦/٦) وابن عساكر في"تاريخ دمشق"(٢٣٣/٦) وفي سنده شهر بن حوشب.قال ابن حجر في "التقريب"[٢٨٣٠]:"صدوق كثير الإرسال والأوهام".

([4]) أخرجه الطبري (٤٧/١١)، والطبراني في الكبير(٢٠٦/٩) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٠٥/٤) إلى أبي الشيخ.

بالاستغفار له، ودعاء الله له بالمغفرة عند وعيد أبيه إياه و ـده له بالشتم بعد ما رد عليه نصـيحته في الله"[1].

واختاره السيوطي والواحدي،وزاد وصف كثرة البكاء[2].

ويعترض على هذا: بأن الله تعالى ذكره وصف إبراهيم ـذا الوصف في موضع ليس فيه دعـاء، وهـو موطن محاجة إبراهيم للملائكة في إهلاك قوم لـوط، فقـال :﴿ فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَٰهِيمَ ٱلرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ ٱلْبُشْرَىٰ يُجَٰدِلُنَا فِى قَوْمِ لُوطٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّٰهٌ مُّنِيبٌ ﴾ (هود:٧٤-٧٥).

وهذا يدل على معنى آخر غير الدعاء.

القول الثالث: أنه الرحيم بعباد الله.

ويروى عن ابن مسعود[3]، لكن قال القرطبي:"والأول أصح إسناداً عن بن مسعود"[4].

وبه قال الحسن[5] وقتادة[6].

قال البيضاوي: "الكثير التأوه وهو كناية عن فرط ترحمه ورقة قلبه"[7].

ووجه التناسب بين هذا الوصف وبين انتهاء إبراهيم عن الدعاء لأبيه، هو أن إبراهيم شـديد الرحمـة عظيم الرأفة، ومع هذا لما بان له أن والده عدو لله تبرأ منه، وانتهى عن الاستغفار لأبيه مع شدة رحمته وشفقته، فللمؤمن قدوة حسنة بإبراهيم عليه السلام، ولئلا يحتج محتج بشدة رحمته وشفقته علـى والـده أو قريبه بالدعاء له وقد مات مشركاً.

القول الرابع: أنه الموقن بلسان الحبشة.

وبه قال ابن عباس[8] ومجاهد[9] وعطاء[1] وعكرمة[2].

---

(1) "تفسير الطبري"(٥١/١١).

(2) "الوجيز" الواحدي (٤٨٤/١)، "تفسير الجلالين"(ص٢٦١).

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٩٠/٢) والطبري (٤٧/١١) والحاكم في "المستدرك"(٣٩٣/٢).

(4) "تفسير القرطبي"(٢٧٥/٨) وهكذا قال النحاس في "معاني القرآن"(٢٦١/٣).

(5) أخرجه الطبري (٤٨،٤٩/١١)، وانظر: ابن أبي حاتم (١٨٩٦/٦).

(6) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٩٠/٢) والطبري (٤٨/١١) وانظر: ابن أبي حاتم (١٨٩٦/٦).

(7) "تفسير البيضاوي"(١٧٦/٣)، وانظر: "الكشاف"(٣٠٢/٢)،"تفسير أبي السعود"(١٠٨/٤).

(8) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٩٠/٢) والطبري (٤٩/١١) وابن أبي حاتم (١٨٩٦/٦).

(9) أخرجه الطبري (٤٩/١١) وابن أبي حاتم (١٨٩٦/٦)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٨٧).

ويناقش هذا القول: بأن القرآن الكريم نزل باللسان العربي، لا باللسان الحبشي، فالحمل على المعاني العربية هو المتعين.

وقريب من هذا:

القول الخامس: أنه المؤمن.

ويروى عن ابن عباس أنه قال هو المؤمن بلسان الحبشية[٣]، وكذا قال ابن جريج[٤].

القول السادس: أنه المسبح.

وبه قال سعيد ابن المسيب[٥] وابن جبير[٦].

القول الثامن: أنه الفقيه.

وبه قال مجاهد[٧].

القول التاسع: أنه الذي يكثر تلاوة القرآن.

والمراد بالقرآن ههنا: ما يقرأ، وهي الصحف التي أنزلها عليه عليه السلام.

ويروى عن ابن عباس[٨].

القول العاشر: أنه الرجاع إلى الله تعالى.

قال عطاء: هو الراجع عن كل ما يكره الله تعالى[٩].

ويدخل في هذا المعنى: المستغفر؛لأنه يرجع من ذنوبه ومعاصيه.

واختاره السعدي رحمه الله فقال:

"أي: رجاع إلى الله في جميع الأمور كثير الذكر والدعاء والاستغفار والإنابة إلى ربه"[١٠].

---

(١) أخرجه الطبري (٤٩/١١).

(٢) أخرجه الطبري (٤٩/١١).

(٣) أخرجه الطبري (٥٠/١١).

(٤) أخرجه الطبري (٥٠/١١).

(٥) ذكره عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٥١٠/٣)، والقرطبي(٢٧٥/٨)، والشوكاني في"فتح القدير"(٤١١/٢).

(٦) أخرجه الطبري (٥٠/١١) وعزاه في"الدر المنثور"(٣٠٦/٤) إلى ابن المنذر.

(٧) أخرجه الطبري (٥١/١١).

(٨) أخرجه الطبري (٥٠/١١).

(٩) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٧٦/٨)،"تفسير الثعلبي"(١٠٣/٥)،"فتح القدير"(٤١١/٢).

(١٠) "تفسير السعدي"(ص٣٥٣).

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ وذلك؛ لأن هذا المعنى أقرب إلى أصلها اللغوي، فهو كثير التأوه لأسباب كثيرة، خشيته من الله ووجله من خالقه وخوفه من ذنوبه، ومن النار، وهذا الوصف يدل على أوصاف كثيرة، منها: شدة رحمته وشفقته وكثرة دعائه وتضرعه لشدة خوفه وحزنه، ويتبع هذا كثرة الذكر والاستغفار والإنابة إلى الله، والقراءة، كما أنه دال على فقه وإيمان ويقين، ولذا قال النحاس:

"وهذه الأقوال ليست بمتناقضة؛ لأن هذه كلها من صفات إبراهيم ﷺ إلا أن أحسنها في اللغة: الدعاء؛ لأن التأوه إنما هو صوت"[1].

يقول الشوكاني: "والمطابق لمعنى الأواه لغة: أن يقال إنه الذي يكثر التأوه من ذنوبه، فيقول مثلا آه من ذنوبي آه مما أعاقب به بسببها ونحو ذلك، وبه قال الفراء"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ ٱلنَّاسَ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ مُّبِينٌ ﴾ (يونس:٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥٥] تفسير القدم في قوله:"أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"قَدَمَ صِدْقٍ " يعني: عملاً صالحاً"[3].

---

(1) "معاني القرآن"(٣/٢٦٢) ولاشك أن الدعاء صوت، لكن لا يقال لمن دعا: تأوه.

(2) "فتح القدير"(٢/٤١١)، وانظر:"معاني القرآن" للفراء(٢/٢٣) وفيه تفسير الأواه بالدعاء.

(3) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٩).

الدراسة

اختلف العلماء في معنى"قَدَمَ صِدْقٍ" على سبعة أقوال، هي:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن المراد به العمل الصالح.

"فتأويل الكلام إذاً: وبشر الذين آمنوا أن لهم تقدمة خير من الأعمال الصالحة عند ربهم"(1).

وقد نسبه السمعاني للأكثرين(2).

وممن قال به ابن عباس(3) ومجاهد(4) والضحاك(5) والربيع بن أنس(6) وابن زيد(7).

واختاره الطبري وابن عزيز والواحدي وابن أبي زمنين والكلبي والسيوطي والسيوطي(8).

وهذا المعنى يشهد له قول الله تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَـٰرَهُمْ ﴾ (يس:١٢).

قال الرازي:"واعلم أن السبب في إطلاق لفظ القدم على هذه المعاني: أن السعي والسبق لا يحصل إلا بالقدم، فسمي المسبب باسم السبب، كما سميت النعمة يداً؛ لأنها تعطى باليد"(9).

القول الثاني : مقام صدق لا زوال عنه.

قاله عطاء(10)، واختاره الشوكاني(11).

---

(1) قاله الطبري في تفسيره(٨٣/١١).

(2) انظر:"تفسير السمعاني"(٣٦٥/٢).

(3)أخرجه الطبري (٨١/١١).

(4) أخرجه الطبري (٨١/١١) وابن أبي حاتم(١٩٢٣/٦)، وانظر:"تفسير مجاهد"(ص٢٩١).

(5) أخرجه الطبري (٨١/١١).

(6)أخرجه الطبري (٨٢/١١) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٤١/٤)إلى أبي الشيخ.

(7)أخرجه الطبري (٨٢/١١).

(8) انظر: "تفسير الطبري" (٨٣/١١)، "غريب القرآن"لابن عزيز(ص٣٧٥)، " الوجيز"للواحدي (٤٨٩/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٤٣/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٨٩/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٦٥)، "تفسير السعدي"(ص٣٥٧).

(9) "تفسير الرازي"(٧/١٧)، وانظر:"تفسير الطبري"(٨٢/١١)،"تفسير القرطبي"(٣٠٧/٨)،"الكشاف" (٣١٣/٢)، "تفسير الخازن"(١٧٣/٣)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٥٦/١٠)، "روح المعاني"(٦٢/١١).

(10) انظر قول عطاء في: "تفسير القرطبي"(٣٠٦/٨)، "زاد المسير"(٥/٤)، "البحر المحيط"(١٢٧/٥).

(11) انظر:"فتح القدير"(٤٢٢/٢).

القول الثالث: أن قدم الصدق : الم لة الرفيعة.

قاله الزجاج، واختاره الزمخشري والبيضاوي وأبو السعود والألوسي، قال البيضاوي: "سـابقة م لـة رفيعة، سميت قدماً؛ لأن السبق ا، كما سميت النعمة يداً؛ لأ ا تعطى باليـد وإضـافتها إلى الصـدق لتحققها والتنبيه على أ م إنما ينالو ا بصدق القول والنية"[1].

وهذا القول في حقيقته مطابق لسابقه، فهما مجتمعان في أن لأهل الإيمان دار الكرامة، وهـي الم لـة الرفيعة، ويشهد لهذا المعنى قول الله تبارك وتعالى:﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴾ (القمر:٥٤– ٥٥).

القول الرابع: أنه ما سبق لهم من السعادة في الذكر الأول.

وهو مروي عن ابن عباس[2].

قال ابن عطية: "وهذا أليق الأقوال بالآية"[3].

القول الخامس: شفيع صدق، وهو محمد ﷺ يشفع لهم يوم القيامة.

وهو مروي عن الحسن[4] وابن زيد[5].

القول السادس: سلَف صدق تقدموهم بالإيمان.

قاله مجاهد[6] وقتادة[7].

قال القرطبي:

([1])"تفسير البيضاوي"(١٨٤/٣)، وانظر: "الكشاف"(٣١٣/٢)،"تفسـير أبي السـعود"(١١٧/٤)، "روح المعـاني" (٦٢/١١).

([2]) أخرجه الطبري (٨٢/١١) وابن أبي حاتم(١٩٢٣/٦) عزاه في:"الدر المنثور"(٣٤١/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ.

([3]) "المحرر الوجيز"(١٠٣/٣)،وانظر:"تفسير الثعالبي"(١٦٨/٢).

([4]) أخرجه ابن أبي حاتم (١٩٢٤/٦)، وانظر: "تفسير الطبري"(٨٢/١١)، وعزاه في "الدر المنثـور"(٣٤١/٤) إلى أبي الشيخ.

([5]) علقه البخاري جازما به (١٧٢١/٤) ووصله الطبري (٨٢/١١).

([6]) أخرجه ابن أبي حاتم (١٩٢٣/٦).

([7]) أخرجه الطبري (٨٢/١١)، وانظر: تفسير ابن أبي حاتم (١٩٢٣/٦)، وعزاه في "الـدر المنثـور"(٣٤١/٤) إلى أبي الشيخ.

"وقال أبو عبيدة والكسائي: كل سابق من خير أو شر، فهو عند العرب قدم، يقال: لفـلان قـدم في الإسلام، له عندي قدم صدق، وقدم شر، وقدم خير، وهو مؤنث، وقد يذكر، يقال: قـدم حسـن، وقدم صالحة"[1].

ومنه قول حسان: لنا القدم العليا إليك وخلفنا لأولنا في طاعة الله تابع[2].

ويناقش هذا القول بأن الآية فيها بشارة لمن كان من أهل الإيمان، أي أ ا تبشر المؤمن نفسه، فما وجه البشارة -على هذا القول- بتقدم قوم صالحين ثبتت لهم النجاة، ولم تثبت لمن بشر؟

القول السابع : أن القدم هاهنا : مصيبة المسلمين بنبيهم ﷺ وما يلحقهم من ثواب الله عنـد أسـفهم على فقده ومحبتهم لمشاهدته.

وهو مروي عن الحسن البصري ~ [3].

وهذا القول يحتاج إلى دليل، فليس من معاني القدم المصيبة، وليس من العادة البشارة بالمصيبة، سـيما مصيبة أهل الإيمان بنبيهم ﷺ.

وذكر القرطبي[4] ثلاثة أقوال،هي: تقديم الله هذه الأمة في الحشر من القبر، وفي إدخال الجنة، كما قال ﷺ :" نحن الآخرون السابقون يوم القيامة "[5].

وقيل: دعوة الملائكة، وقيل: ولد صالح قدموه.

وهذه الأقوال تفتقر إلى دليل، وقد يشملها معنى القدم، إلا أن قصرها على هذه المعاني المذكورة، فيـه نظر لا يخفى، كما أن بعضها قد لا يتوفر لأهل الإيمان، كتقديم الولد الصالح.

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- ما ذهب إليه ابن قتيبة ومن وافقه، من أن المراد: وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم عند ر م ثواباً محفوظاً وجزاءً باقياً لأعمالهم الصالحة، فسيجدو ا تامـة

---

(1) "تفسير القرطبي"(٣٠٧/٨)، وانظر:"تفسير البغوي"(٣٤٣/٢).

(2) نسبه لحسان :ابن عطية في:" المحرر الوجيز"(١٠٣/٣)، وأبو بكر الجصاص في"أحكام القرآن" (٢١٠/٤)، وابـن حيان في"البحر المحيط"(١٢٤/٥)،وابن كثير في تفسيره (٤٠٧/٢).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم (١٩٢٣/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٤٢/٤) إلى أبي الشيخ.

(4) "تفسير القرطبي"(٣٠٦/٨)، وانظر: "البحر المحيط"(١٢٧/٥)،"روح المعاني"(٦٢/١١).

(5) أخرجه البخاري (٨٥٦) ومسلم (٨٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

موفورة، لا يبخسون منها شيئاً، وهذا الجزاء هو الجنة، دار الكرامة والنعيم، ويؤيد هذا، ما سبق مـن القدم يطلق ويراد به العمل والسعي، ثم إن الله جمع في الآية بين البشارة والنذارة، والنذارة تكون لأهل الكفر بالنار، وأما البشارة، فإ ا البشارة بالجنة، وهذا جاء في آيات عديدة –الجمع بين بشارة المؤمنين بالجنة ونذارة الكافرين بالنار-.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ۖ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا فِى طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (يونس:١١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥٦] معنى قولـه تعـالى:﴿ وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ ﴾

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَلَوۡ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسۡتِعۡجَالَهُم بِٱلۡخَيۡرِ لَقُضِيَ إِلَيۡهِمۡ أَجَلُهُمۡ ﴾أي: لو عجل الله للناس الشر إذا دعوا به على أنفسهم عند الغضب وعلى أهليهم وأولادهم، واستعجلوا به كما يستعجلون بالخير، فيسألونه الرزق والرحمة﴿ بِٱلۡخَيۡرِ لَقُضِيَ إِلَيۡهِمۡ أَجَلُهُمۡ ﴾ أي: لماتوا"[1].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى الآية الكريمة على ثلاثة أقوال،هي:

القول الأول: أن المعنى: ولو يعجل الله للناس الشر إذا دعوا على أنفسهم عند الغضب وعلى أهليهم، واستعجلوا به، كما يعجل لهم الخير، لهلكوا.

هذا قول سعيد بن جبير[2] ومجاهد[3] وقتادة[4].

وأضافه ابن القيم للسلف، فقال: "قال السلف"، ثم ذكره[5].

واختاره الفراء والطبري والواحدي والنحاس ويحيى بن سلام وابن عطية والخازن وابن كثير والشنقيطي[6].

ويؤيد هذا: كون الآية عامة، وهذا الاستعجال على المعنى الذي ذكروه، واقع من المؤمن وغيره، فهو موافق لعموم الآية.

قال الإمام ابن عطية:"فأخبر الله تعالى أنه لو فعل مع الناس في إجابته إلى المكروه، مثل ما يريدون فعله معهم في إجابته إلى الخير، لأهلكهم، ثم حذف بعد ذلك من القول جملة يتضمنها الظاهر، تقديرها:

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٩)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص٣٩٣).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم(١٩٣٢/٦)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٤٦/٤) لأبي الشيخ.

(3) علقه البخاري جازما به (١٧٢١/٤) ووصله الطبري (٩٢/١١) وابن أبي حاتم(١٩٣٢/٦)، وانظر: "تفسير مجاهد" (ص٢٩٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٤٦/٤) لابن أبي شيبة وابن المنذر أبي الشيخ.

(4) أخرجه الطبري (٩٢/١١) وابن أبي حاتم(١٩٣٢/٦).

(5) "إعلام الموقعين"(١٠٦/٣).

(6) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٤٥٨/١)،"تفسير الطبري"(٩١/١١)، "الوجيز" للواحدي(٤٩١/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٤٦/٢)،"معاني القرآن"للنحاس (٢٨٠/٣)،"المحرر الوجيز"(١٠٨/٣)، "تفسير الخازن"(١٧٧/٣)، "تفسير ابن كثير"(٤٠٩/٢)، "أضواء البيان"(٥٤/٣).

ولا يفعل ذلك، ولكن يذر الذين لا يرجون، فاقتضب القول، وتوصل إلى هذا المعنى بقوله:"فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا " فتأمل هذا التقدير تجده صحيحا"[١].

وعليه، فالآية هذه، كقوله جل شأنه:﴿ وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِ ﴾ (الإسراء:١١) على أحد التفاسير المذكورة في الآية الكريمة[٢].

القول الثاني: أن المعنى: ولو يعجل الله للكافرين العذاب إذ استعجلوه، وذلك أنهم كانوا يستعجلون العذاب تكذيبا واستهزاءً، فلو أنه سبحانه عجل لهم العذاب الذي طلبوا، كما عجل لهم خير الدنيا من المال والولد، لقضي إليهم أجلهم، وأميتوا وأهلكوا بالمرة وما أمهلوا طرفة عين.

واختار هذا الزمخشري والرازي والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود والألوسي وابن عاشور[٣].

ويؤيد هذا القول أمور ثلاثة،هي[٤]:

الأول: ما ختمت به الآية، وهو قوله تعالى:﴿ فَنَذَرُ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴾ فهذا الختام مناسب جداً لكونها في الكافرين المستعجلين، فالله جل جلاله لم يعجل للكافرين العذاب إذا استعجلوه، ولكنه يمهلهم، فيزدادون في طغيانهم وعتوهم.

الثاني: ما ذكر من سبب النزول للآية الكريمة، فقد قيل: إنها نزلت في النضر بن الحارث حين قال: ﴿ وَإِذۡ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلۡحَقَّ مِنۡ عِندِكَ فَأَمۡطِرۡ عَلَيۡنَا حِجَارَةٗ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئۡتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴾ (الأنفال:٣٢).

وثالثاً: على هذا القول يظهر مناسبة هذه الآية لما قبلها، فالعذاب الذي توعد الله به الكافرين في قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَٱطۡمَأَنُّواْ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِنَا

---

(١) "المحرر الوجيز"(١٠٨/٣).

(٢) انظر:"تفسير الطبري"(٤٧/١٥)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٦٨/٢)، "تفسير البغوي"(١٠٧/٣)، "الكشاف" (٦٠٩/٢)، "تفسير ابن كثير" (٤٠٩/٢)، "أضواء البيان"(٥٤/٣).

(٣) انظر: "الكشاف"(٣١٧/٢)، "تفسير الرازي"(٤٠/١٧)،"تفسير البيضاوي"(١٨٧/٣)، "تفسير الجلالين" (ص٢٦٧)،"تفسير أبي السعود"(١٢٥/٤)، "روح المعاني" (٧٨/١١)، "التحرير والتنوير"(١٠٥/١١).

(٤) انظر:"تفسير البغوي"(٣٤٦/٢)، "تفسير الرازي"(٣٩/١٧)، "زاد المسير"(١٢/٤)، "تفسير الخازن"(١٧٧/٣)، "فتح القدير" (٤٢٨/٢).

غَٰفِلُونَ ٧ أُوْلَٰٓئِكَ مَأۡوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ﴾ (يونس:٧-٨)، يستعجله الكفار، فيبين الله تعالى في هذه الآية أن من رحمة الله ألا يعجل لهم ما استعجلوه.

القول الثالث: المعنى: لو عجل الله للناس العقوبة، كما يتعجلون بالثواب والخير، لأهلكهم الله.

واختاره مقاتل بن سليمان وابن جزي الكلبي[1].

لكن يناقش هذا القول: بأن العقوبة لا تسمى شراً، ويمكن أن يخرج من هذا بأن يقال: العقوبة شر بالنسبة للناس.

الترجيح

الذي يترجح لدي - والعلم عند الله تعالى- حمل الآية على العموم، فتشمل الأقوال الثلاثة جميعها، إذ لا تعارض بينها، فمن رحمة الله تعالى أنه لا يعجل للناس دعائهم على أنفسهم وأولادهم وأموالهم، ومن رحمته ألا يعجل لهم العذاب إذا سألوه، ومن رحمته ألا يعجل لهم العقوبة مع استحقاقهم إياها، وهذا ما ذهب إليه العلامة ابن سعدي، حيث قال مفسرا الآية الكريمة:

"وهذا من لطفه وإحسانه بعباده، أنه لو عجل لهم الشر إذا أتوا بأسبابه، وبادرهم بالعقوبة على ذلك، كما يعجل لهم الخير إذا أتوا بأسبابه:"لَقُضِيَ إِلَيۡهِمۡ أَجَلُهُمۡ "أي لمحقتهم العقوبة ولكنه تعالى يمهلهم،

---

(1) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٨٤/٢)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(٩٠/٢)، "زاد المسير"(١٢/٤)،"فتح القدير"(٤٢٨/٢)، .

ولا يهملهم، ويعفو عن كثير من حقوقه، فلو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابـة، ويدخل في هذا أن العبد إذا غضب على أولاده أو أهله أو ماله ربما دعا عليهم دعوة لو قبلـت منـه لهلكوا، ولأضره ذلك غاية الضرر، ولكنه تعالى حليم حكيم"(١).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (يونس:١٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٥٧] بيان المراد بالكلمة التي سبقت من الله جل جلاله.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ ﴾ أي: نظرةٌ إلى يوم القيامة"(١).

---

(١) "تفسير السعدي"(ص٣٥٩).

الدراسة

عند النظر والتأمل في عبارة ابن قتيبة ~ السالفة نجد أنه يرى أن المراد بالكلمة التي سبقت مـن الله تبارك وتعالى هي إمهاله لهم وإنظاره إياهم إلى يوم القيامة، فلا يعذ م؛ فالإمهال يقابل الأخذ. هذا هو المتبادر من عبارته.

قال البغوي: هي تأخير العذاب إلى يوم القيامة[2].

وقد ذهب إلى هذا ابن جرير والواحدي والسمعاني والرازي والسعدي[3].

ويناقش هذا القول بأن الله قد عذب بعض القرى الكافرة قبل يوم القيامة، فقد أهلك عاداً وثمود وقوم فرعون، فلو كان ما ذكروه هو الكلمة التي سبقت من الله لمنعت من إنزال العذاب على هذه القرى.

وقال آخرون من أهل العلم: المراد بالكلمة: تأخير الجزاء إلى يوم القيامة.

واختاره السيوطي[4].

وهذا القول مخالف للقول السابق، فهذا القول في بيان الجزاء، فالطائع إلى الجنة، والعاصـي إلى النـار، فهذا مؤجل إلى قيام الساعة، ولولا تلك الكلمة، لكان هذا في الدنيا.

وقد نسب القرطبي هذا القول للحسن البصري[5].

قال العلامة ابن عاشور:

"وجملة: "وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ "إخبار بأن الحق واحد، وأن ذلك الاختلاف مذموم، وأنه لولا أن الله أراد إمهال البشر إلى يوم الجزاء، لأراهم وجه الفصل في اختلافهم باستيصال المُبطـل وإبقاءِ المحق. وهذه الكلمة أجملت هنا، وأشير إليها في سورة الشورى بقوله:﴿وَلَوۡلَا كَلِمَةٞ سَبَقَتۡ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ﴾ (الشورى:١٤) والأجل : هو أجل بقاء الأمم ، وذلك عنـد انقـراض

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٦٩).

(2)"تفسير البغوي"(٣٤٨/٢).

(3) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٣/١٢)، "الوجيز" للواحدي(٤٩٣/١)،"الوسـيط"(٥٤٢/٢)، "تفسـير السـمعاني" (٣٧٢/٢)، "تفسير الرازي"(١١٦/٢٧)، "تفسير السعدي"(ص٣٦٠).

(4) انظر:"تفسير الجلالين"(ص٢٦٩).

(5) انظر: "تفسير القرطبي"(٣٢٢/٨)، وكذا البغوي في تفسيره(٣٤٨/٢) وابن أبي زمنين في تفسيره (٢٤٨/٢).

العالم، فالقضاء بينهم إذن مؤخر إلى يوم الحساب . وأصرح من ذلك في بيان معنى (الكلمة) قولُـه في سـورة هـود: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هـود: ١١٨ – ١١٩)"[١].

وقريب من هذا: قول الزجاج والزمخشري والشوكاني: هي أنه سبحانه لا يحكم بينهم فيما اختلفوا فيه إلا يوم القيامة[٢].

وهذان المعنيان المذكوران - تأخير القضاء بينهم أو تأخير العذاب الفاصل بينهم إلى يوم القيامة- قـد ذكرهما غير واحد من العلماء كمعنى للآية الكريمة، منهم البيضاوي وأبو السعود والألوسي[٣].

وذهب آخرون من المفسرين[٤] إلى أن المراد بالكلمة: أن الله جعل للدنيا مدة، فلولا ذلك لقضي بينهم.

وهذا القول لا يخالف ما سبق، فلولا أن الله جعل للدنيا أجلاً معيناً، وأمداً محددا، لقضي بين المختلفين.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المراد بالكلمة[٥]: أن الله لا يعذب أمة إلا بعد قيام الحجة عليهـا، كما قال تعالى:﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء:١٥).

وذهب آخرون إلى أن المراد ـذه الكلمة[٦]: أن رحمتي سبقت غضبي.

لكن يناقش هذا القول: بأن سبق رحمته -تبارك وتعالى- لا يمنع إنزال غضبه على القول الكافرين.

الترجيح

الذي يترجح - والعلم عند الله تعالى- أن المراد بالكلمة التي سبقت من الله جل وعلا هي أن الفصـل والقضاء إنما يكون في الآخرة، ولولا هذا لقضى الله بينهم في الدنيا، وأراهم فضل أهل الحق وثـوا م،

---

(١) "التحرير والتنوير"(١٢٩/١١).

(٢) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(١٢/٣)، "الكشاف"(٣٢١/٢)،"فتح القدير"(٤٣٣/٢).

(٣) انظر: "تفسير البيضاوي"(١٩١/٣)،"تفسير أبي السعود"(١٣٢/٤)،"روح المعاني"(٩٠/١١).

(٤) انظر هذا القول في: "تفسير الثعلبي"(١٢٥/٥)،"زاد المسير"(١٦/٤).

(٥) انظر هذا القول في:"زاد المسير"(١٦/٤)، "تفسير القرطبي"(٣٢٣/٨)، "فتح القدير"(٤٣٣/٢).

(٦) انظر هذا القول في: "تفسير الرازي"(٥٢/١٧)،"تفسير الخازن"(١٨١/٣) ،"فتح القدير"(٤٣٣/٢).

وسوء أهل الباطل وعقا م، وهذا المعنى متناسب مع سباق الآية ولحاقها، فالاختلاف الكائن من الناس يناسبه الفصل بينهم، وإظهار المحق من المبطل، كما أن القضاء معناه الفصل والحكم بين العباد، وقـد جعل الله هذه الكلمة مانعة من القضاء، وعلى هذا القول الذي اخترناه يظهر الـتلائم بـين الكلمـة ومنعها القضاء، كما أن هذا القول مناسب لعموم الضمير في قوله:"لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ "، والعلم عنـد الله تعالى.

قَالَ تعَالَى:﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌۖ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (يونس:٢٦).

وفيها مسألتان، هما:

[١٥٨] المسألة الأولى: بيان المراد بالحسنى التي وعدها الله الذين أحسنوا.

[١٥٩] المسألة الثانية: بيان المراد بالزيادة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ" أي: المثل.

"﴿وَزِيَادَةٌ﴾" التضعيف حتى تكون عشراً، أو سبعمائة، وما شاء الله، يدل على ذلك قولـه: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا﴾ (يونس:٢٧) "[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في المراد بالحسنى على خمسة أقوال:

أولها: أنها المثل.

وهذا مذهب ابن قتيبة ~ والمعنى: أن لهم جزاؤها بالمثل، فمن عمل حسنة، فلها مثلها من الأجر حسنة، ولذا فسر الزيادة بأنها المضاعفة إلى عشرة أضعاف أو سبعمائة ضعف وما شاء الله[٢].

ويروى هذا القول عن ابن عباس[٣] والحسن[٤] ومجاهد[٥] وقتادة[٦] واختاره البخاري[٧].

وقد ذكر الإمام ابن قتيبة دليله على هذا الاختيار، وهو قوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا﴾ (يونس:٢٧)، وقد أوضح ابن عطية هذا بقوله:

"وهذا قول يعضده النظر، ولولا عظم القائلين بالقول الأول-يعني تفسير من فسرها بالجنة- لترجح هذا القول، وطريق ترجيحه: أن الآية تتضمن اقتراناً بين ذكر عمال الحسنات وعمال السيئات، فوصف المحسنين بأن لهم حسنى وزيادة من جنسها، ووصف المسيئين بأن لهم بالسيئة مثلها، فتعادل الكلامان، وعبر عن الحسنات بالحسنى، مبالغة، إذ هي عشرة"[٨].

ثانيها: أنها الجنة.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٠).

(٢) وانظر هذا القول في: "تفسير البيضاوي"(١٩٤/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٣٨/٤).

(٣) أخرجه الطبري (١٠٧/١١) وابن أبي حاتم(١٩٤٤/٦).

(٤)أخرجه الطبري (١٠٧/١١-١٠٨).

(٥) انظر: "تفسير مجاهد"(ص٢٩٣)،"تفسير القرطبي"(٣٣١/٨).

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٩٤/٢).

(٧) انظر: "صحيح البخاري"(١٧٢١/٤).

(٨) "المحرر الوجيز"(١١٥/٣).

ونسبه ابن عطية وغير واحد للجمهور[١].

واختاره الواحدي والبغوي والكلبي والسيوطي والألوسي والشنقيطي والسعدي[٢].

قال القرطبي: "وهو الصحيح في الباب"[٣].

لكن، يعترض على هذا القول بأن الله تعالى وعدهم بالآية هذه بالحسنى وبالجنة، فإذا فسـرنا الحسـنى بالجنة، كان هذا تكراراً.

وينفصل عن هذا، بأن قوله:"أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ" على سبيل المدح والثناء، أي هم أهلها المستحقون لها. هكذا قال ابن عطية[٤].

وعلى هذا؛ فالجملة ثناء ومدح لا بيان للجزاء، لكن المتبادر من هذا أنه بيان للجزاء، ولسنا بحاجة إلى مثل هذا التكلف.

القول الثالث : النضرة.

ويروى هذا القول عن عبد الرحمن بن سابط[٥] [٦].

وهذه الآية مثل قوله تعالى:﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴾ (القيامة:٢٢- ٢٣) فلما كانـت الزيادة هي رؤية الله تبارك وتعالى، وهي ما دل عليه قوله تعالى في هذه الآية: "إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ "، كانـت

---

(١) انظر:"المحرر الوجيز"(١١٥/٣)،"معاني القرآن"للنحـاس(٢٨٨/٣)،"زاد المسـير"(٢٤/٤)، "التسـهيل لعلـوم التنزيل"(٩٢/٢)، "البحر المحيط"(١٤٩/٥).

(٢) انظر: "الوجيز" للواحدي(٤٩٥/١)، "تفسير البغوي"(٣٥١/٢)، "التسهيل لعلـوم التنزيـل"(٩٢/٢)، "تفسـير الجلالين"(ص٢٧٠)، "روح المعاني" (١٠٣/١١)، "أضواء البيان"(٣٧٠/٢)، "تفسير السعدي"(ص٣٦٢).

(٣) "تفسير القرطبي"(٣٣٠/٨).

(٤) في "المحرر الوجيز"(١١٦/٣).

(٥) قال في:"تقريب التهذيب"[٣٨٦٧]: "عبد الرحمن بن سابط، ويقال: ابن عبد الله بن سابط، وهو الصحيح ويقال: ويقال: بن عبد الله بن عبد الرحمن الجمحي، المكي، ثقة كثير الإرسال، من الثالثة، مات سنة ثماني عشرة".

(٦) أخرج الطبري (١٠٧/١١) وابن أبي حاتم(١٩٤٤/٦) عنه أنه قال: هي النضرة، وانظر: "زاد المسـير"(٢٤/٤)، ونسب إليه القرطبي (٣٣١/٨) أنه فسر الحسنى بالبشرى.

الحسنى هي النضرة. القول الرابع : ما اختاره الزمخشري والبيضاوي وابن كثير وأبو السعود والشوكاني حيث فسروها بالمثوبة الحسنى[1].

ونظير هذه الآية قوله تعالى:﴿ هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ﴾ (الرحمن:٦٠).

وأما تفسير الزيادة، فقد اختلف أهل العلم في معناها على ستة أقوال :

القول الأول: أن الزيادة : مضاعفة الحسنة إلى عشر أمثالها.

قاله ابن عباس[2] ، والحسن[3] وعقمة بن قيس[4][5] وهذا مذهب ابن قتيبة.

وهذا قائم على تفسير الحسنى بأ ا المثل، فتكون الزيادة هي التضعيف.

القول الثاني: أ ا النظر إلى الله عز وجل .

قال ابن كثير ~ :"وقد روي تفسير الزيادة بالنظر إلى وجهه الكريم عن أبي بكر الصديق، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس، وسعيد بن المسيب، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وعبد الرحمن بن سابط، ومجاهد، وعكرمة، وعامر بن سعد، وعطاء، والضحاك، والحسن، وقتادة، والسدي، ومحمد بن إسحاق، وغيرهم من السلف والخلف"[6].

واختاره الواحدي والبغوي والكلبي والسيوطي والألوسي والشنقيطي[7].

واحتج من ذهب إلى هذا القول بما رواه مسلم في «صحيحه» من حديث صهيب عن النبي ﷺ أنه قال : "إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض

---

(1) انظر: "الكشاف"(٣٢٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(١٩٤/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٣٨/٤)، "فتح القدير"(٤٣٨/٢).

(2) أخرجه الطبري (١٠٧/١١).

(3) أخرجه الطبري (١٠٧/١١)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٦٠/٤) إلى ابن المنذر.

(4) هو علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي الكوفي، ثقة ثبت فقيه عابد، من الثانية، مات بعد الستين، وقيل بعد السبعين، قاله ابن حجر في "التقريب"[٤٦٨١]، وانظر: " ذيب الكمال"(٣٠٠/٢٠).

(5) أخرجه سعيد بن منصور (٢٩٤/٥-قسم التفسير).

(6) "تفسير ابن كثير"(٤١٥/٢)، وانظر هذه الآثار في:"تفسير الصنعاني"(٢٩٤/٢)، "تفسير الطبري" (١٠٥/١١-١٠٧)، "تفسير ابن أبي حاتم"(١٩٤٥/٦)،"الدر المنثور"(٣٥٧/٤-٣٥٩)، "فتح القدير"(٤٤١/٢)،وانظر كذلك: "تفسير البغوي" (٣٥١/٢)، "تفسير السمعاني"(٣٧٨/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٣٠/٨)، "تفسير الثعالبي"(١٧٦/٢).

(7) انظر: "الوجيز" للواحدي(٤٩٥/١)، "تفسير البغوي"(٣٥١/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٩٢/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢٧٠)، "روح المعاني" (١٠٣/١١)، "أضواء البيان"(٣٧٠/٢).

وجوهنا، ألم تدخلنا الجنة، وتنجينا من النار، قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ر م عز وجل،ثم تلا هذه الآية: "لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ" [١].

قال القرطبي: "وهو الصحيح في الباب"[٢].

ونسبه ابن عطية للجمهور[٣].

القول الثالث: أن الزيادة : غرفة من لؤلؤة واحدة لها أربعة أبواب.

ويروى عن علي[٤] ، ولا يصح.

القول الرابع : أن الزيادة : مغفرة ورضوان ، قاله مجاهد[٥]واختاره البخاري[٦].

القول الخامس : أن الزيادة: أن ما أعطاهم في الدنيا لا يحاسبهم به في القيامة، قاله ابن زيد[٧].

القول السادس: ما اختاره البيضاوي وأبو السعود والشوكاني: ما يزيد على المثوبة تفضلاً[٨].

واختاره الزمخشري؛ لينفي بذلك النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى[٩].

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- أن المراد بالحسنى أي المثوبة الحسنة، فهو لفظ عام يدخل فيه الجنة، ويدخل فيه الجزاء بالمثل، بل ويدخل فيه مجازا م في الدنيا بالحسنى، والحاصل: أن لفظ الحسنى لفظ عام يدخل فيه جميع ما ذكر، كما أنه شامل للدارين، فليس هو خاص بالآخرة، كما قد يفهم البعض.

---

(١) أخرجه مسلم(١٨١) وأحمد(٣٣٢/٤) والترمذي(٢٥٥٢) والنسائي في "الكبرى"(٣٦١/٦).

(٢) "تفسير القرطبي"(٣٣٠/٨).

(٣) انظر:"المحرر الوجيز"(١١٥/٣).

(٤) أخرجه الطبري (١٠٧/١١)، وابن أبي حاتم(١٩٤٥/٦) قال ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٢٤/٤): "لا يصح".

(٥) أخرجه الطبري (١٠٨/١١)، وابن أبي حاتم(١٩٤٥/٦).

(٦) انظر: "صحيح البخاري"(١٧٢١/٤).

(٧) أخرجه الطبري (١٠٨/١١)، وابن أبي حاتم(١٩٤٦/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٦٠/٤) إلى أبي الشيخ.

(٨) انظر: "تفسير البيضاوي"(١٩٤/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٣٨/٤)،"فتح القدير"(٤٣٨/٢).

(٩) انظر:"الكشاف"(٣٢٦/٢).

والراجح في تفسير الزيادة أنها شاملة لجميع ما ذكر، فالزيادة: هي كل يعطونه زيادة على مجازاتهم على أعمالهم الصالحة، فيدخل فيها: النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى، وهذا أعظم ما يعطاه أهل الجنة، ويدخل فيها أيضاً: تضعيف أجور الأعمال.

وهذا مذهب الطبري وابن كثير وكذا ابن سعدي في الزيادة فقط [1]، قال الطبري:

"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: إن الله تبارك وتعالى وعد المحسنين من عباده على إحسانهم الحسنى، أن يجزيهم على طاعتهم إياه الجنة، وأن تبيض وجوههم ووعدهم مع الحسنى الزيادة عليها، ومن الزيادة على إدخالهم الجنة أن يكرمهم بالنظر إليه، وأن يعطيهم غرفا من لآلئ، وأن يزيدهم غفراناً ورضواناً، كل ذلك من زيادات عطاء الله إياهم على الحسنى التي جعلها الله لأهل جناته، وعم ربنا جل ثناؤه بقوله :"وزيادة" الزيادات على الحسنى، فلم يخصص منها شيئاً دون شيء، وغير مستنكر من فضل الله أن يجمع ذلك لهم بل ذلك كله مجموع لهم إن شاء الله.

فأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يعم كما عمه عز ذكره"[2].

فإن قيل: فكيف الإجابة عن الحديث الذي فيه تفسير الزيادة بأنها النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى؟

قلنا: إنا لم نرده بل صرنا إليه، وزدنا عليه ما يحتمله اللفظ، والتفسير النبوي لم يكن من قبيل تفسير الحرف بما يقابله، ولو أنه كان من هذا القبيل لما خالفناه، ولا خالفه أولئك الأكابر الذين عرف عنهم تعظيم قول النبي ﷺ وتقديمه على قول كل أحد، ويوضح هذا: أن النبي ﷺ لما ذكر رؤية المؤمنين لربهم تلا هذه الآية مما يدل على أن الآية تدل على هذا المعنى، وهذا لا يعني أن الآية لا تدل إلا عليه.

ولما أورد الإمام سعيد بن منصور في سننه أقوال أهل العلم في تأويل الحسنى وزيادة، ساق بعدها- بإسناده- قول الإمام الثوري:

"ليس في تفسير القرآن اختلاف، إنما هو كلام جامع يراد به هذا وهذا"[3].

وكأن الإمام بهذا يشير إلى أن الأقوال المذكورة ليس متناقضة، بل اللفظ يشملها جميعها، والله تعالى أعلم.

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٨/١١)، "تفسير ابن كثير"(٤١٥/٢)، "تفسير السعدي"(ص٣٦٢).

(2) "تفسير الطبري"(١٠٨/١١).

(3) انظر:"سنن سعيد بن منصور"(٢٩٤/٥-قسم التفسير).

قال تعالى:﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ نُوحٍ إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكُم مَّقَامِي وَتَذۡكِيرِي بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلۡتُ فَأَجۡمِعُوٓاْ أَمۡرَكُمۡ وَشُرَكَآءَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ ثُمَّ ٱقۡضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴾ (يونس:٧١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٦٠] بيان المراد بالغمة الواردة في قوله:"ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ثُمَّ لَا يَكُنۡ أَمۡرُكُمۡ عَلَيۡكُمۡ غُمَّةٗ " أي: غماً عليكم، كما يقال: كَرب وكُربةٌ"[1].

الدراسة

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٢).

اختلف أهل التأويل في معنى الغمة المذكورة في قوله تعالى:"ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً " على قولين اثنين، هما:

القول الأول: أن الغمة بمعنى الغم، أي: لا يكن غماً عليكم، كما تقول: كرب وكربة.

وإلى هذا ذهب ابن قتيبة ~ واختاره أبو عبيدة والراغب الأصفهاني وابن حيان والسمين الحلبي[1]، وجوزه الزجاج والعز بن عبد السلام[2].

وعلى هذا؛ فيكون المعنى:

فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن حالكم عليكم غماً، إذا أهلكتموني، وتخلصتم من ثقل مقامي وتذكيري.

ونلاحظ أن الله ذكر أمرين اثنين"فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ" والثاني" ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ" وبناء على هذا القول؛ فالأمر الأول مخالف للأمر الثاني، فالأمر الأول بمعنى: القصد إلى إهلاكه ﷺ يعني: فأجمعوا ما تريدون من إهلاكي، واحتشدوا فيه، وابذلوا وسعكم في كيدي، وأما الثاني، فهو: مصاحبتهم له، وما كانوا فيه معه من الحال الشديدة عليهم، المكروهة عندهم[3].

القول الثاني : المعنى: لا يكن أمركم مكتوماً مستوراً، واجعلوه ظاهراً مكشوفاً .

وعلى هذا؛ فهو من قولهم: غم الهلال إذا استتر، ويقال: القوم في غمة، إذا عمي عليهم أمرهم والتبس.

وعلى هذا القول؛ فالأمرين المذكورين في الآية كلاهما بمعنى واحد.

قال طرفة: لعمرك ما أمري علي بغمة ... اري ولا ليلي علي بسرمد[4].

واختاره الأكثر، منهم: الزجاج والنحاس والواحدي والسمعاني والبغوي وابن عطية والقرطبي والخازن وابن جزي الكلبي وابن كثير والسيوطي وأبو السعود والشوكاني[1]، وقدمه البيضاوي[2].

([1]) انظر:"مجاز القرآن"(٢٧٩/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٣٦٥)، "البحر المحيط"(١٧٨/٥)،"عمدة الحفاظ"(١٧٥/٣)،"بصائر ذوي التمييز"(١٤٩/٤)، "روح المعاني" (١٥٨/١١).

([2]) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٨/٣)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٧٣/٢).

([3]) انظر:"الكشاف" (٣٤٢/٢)، "البحر المحيط"(١٧٨/٥)، "تفسير البيضاوي"(٢٠٩/٣)، "تفسير أبي السعود" (١٦٥/٤).

([4]) البيت في "ديوان طرفة بن العبد"(ص٤٠)، وانظر: "جمهرة أشعار العرب"لأبي زيد(ص١٣٤)، " ـذيب اللغة" (٢٨/٨)، "تفسير الثعلبي" (١٤١/٥)، "تفسير القرطبي"(٣٦٣/٨)،"البحر المحيط"(١٧٨/٥).

وفي الآية قول ثالث، وهو ما روي عن قتادة ~ حيث قال: لا يكبر عليكم أمركم[٣].
وهذا في حقيقته يصير إلى القول الأول؛ لأن الأمر إذا كبر اهتم الإنسان له واغتم منه.

الترجيح

الذي يترجح لي حمل الآية على كلا المعنيين؛ لأن اللفظ يحتملهما، وليس ثمت مرجح، مع عدم التناقض بين القولين،فكأنه عليه السلام يأمر قومه بجمع أمرهم، ثم لا يغتمون لأجله، وليكن أمرهم هذا ظاهراً مكشوفاً غير مستور، مما يدل على صدق يقينه، وشدة توكله على ربه تبارك وتعالى. والعلم عند الله تعالى.

يقوي ما ذكرت: أن مادة الغين والميم تدل على التغشية والتغطية، فإذا وردت على القلب، أصابته الغم والهم، فهي تغشية العين وتغطيته، وإذا أصابت العين أفادت إعماء الأمر على صاحبها، فالقوم أصابهم الغم والهم من أمر نوح عليه السلام فأرادوا صده ومنهم سراً بحيث لا يشعر هو. يقول ابن فارس:

"الغين والميم أصل واحد صحيح يدل على تغطية وإطباق، تقول: غممت الشيء أغمه، أي: غطيته.

ومن الباب: الغمام جمع غمامة.

ومنه: الغمامة: وهي الخرقة تشد على أنف الناقة شداً؛ كي لا تجد الريح.

وغُم الهلال: إذا لم ير.

وغَمه الأمر يغمه غماً، وهو شيء يغشى القلب معروف"[٤].

([١]) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٨/٣)، "معاني القرآن" للنحاس(٣٠٦/٣)،"الوجيز" للواحدي(٥٠٤/١)، "تفسير السمعاني"(٣٩٦/٢)، "تفسير البغوي"(٣٦٢/٢)،"المحرر الوجيز" (١٣٢/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٦٣/٨)، "تفسير الخازن(٢٠١/٣)،"التسهيل لعلوم التنزيل" (٩٦/٢)، "تفسير ابن كثير"(٤٢٦/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢٧٧)، "تفسير أبي السعود" (١٦٤/٤)، "روح المعاني" (١٥٨/١١) ،"فتح القدير" (٤٦٢/٢).

([٢]) انظر:"تفسير البيضاوي"(٢٠٩/٣).

([٣]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٩٦/٢) والطبري(١٤٣/١١).

([٤]) "مقاييس اللغة"(٣٧٧/٤-٣٧٨) بتصرف، وانظر: "تهذيب اللغة" (٢٨/٨)،"معاني القرآن"للنحاس(٣٠٧/٣).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَقَالُواْ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (يونس:٨٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٦١] ما المراد بالفتنة المذكورة في الآية؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والفتنة: العبرة، كقوله: ﴿ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ وفي موضع آخر: ﴿ لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ (الممتحنة:٥).

أي: يعتبرون أمرهم بأمرنا، فإذا رأونا في ضر وبلاء، ورأوا أنفسهم في غبطة ورخاء، ظنوا أ م على حق، ونحن على باطل"[١].

الدراسة

اختار ابن قتيبة ~ أن معنى الفتنة العبرة؛ ليكون المعنى: لا تجعلنا عبرة لهم، أي: موضع عبرة وفتنة لهم، فإذا رأونا في ضر وبلاء، اعتقدوا أ م على حق، وأن أهل الإيمان على باطل.

وهذا النص يفهم منه: أ م دعوا الله تبارك وتعالى ألا يصيبهم بعذاب من عنده، لئلا يقول الكافرون: لو هؤلاء على حق لما أصا م ما أصا م.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٧٣-٤٧٤).

وذهب ابن عباس ومجاهد إلى هذا القول، لكنهم زادوا عليه، فقال مجاهد ~ : "لا تصبنا بعذاب من عندك، ولا بأيديهم، فيفتتنوا، ويقولوا: لو كانوا على حق ما سلطنا عليهم، وما عذبوا"[1].

ومثله عن ابن عباس[2] في تفسير قوله تعالى:﴿لَا تَجۡعَلۡنَا فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾ (الممتحنة:٥).

وذهب قتادة[3] وأبو مجلز[4] إلى نحو هذا القول، لكنهم لم ينصوا إلا على العذاب الذي يأتي من قبل الكفار، فقالا: لا يظهروا علينا، فيروا أنهم خير منا.

واختاره الواحدي والبغوي والكلبي والسيوطي[5]، وقدمه الزمخشري[6].

وعلى هذا؛ فالفتنة لهم- أي: الكفار- في أنهم يزدادون إصراراً على الكفر، لما رأوا تسلطهم على أهل الإيمان، فهو إذاً، دعاء من هؤلاء المؤمنين للكفار ألا يفتتنوا بسببهم.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المراد: لا تسلطهم علينا، فيفتنونا.

وبهذا قال مجاهد[7]، واختاره البيضاوي والنسفي وابن حيان وأبو السعود[8].

وعليه؛ فيكون " المراد من الفتنة: المفتون؛ لأن إطلاق لفظ المصدر على المفعول، جائز، كالخلق بمعنى المخلوق، والتكوين بمعنى المكون، والمعنى: لا تجعلنا مفتونين، أي لا تمكنهم من أن يحملونا بالظلم والقهر على أن ننصرف عن هذا الدين الحق الذي قبلناه، وهذا التأويل متأكد بما ذكره الله تعالى قبل

([1]) أخرجه الحربي في "غريب الحديث"(٩٣٨/٣) والطبري (١٥٢/١١) وابن أبي حاتم (١٩٧٦/٦).

([2]) أخرجه الحاكم في "المستدرك"(٥٢٧/٢)، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

([3]) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم" (١٩٧٦/٦)، "أحكام القرآن" للجصاص(٣٢٦/٥).

([4]) أخرجه الحربي في "غريب الحديث"(٩٣٨/٣) والطبري (١٥٢/١١) وابن أبي حاتم (١٩٧٦/٦).

([5]) "الوجيز"للواحدي (٥٠٦/١)، "تفسير البغوي"(٣٦٥/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٩٨/٢)،"تفسير الجلالين" (ص٢٧٩).

([6]) "الكشاف"(٣٤٦/٢).

([7]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٩٧/٢) والحربي في "غريب الحديث"(٩٣٨/٣).

([8]) انظر:"تفسير البيضاوي"(٢١٢/٣)،"تفسير النسفي"(١٣٩/٢)، "البحر المحيط"(١٨٤/٥)،"تفسير أبي السعود" (٢٣٧/٨).

هذه الآية وهـو قولـه: ﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ ﴾ (يونس: ٨٣)"[١].

وعلى هذا القول؛ فهو دعاء من أهل الإيمان لأنفسهم، يسألون الله الثبات على دينـه، وهـذا سـبب لترجيح هذا القول عند من رجحه، يقول ابن حيان:

"والذي يظهر أ م سألوا الله تعالى أنْ لا يفتنوا عن دينهم، وأن يخلصوا من الكفار، فقدموا مـا كـان عندهم أهم، وهو سلامة دينهم لهم، وأخروا سلامة أنفسهم؛ إذ الاهتمام بمصالح الـدين آكـد مـن الاهتمام بمصالح الأبدان"[٢].

الترجيح

الذي يترجح لي الحمل على جميع ما ذكر، فيكون هؤلاء المؤمنون قد دعوا ألا يكونوا فتنة في أنفسـهم ولا فتنة لغيرهم، يقول الشيخ السعدي رحمه الله تعالى:

"أي: لا تسلطهم علينا بذنوبنا، فيفتنونا ويمنعونا مما يقدرون عليه من أمور الإيمـان، ويفتنـون أيضـاً بأنفسهم، فإ م إذا رأوا لهم الغلبة ظنوا أ م على الحق، وأنا على الباطل، فازدادوا كفراً وطغياناً"[٣].

بل إن الإمام الطبري ~ ذهب إلى شمول الفتنة لكل ما يصد به عن دين موسى، فيشمل المحنة الـتي تـ ل في أنفس قوم فرعون، فتعاجلهم عن اتباع الدين الحق، "فاستعاذ القوم بالله من كل معنى يكـون صادا لقوم فرعون عن الإيمان بالله بأسبا م"[٤].

---

(١) قاله الرازي في تفسيره (١١٧/١٧)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٣٩٤/١٠).

(٢)"البحر المحيط"(١٨٤/٥).

(٣) "تفسير السعدي"(ص٨٥٦)، وبنحوه قال الخازن في تفسيره(٢٠٣/٣).

(٤) "تفسير الطبري"(١٥٣/١١).

قال تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَن تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس:٨٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٦٢] ما المراد بالقبلة في قوله تعالى: ﴿ وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَٱجْعَلُوا۟ بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً ﴾ أي: نحو القبلة، ويقال: اجعلوها مساجد"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى الآية: واجعلوا بيوتكم نحو القبلة.

فهو بهذا يرى أن الآية ليست على ظاهرها، بل فيها مقدر، وهو: نحو، أو إلى.

ولم ينفرد ابن قتيبة بهذا بل سبقه إليه ابن عباس[١] وقتادة[٢].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٢).

فهذا أحد الأقوال في معنى الآية الكريمة، وهو أولها، وثانيها:

أن المعنى: اجعلوا بيوتكم مساجد، تقيمون فيها صلاتكم.

قال مجاهد في تفسير الآية: كانوا خائفين، فأمروا أن يصلوا في بيو م[٣].

و ـذا قال ابن عباس[٤] والنخعي[٥] وابن زيد[٦].

واختاره ابن جرير والسمرقندي والواحدي والسمرقندي والزمخشري والكلبي والسيوطي والسعدي[٧].

وعليه؛ فهذا القول لا يخالف القول السابق، بل هما متفقان على أن التوجه في الصلاة يكون نحو القبلة، لا إلى البيت، ومتفقان على أن البيت يتخذ مصلى، غير أن القول الأول أدق، ففيه إثبـات اسـتقبال القبلة، حيث لم تؤول القبلة بالمسجد، بل بقيت على معناها الأصلي، كما أن فيه اتخاذ البيت مصـلى، وقد فهم هذا المعنى من قول ابن قتيبة ومن وافقه: اجعلوا بيوتكم نحو القبلة، يعني من أجـل الصـلاة، وهذا يدل على أ م يصلون فيها، فأمروا أن يتجهوا ا إلى القبلة.

وبعض من ذهب إلى هذا القول-القول الثاني- رأى أن المراد بالبيوت المساجد، فإن المسـاجد يطلـق عليها بيوتاً، كما في قوله تعالى:﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ ﴾ (النـور:٣٦)، ويؤيد هذا: أنه ليس من معاني القبلة المسجد[٨].

---

(١)أخرجه الطبري (١٥٥،١٥٤/١١) وابن أبي حاتم (١٩٧٧/٦).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٢٩٧/٢) والطبري (١٥٥/١١).

(٣) أخرجه الطبري (١٥٤/١١)، وابن أبي حاتم (١٩٧٧/٦)، وانظر:"تفسير الثـوري"(ص١٢٨)،"الـدر المنثـور" (٣٨٣/٤).

(٤) أخرجه الطبري (١٥٤/١١) وابن أبي حاتم (١٩٧٧/٦)، وانظر:"تفسير الثوري"(ص١٢٨).

(٥) أخرجه الطبري (١٥٤/١١) وابن أبي حاتم (١٩٧٧/٦).

(٦) أخرجه الطبري (١٥٤/١١).

(٧) انظر:"تفسير الطبري"(١٥٣/١١)، "تفسير السمرقندي"(١٢٨/٢)، "الوجيز" للواحـدي (٥٠٦/١)، "تفسـير السمرقندي"(١٢٨/٢)، "الكشاف"(٣٤٦/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٩٨/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٧٩)، "تفسير السعدي"(ص٣٧٢).

(٨) وقد أشار إلى هذا الرازي في:"تفسيره"(١١٨/١٧)، والقـرطبي في تفسـيره (٣٧١/٨)، والشـوكاني في "فـتح القدير"(٤٦٧/٢)، والخازن في تفسيره(٢٠٤/٣)، وكذا الثعلبي(١١٥/٣) وانظر: "تفسير العز بـن عبـد السـلام-اختصار النكت"(٧٥/٢)، وممن ذهب إليه الفراء في "معاني القرآن"(٤٧٧/١).

وفي هذا يقول البغوي: "قال أكثر المفسرين: كانت بنو إسرائيل لا يصلون إلا في كنائسهم وبـيعهم، وكانت ظاهرة، فلما أرسل موسى، أمر فرعون بتخريبها، ومنعهم من الصلاة، فـأمروا أن يتخـذوا مساجد في بيو م، ويصلوا فيها خوفاً من فرعون"[١].

وبناء على هذا، فيكون المعنى: اتخذوا مساجد، واتجهوا ا إلى القبلة، ويكون في هذا، إيجاب اسـتقبال القبلة عليهم.

يقول ابن عباس: "وَٱجۡعَلُواْ "وجهوا" بُيُوتَكُمۡ " مساجدكم"قِبۡلَةً" نحو القبلة، ألا ترى أنه يقول: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرۡفَعَ وَيُذۡكَرَ فِيهَا ٱسۡمُهُۥ ﴾[٢].

وبنحوه قال مقاتل بن سليمان[٣].

إذا فهمنا هذا القول على هذا الفهم -وهو فهم صحيح إن شاء الله تعالى- كان موافقاً للقول الأول في التقدير- فكلاهما فيه تقدير: إلى، أو نحو- ومخالفاً له في معنى البيوت.

وثالثها: اجعلوها يقابل بعضها بعضاً.

وهو مروي عن ابن عباس أيضاً[٤]، وبه قال سعيد بن جبير[٥].

وعلى هذا؛ فالقبلة بمعنى الوجهة.

ورابعها: أن الآية على ظاهرها، والمعنى: واجعلوا بيوتكم التي بالشام قبلة لكم في الصلاة، فهـي قبلـة اليهود إلى اليوم[٦].

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- هو أن المراد بالبيوت بيو م التي هي مساكنهم، فـالبيوت إذا أطلقت انصرفت إلى المساكن؛ هذا هو المعهود لغة، ومعنى قبلة: أي نحو القبلة، أي: اتخذوها أمـاكن

---

(١) "تفسير البغوي"(٣٦٥/٢)، وانظر:"تفسير الثعلبي"(١٤٤/٥)، "تفسير السمعاني"(٤٠٠/٢)، "تفسـير القـرطبي" (٣٧١/٨).

(٢) أخرجه الطبري (١٥٥/١١)، وانظر: "تفسير الثوري"(ص١٢٨).

(٣) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٠٢/٢).

(٤) أخرجه الطبري (١٥٥/١١).

(٥) نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٥٤/٤).

(٦) انظر:"زاد المسير"(٥٥/٤)،"تفسير العز بن عبد السلام- اختصار النكت"(٧٥/٢).

للصلاة، وانحرفوا ا نحو القبلة، وقلنا هذا؛ إبقاء على معنى القبلة على معناها المتبادر منه، وهذا-كمـا مر- يقتضي اتخاذ البيوت مساجد يصلى فيها.

والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَـالَىٰ: ﴿ فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾ (يونس:٩٤).

وفيها مسالة واحدة، وهي:

[١٦٣] ما المراد بقوله تعـالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وأما قوله سـبحانه: ﴿ فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾

ففيه تأويلان:

أحدهما: أن تكون المخاطبة لرسول الله ﷺ والمراد غيره من الشكاك[1]؛ لأن القرآن نزل عليه بمـذاهب العرب كلهم، وهم قد يخاطبون الرجل بالشيء، ويريدون غيره، ولذلك يقول متمثلهم: "إيـاك أعـني واسمعي يا جارة".

([1]) ليت الشيخ عبر بتعبير آخر؛ حتى لا يجمع النبي ﷺ مع الشكاكين.

ومثله قولـه: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَـٰفِرِينَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (الأحزاب:١).

الخطاب للنبي ﷺ والمراد بالوصية والعظه المؤمنون، يدلك على ذلك: أنـه قـال: ﴿ وَٱتَّبِعْ مَا يُوحَىٰٓ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (الأحزاب:٢) ولم يقل: بما تعمل خبيراً.

ومثل هـذه الآيـة: قولـه: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَـٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ (الزخرف:٤٥).

أي: سل من أرسلنا إليه من قبلك رسلاً من رسلنا، يعني أهل الكتاب، فالخطاب للـنبي ﷺ والمـراد المشركون...

والتأويل الآخر: أن الناس كانوا في عصر النبي ﷺ أصنافاً:

منهم: كافر به مكذب لا يرى إلا أن ما جاء به الباطل.

وآخر: مؤمن به مصدق، يعلم أ ن ما جاء به الحق .

وشاك في الأمر، لا يدرى كيف هو، فهو يقدم رجلاً، ويؤخر أخرى.

فخاطب الله سبحانه هذا الصنف، فقال: فإن كنت أيها الإنسان في شك مما أنزلنا إليك من الهدى على لسان محمد ﷺ فسل الأكابر من أهل الكتاب والعلماء الذين يقرءون الكتاب من قبلك، مثل: عبد الله بن سلام، وسلمان الفارسى، وتميم الداري وأشباههم.

ولم يرد المعاندين منهم، فيشهدون على صدقه، ويخبرونك بنبوته، وما قدمه الله في الكتب من ذكـره، فقال: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ﴾[1] وهو يريد غير النبي ﷺ، كما قال في موضوع آخر: ﴿ لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَـٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ ﴾ (الأنبياء:١٠).

وحد، وهو يريد الجمع، كما قال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴾ (الانفطار:٦).

و﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ ﴾ (الانشقاق:٦).

وقال: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ ﴾ (الزمر:٨)

([1]) وردت في موطنين،هما: الأول: في "النساء" آية:(١٠٥)،والثاني: في "الزمر"آية:(٢).

ولم يريد في هذا جميع إنساناً بعينه، إنما هو لجماعة الناس...

وهذا، وإن كان جائزاً حسناً ، فإن المذهب الأول أعجب إلي؛ لأن الكلام اتصل حتى قال: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس:٩٩).

وهذا لا يجوز أن يكون إلا لرسول الله ﷺ"[١].

الدراسة

ذكر الإمام ابن قتيبة ~ أن هذه الآية من الآيات التي استدل ا الطـاعنون في كتـاب الله تعـالى، وقالوا: هل كان النبي ﷺ يشك فيما يـ ل عليه؟ وكيف يدعون الشـاكين مـن هـو علـى مثـل سبيلهم؟!وكيف يأتيه اليقين بخبر أهل الكتاب عما أنزل عليه أنه الحق، وهم يحرفون ويكذبون ويقولون على الله ما لا يعلمون؟! [٢].

وتالله، إن هذه لفرية ما نتجت عن هؤلاء القوم الظالمين، إلا لسوء طويتهم، وخبث مقصدهم وفسـاد معتقدهم، وحاشا رسول الله ﷺ أن يكون شاكاً، وتقدس ربنا وتـ ه عن أن يصف نبيه ﷺ بالشك، أو يتهمه بذلك، ولو كان الإنصاف من سجية القوم والعدل من خلتهم، لما فاهوا بمثـل هـذا الأقاويـل العليلة، والأحاديث السقيمة، ولو نظروا في سيرة النبي ﷺ لردت عليهم أدنى قصة، ولأكذبتهم أقـرب قضية، ولبان لهم وبكل وضوح وجلاء يقين النبي ﷺ الذي لا يدانيه يقين.

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٦٩-٢٧٤)، وانظر: "تفسير غريـب القـرآن"(ص١٧٣)،"المسـائل والأجوبـة" (ص٢٢٦).

(٢) انظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩-٣٠).

وأما ما ذكروه من الآية الكريمة، فليس الأمر كما فهموا، ولا الشأن كما توهموا، فما كان عليه الصلاة والسلام شاكاً، ولا دلت الآية على ذلك، وهذا فهم أهل العلم قاطبة، قال ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى:

"فإن قال قائل: أو كان رسول الله ﷺ في شك من خبر الله أنه حق يقين، حتى قيل له: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾؟

قيل: لا، وكذلك قال جماعة من أهل العلم"[1].

ثم ساق بإسناده عن سعيد بن جبير[2] والحسن[3] أنهما قالا: لم يشك ولم يسأل.

وهكذا قال ابن عباس رضي الله عنهما[4].

وإنما الآية تفهم على أحد الأوجه الآتية:

أولها: أن الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره، وهذا الغير المراد هو من شك فيما أنزل على النبي ﷺ.

وهذا أسلوب معروف عند العرب توجه الخطاب لشخص، ولا تريده بالخطاب، بل تريد غيره.

ولهذا أمثلة ونظائر في كتاب الله تعالى:

كمثل قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَـٰفِرِينَ وَٱلْمُنَـٰفِقِينَ ﴾ (الأحزاب:١).

فالخطاب للنبي ﷺ والمراد به أمته، بدليل قوله بعد هذه الآية: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ (الأحزاب:٢) ولم يقل بما تعمل.

وأوضح منها قوله تعالى مخاطباً نبيه ﷺ: ﴿ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ (الإسراء:٢٣) ومعلوم أن النبي ﷺ قد مات أبواه منذ زمن بعيد، لكن المراد التشريع لغيره ﷺ[5].

---

(1) "تفسير الطبري"(١٦٨/١١).

(2) أخرجه الطبري (١٦٨/١١)

(3) أخرجه الطبري (١٦٨/١١)

(4) أخرجه ابن أبي حاتم(١٩٨٦/٦)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٨٩/٤) إلى ابن المنذر وابن مردويه والضياء في المختارة.

(5) أفاده الشيخ الشنقيطي رحمه الله تعالى في:"أضواء البيان"(٨٤/٣).

قال ابن الجوزي: "وهذا قول الأكثرين"[1].

وقال الطبري: لو قال قائل ـذا القول، كان قولاً غير مدفوعة صحته"[2].

وهذا قول ابن قتيبة والطحاوي والزجاج والسمرقندي والواحدي وابن العربي وابن عطية وابن الجوزي والقرطبي والنووي والشنقيطي[3].

ويدل على أن الخطاب وجه للنبي ﷺ الخطاب الذي في الآيات التي تلي هذه الآية كله قد وجه للـنبي ﷺ، فهو خطاب واحد متصل بعضه ببعض، بل وفي هذه الآيـة: ﴿ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾ (يونس:٩٤).

وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (يونس:٩٦).

وقوله:﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَـَٔامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ﴾ (يونس:٩٩).

ثم أعلم الله أن نبيه ﷺ لم يكن في شك، وأمره أن يتلو عليهم ذلك، فقـال: ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ ﴾ (يونس:١٠٤)[4].

وثانيها: أن الخطاب للنبي ﷺ وهو المراد به، وقد خوطب بذلك، وإن لم يكن في شـك؛ لأنـه مـن المستفيض في لغة العرب أن يقول الرجل لولده: إن كنت أبني؛ فبرني، ولعبـده: إن كنـت عبـدي؛ فأطعني.

([1]) "زاد المسير"(٦٣/٤).

([2])"تفسير الطبري"(١٦٩/١١).

([3]) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٣٢/٣)، "شرح مشكل الآثار"(٩/١٣)، "تفسير السمرقندي"(٥١٩/١)، "الوجيز" للواحدي (٥٠٨/١)، "تفسير السمعاني"(٤٠٤/٢)، "تفسير البغوي"(٣٦٨/٢)، "الكشـاف" (٣٥٢/٢)، "أحكـام القرآن" لابن العربي(٥٧٧/٢)، "المحرر الوجيز"(١٤٢/٣)، "تذكرة الأريب"لابن الجوزي (ص٢٤٢)، "شرح النـووي على صـحيح مسـلم"(٢٠٤/١)،"تفسـير العـز بـن عبـد السـلام- اختصـار النكـت"(٧٧/٢)،"تفسـير القرطبي"(٣٨٢/٨)،"تفسير البيضاوي"(٢١٤/٣)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٩٩/٢)،"أضواء البيان"(١٦٥/٧).

([4]) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٣٢/٣)،"أحكام أهل الذمة"لابن القيم(١٠٥/١).

وهكذا هذه الآية، فقد علم الله أن نبيه ﷺ لم يكن في شك، وبالتالي، فلن يسأل؛ لعدم حاجته لذلك، ويكون في هذا طلباً للنفي من النبي ﷺ؛ لاستدامة الحجة على الشاكين من قومه.

ومن هذا قول الله جـل شـأنه لعيسـى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَـٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (المائدة:١١٦)، وقد علم جـل ثنـاؤه أن عيسـى لم يقـل ذلك،ولكن من باب إقامة الحجة على النصارى، ولذا قال عيسى عليه السلام :﴿سُبْحَـٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ﴾ (المائدة:١١٦).

ومثله قوله تعالى للملائكة: ﴿أَهَـٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾ فيتبرأون ويقولـون:﴿سُبْحَـٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾ (سبأ:٤٠-٤١).

وهذا اختيار الكسائي والفراء وابن جرير ومحمد عبده[١].

لكن اعترض على هذا القول: بأنه يصير تقدير الآية: أأنت في شك، إذ ليس في الآية ما يدل على نفي الشك[٢].

وثالثها: أن الخطاب للنبي ﷺ إلا أن "إن" بمعنى: "ما"؛ فالمعنى: ما كنت في شك[٣] .

قال الزمخشري: "يعني: لا نأمرك بالسؤال؛ لأنك شاك، ولكن لتزداد يقيناً، كما ازداد إبـراهيم عليه السلام بمعانيه إحياء الموتى"[٤].

---

(١) انظر: "تفسير الطبري"(١٦٧/١١)،"معاني القرآن"للفراء(٤٧٩/٢)، "شرح مشـكل الآثـار"(٩/١٣)،"تفسـير السمعاني"(٤٠٤/٢)، "تفسير البغوي"(٣٦٨/٢)،"تفسير العز بن عبد السلام- اختصار النكت"(٧٧/٢)،"التسـهيل لعلوم التـ يل"(٩٩/٢)، "البحر المحيط"(١٩٠/٥)،"تفسير المنار"(٤٨٠/١١).

(٢) انظر هذا الاعتراض في "البحر المحيط"(١٩٠/٥) وذكره عن الكرماني.

(٣) ذكره الزجاج في"معاني القرآن"(٣٣/٣)، والنحاس في "معاني القرآن"(٣١٧/٣)، و"إعراب القـرآن"(٣٧٢/٢)، والثعلبي في تفسيره (١٤٩/٥)، والسمعاني في تفسيره (٤٠٤/٢)، والزمخشري في"الكشاف"(٣٥٢/٢)، وابن عطية في "المحرر الوجيز"(١٤٢/٣)، والرازي في تفسيره (١٣٠/١٧)، والقرطبي في تفسيره(٣٨٠/٩)، وابن حيان في "البحـر المحيط"(١٩٠/٥)، والسيوطي في"الدر المنثور"(٣٩٠/٤)، والألوسي في "روح المعاني" (١٩٠/١١)، ونسب هذا القول للحسن البصري.

(٤) "الكشاف"(٣٥٢/٢)، وانظر:"معاني القرآن " للزجاج (٣٣/٣).

وهذا القول فيه تكلف لا يخفى، والمعنى فيه بعد ظاهر، كما أنه خلاف الظاهر، فإن المتبادر من "إن" في الآية أنه شرطية، لا نافية.

ورابعها: أن الخطاب للشاكين فالمعنى: إن كنت أيها الإنسان في شك مما أنزل إليك على لسان محمد ﷺ فسل [1].

قال البيضاوي: " وفيه تنبيه على أن كل من خالجته شبهة في الدين، ينبغي أن يسارع إلى حلها بالرجوع إلى أهل العلم"[2].

ولكن يرد هذا أمران:

أولهما: أن الأصل في الخطاب توجهه إلى من وجه إليه.

وثانيهما: أن الخطاب في الآية وفي الآيات التي تليها موجه للنبي ﷺكما سبق بيانه.

ويقرب من هذا القول ما اختاره ابن عاشور من كون "في" على بابها للظرفية،فيكون المراد-على هذا القول-:فإن كنت في قوم أهل شك مما أنزلنا إليك.

والخطاب على هذا للنبي[3]ﷺ.

وخامسها: أن "إنْ" الشرطية تقتضي تعليق شيء على شيء، ولا تستلزم تحتم وقوعه، ولا إمكانه، بل قد يكون ذلك في المستحيل عقلاً، وفي المستحيل عادة، ومثل ابن حيان للأول بقوله تعالى[4]:﴿ قُلْ إِن

([1]) انظره في: "تفسير الثعلبي"(١٤٩/٥)،"تفسير السمعاني"(٤٠٤/٢)،"تفسير البغوي"(٣٦٨/٢)، "الكشاف" (٣٥٢/٢)، "تفسير الخازن"(٢١٠/٣،"فتح القدير" (٤٧٣/٢)، "روح المعاني"(١٩٠/١١).

([2]) "تفسير البيضاوي"(٢١٤/٣).

([3]) انظر:"التحرير والتنوير"(٢٨٤/١١).

([4]) انتقد الشيخ الشنقيطي كون هذه الآية مثل آية يونس،فقال في :"أضواء البيان"(١٥٧/٧):

"وما يظنه بعض أهل العلم من أن قوله تعالى: ﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكَ ﴾ (يونس:٩٤) كقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾ (الزخرف:٨١) فهو غلط فاحش، والفرق بين معنى الآيتين شاسع، فظن استوائهما في المعنى باطل.

وإيضاح ذلك: أن قوله تعالى:" فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ" معناه المقصود منه جار على الأسلوب العربي لا إشكال فيه؛ لأنا أوضحنا سابقاً أن مدار صدق الشرطية على صحة الربط بين شرطها وجزئها، فهي صادقة ولو كذب طرفاها عند إزالة الربط كما تقدم إيضاحه قريباً.

كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ﴾ (الزخرف:٨١)، ومستحيل أن يكون له ولد، فكذلك هذا مستحيل أن يكون في شك، وللثاني:﴿ وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيۡكَ إِعۡرَاضُهُمۡ فَإِنِ ٱسۡتَطَعۡتَ أَن تَبۡتَغِيَ نَفَقٗا فِي ٱلۡأَرۡضِ أَوۡ سُلَّمٗا فِي ٱلسَّمَآءِ فَتَأۡتِيَهُم بِـَٔايَةٖ ﴾(الأنعام:٣٥)، أي: فافعل، لكن وقوع إن للتعليق على المستحيل قليل، وهذه الآية من ذلك.

وإلى هذا ذهب ابن حيان وابن كثير[1].

وسادسها: أن المعنى: إن وقع لك شك على سبيل الفرض والتقدير، فسل علماء أهل الكتاب، والمراد تحقيق صدق أخبار القرآن، والاستشهاد بما في الكتب المتقدمة، أو التأكيد على علم أهل الكتاب بصحة القرآن، وصحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام.

وهذا لا يعني وقوعه من النبي ﷺ، لأن تعليق شيء على شيء لا يعني وقوعه.

وهذا القول ليس ببعيد عن القول السابق.

وإليه ذهب الزمخشري والبيضاوي والنسفي وأبو السعود[2].

وهذا القول وسابقه فيهما نفي الشك عن النبي ﷺ، وهذا لا جدال فيه، وأن الآية لا تدل عليه بوجه، لكنهما- القولين- لم يجيبا عن وجه إضافة الشك إلى النبي ﷺ، فالشك ليس بواقع، فلماذا أضيف إلى النبي ﷺ وما وجهه؟! هذا ما لا نجد في هذين القولين الإجابة عليه.

فربط قوله:﴿ فَإِن كُنتَ فِي شَكّٖ ﴾ بقوله:﴿ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾ ربط صحيح لا إشكال فيه لأن الشاك في الأمر شأنه أن يسأل العالم به عنه كما لا يخفى فهي قضية صادقة مع أن شرطها وجزاءها كلاهما باطل بانفراده فهي كقوله:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾(الأنبياء:٢٢) فهي شرطية صادقة لصحة الربط بين طرفيها وإن كان الطرفان باطلين عند إزالة الربط.

أما قوله تعالى:﴿ قُلۡ إِن كَانَ لِلرَّحۡمَٰنِ وَلَدٞ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ ﴾ (الزخرف:٨١) على القول بأن إن شرطية لا تمكن صحة الربط بين شرطها وجزائها ألبتة لأن الربط بين المعبود وبين كونه والداً أو ولداً لا يصح بحال".

([1]) انظر: "البحر المحيط"(١٩٠/٥)، "تفسير ابن كثير"(١٦٨/٢).

([2]) انظر:"الكشاف"(٣٥٢/٢)،"تفسير البيضاوي"(٢١٤/٣)،"تفسير النسفي"(١٤١/٢)،"تفسير أبي السعود" (١٧٥/٤)، "البرهان في علوم القرآن"للزركشي(٢٤٣/٢).

وسابعها: أن الشك ليس المراد به تردد الأمر في الصدر، بل المراد به الضيق، أي: فإن كنت في ضـيق من اختلاف قومك فيما أنزل إليك، وتعنتهم عليك، فاسأل أهل الكتاب عن الرسل قبلـك، وكيـف عاملهم أقوامهم بالسخرية والاستهزاء والتكذيب؛ ليكون لك عزاء فيهم[1].

وهذا خلاف الظاهر؛ فالشك إذا أطلق انصرف إلى معناه المتبادر، وهو التردد وعدم الجزم، فلا يصـار إلى معنى غير متبادر إلا بدليلٍ، ولا دليل.

أما ما ذكروه من أن أهل الكتاب قد حرفوا وقالوا على الله ما لا يعلمون فكيف يحال النبي ﷺ عليهم؟ فهذا لم يجب عنه ابن قتيبة ~ والجواب سهل وميسور، وقد ذكره جمع من المفسرين، وهو أن المراد بأهل الكتاب أهل الصدق والعدل منهم، "فالشهادة إذا أضيفت إلى طائفة أو أهـل مـذهب أو بلـد ونحوهم، فإ ا إنما تتناول العدول الصادقين منهم؛ لأن الشهادة مبنية على العدالة والصدق، وقد حصل ذلك بإيمان كثير من أحبارهم الربانيين كعبد الله بن سلام وأصحابه.

وأيضاً: ومنها أن الله تعالى أمر رسوله ﷺ أن يستشهد بأهل الكتاب على صحة ما جاءه، وأظهر ذلك، وأعلنه على رؤوس الأشهاد، ومن المعلوم أن كثيراً منهم من أحرص الناس على إبطال دعوة الرسـول محمد ﷺ فلو كان عندهم ما يرد ما ذكره الله، لأبدوه وأظهروه، وبينوه، فلما لم يكن شيء من ذلك، كان عدم رد المعادي، وإقرار المستجيب من أدل الأدلة على صحة هذا القرآن وصدقه"[2].

وقد انتقد ابن القيم وغيره[3] تسمية عبد الله بن سلام؛ إذ السورة مكية، وعبد الله لم يسـلم إلا بعـد الهجرة، ثم كيف يستشهد بصدقه على رجل من أتباعه، وهذا الاعتراض في محله، ويغني عنـه الوجـه المذكور بعده.

الترجيح

الذي يترجح لي - والعلم عند الله تعالى- هو ما ذهب إليه ابن قتيبة ومن وافقه من أن الخطاب وجـه للنبي ﷺ، والمراد غيره، بمعنى أن النبي ﷺ وإن وجه له الخطاب فهو لم يدخل فيه أصلاً، وكيف يـدخل

---

(1) انظر: "تفسير القرطبي"(٣٨٢/٨)، "البحر المحيط"(١٩١/٥)،"فتح القدير"(٤٧٣/٢)،"روح المعاني" (١٩٠/١١).

(2) قاله الشيخ السعدي في تفسيره(ص٣٧٣) بتصرف يسير، وقد تولى الشيخ رد هذا الاعتراض من وجـوه عـدة، فانظره غير مأمور، وانظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٠٤/٢)، "تفسير الطبري"(١٦٨/١١)،"الـوجيز"للواحـدي (٥٠٨/١)، "فتح القدير" (٤٧٣/٢).

(3) انظر: أحكام أهل الذمة (١٠٢/١)، "روح المعاني"(١٩٠/١١).

صلوات الله وسلامه عليه، وقد برأه الله وعصمه من الشرك، ومنه الشك، وكيـف يلـج الشـك إلى صدره، وهو أعلى الخلق يقيناً، وأكثرهم إيماناً.

فالخطاب وجه له، لكن المراد غيره، ولا غضاضة في هذا، فهذا أسلوب عربي معروف، وفي القرآن لـه نظائر، وقد سبق ذكر بعضها.

وهذا الوجه خالٍ عن المعارضات، مع وضوحه وتمشيه مع قواعد أهل العلم، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ الٓر كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ﴾(هود:١).

وفيها مسألتان، هما:

[١٦٤] الأولى: بيان المراد بالإحكام الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ" فلم تنسخ" [١].

الدراسة

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٥).

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالإحكام الذي وصفت آيات القرآن به أن عدم النسخ، أي: لا ينسخها كتاب يليها، إذ القرآن آخر كتاب نزل.

وعلى هذا، فهو محكم، ضد المنسوخ، والإحكام يأتي معناً مضاد للنسخ، وفي حديث ابن عباس: "توفي رسول الله ﷺ وأنا بن عشر سنين، وقد قرأت المحكم"[١].

يريد المفصل من القرآن؛ لأنه لم ينسخ منه شيء.

قال ابن عباس رضي الله عنهما: "أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ"لم تنسخ بكتاب، كما نسخت الكتب والشرائع ا[٢].

وعلى هذا؛ فالإحكام بمعنى المنع، تقول: أحكمته: إذا منعته، وهذا معنى معروف، ومنه قول جرير[٣]:

أبنِي حنِيفَةَ أحكموا سفَهاءَكُم إني أخاف علَيكُم أنْ أغْضبا.

ومن هذا، قيل للحاكم بين الناس: حاكم؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم[٤].

وهذا القول الأول في معنى هذه الآية الكريمة:محكم فلا ينسخ.

ويشكل على هذا القول: أن الآية جاءت في الثناء على القرآن الكريم-كما هو الظاهر منها- ولا يبدو الثناء واضحاً على هذا القول؛ لأن كونه ينسخ أو لا ينسخ هو أمر من الله لا تعلق له بالكتاب الم ل، وهذا بخلاف ما لو فسرنا هذه اللفظة بما يدل على الثناء والمدح والتبجيل لهذا الكتاب العظيم.

القول الثاني: أُحكمت بالأمر والنهي.

قاله الحسن[٥] وأبو العالية[٦].

---

(١) علقه البخاري بصيغة الجزم(١٩٢٢/٤).

(٢) لم أجده مسنداً، وقد ذكره الثعلبي في تفسيره(١٥٦/٥)، وقد حكى ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٧٣/٤) عن ابن عباس القول بأن أحكمت بمعنى أ ا لم تنسخ.

(٣) البيت في "ديوان جرير"(ص٤٧)، وهو منسوب لجرير في"غريب الحديث" لأبي عبيد(٤٢٧/٤)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٣٩٨/١)، " ذيب اللغة"(٦٩/٤)، "خزانة الأدب"(٢٣٨/٩)، "تاج العروس"(٥١٤/٣١).

(٤) انظر: "العين"(٦٧/٣)، "غريب الحديث" لأبي عبيد(٤٢٧/٤)، " ذيب اللغة"(٦٩/٤)، "مقاييس اللغة" (٩١/٢)، "لسان العرب"(١٤٤/١٢)، "روح المعاني"(٢٠٣/١١).

(٥) أخرجه الطبري (١٧٩/١١) وابن أبي حاتم (١٩٩٤/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٩٩/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ.

(٦)حكاه عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٧٣/٤).

ومعنى هذا القول: "أن آياته أحكمت وفصلت بجميع ما يحتاج إليه من الدلالة على توحيد الله وتثبيت نبوة الأنبياء وشرائع الإسلام"[1].

القول الثالث : أُحكمت، أي : منعت عن الباطل والتناقض والنقص.

قاله قتادة[2] ومقاتل بن سليمان[3] واختاره الطبري والنحاس والقرطبي وابن الجوزي وابن عاشور[4].

قال النحاس: "ومن أحسنها: قول قتادة: أي: أحكمها من الخلل والباطل"[5].

قال الطبري:"وذلك أن إحكام الشيء إصلاحه وإتقانه، وإحكام آيات القرآن، إحكامها من خلل يكون فيها، أو باطل يقدر ذو زيغ أن يطعن فيها من قبله"[6].

القول الرابع: أُحكمت بمعنى جمعت.

قاله ابن زيد[7].

ولم يتبين لي وجه هذا القول، فلفظ المحكم لا يدل على ما ذكر، كما يتبين هذا بمراجعة قواميس اللغة.

الترجيح

الذي يترجح لي أن الإحكام بمعنى الإتقان، تقول أحكمت الأمر: إذا أتقنته وجودته، وهذا ينفي الباطل عن كتاب الله تعالى، كما ينفي عنه النقص، وهذا ما يدل عليه لفظ الإحكام، قال ابن عاشور:

"الإحكام: إتقان الصنع، مشتق من الحكْمة بكسر الحاء وسكون الكاف. وهي: إتقان الأشياء، بحيث تكون سالمة من الأخلال التي تعرض لنوعها، أي: جعلت آياته كاملة في نوع الكلام بحيث سلمت من مخالفة الواقع، ومن أخلال المعنى واللفظ "[8].

---

(1) قاله الأزهري في " تهذيب اللغة"(٧٠/٤).

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٠١/٢) والطبري (١٧٩/١١-٢٠٠) وابن أبي حاتم (١٩٩٥/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٩٩/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ.

(3) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٠٨/٢) .

(4) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٣٢٨/٣)،"إعراب القرآن" للنحاس(٢٧١/٢)، "تذكرة الأريب"لابن الجوزي (ص٢٤٤)، "تفسير "تفسير القرطبي"(٢/٩)، "التحرير والتنوير"(٣١٤/١١).

(5)"معاني القرآن"للنحاس(٣٢٨/٣).

(6) "تفسير الطبري"(١٨٠/١١)، وانظر: "الكشاف"(٣٥٨/٢).

(7) حكاه عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٧٣/٤).

(8) "التحرير والتنوير"(٣١٤/١١)، وانظر: "المحرر الوجيز"(١٤٨/٣)،

وفي هذا القول بيان لعظمة القرآن؛ إذ أن هذا الثناء جاء لأجل دلالة الخلق على سلامة القرآن الكريم من التناقض والخلل، فهو ثناء على الكتاب العزيز لذاته، لا لشيء خارج عنه.

[١٦٥] المسألة الثانية: بيان المراد بقوله: "ثُمَّ فُصِّلَتْ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ثُمَّ فُصِّلَتْ" بالحلال والحرام، ويقال: فصلت: أنزلت: شيئاً بعد شيء، ولم تـ ل جملة"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في قوله تبارك وتعالى: "ثُمَّ فُصِّلَتْ" على عدة أقوال، هي:

القول الأول: فصلت بالحلال والحرام.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٥).

وبه قال ابن عباس[1].

وقريب من هذا القول قول قتادة، فقد روى ابن أبي حاتم[2] عنه أنه قال:

فصلت بعلمه، فبين حلاله من حرامه، وطاعته من معصيته.

واختاره الثعلبي[3].

القول الثاني: فصلت بالوعد والوعيد.

وهو مروي عن الحسن أيضاً[4].

وليس بين هذا القول والذي قبله خلاف، فليس مراد من قال حصر التفصيل على الوعد والوعيد، أو الحلال والحرام.

القول الثالث: أنزلت شيئا بعد شيء ولم تـ ل جملة[5].

قال الرازي:"ونظيره قوله تعالى:﴿ عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ ﴾ (الأعراف:١٣٣). والمعنى مجيء هذه الآيات متفرقة متعاقبة"[6].

واختاره النحاس، فقال:"ثُمَّ فُصِّلَتْ " آياته، جعلت متفرقة ليتدبر"[7].

وهذا؛ لأن من معاني التفصيل القطع، يقال فصلت كذا عن كذا إذا أبنته وقطعته.

وقد ذكر ابن قتيبة هذا القول وضعفه، وعلى هذا، فالآية تكون بمعنى قوله تعالى:﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ (الإسراء:١٠٦).

القول الرابع: فصلت بجميع ما يحتاج إليه من الدلالة على التوحيد، وتثبيت نبوة الأنبياء وإقامة الشرائع.

و ـذا قال مجاهد[1]والزجاج ومقاتل بن سليمان والواحدي والسيوطي[2].

---

(1) ذكره ابن الجوزي في :"زاد المسير"(٧٤/٤).

(2) في تفسيره (١٩٩٥/٦).

(3) انظر:"تفسير الثعلبي"(١٥٦/٥)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٧٧/٢).

(4) أخرجه ابن أبي حاتم (١٩٩٥/٦).

(5) انظر: "تفسير السمرقندي"(١٣٧/٢)،"الكشاف"(٣٥٨/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٠٠/٢)،"تفسير القرطبي" (٣/٩)،" تفسير البيضاوي"(٢١٩/٣)، "تفسير النسفي"(١٤٥/٢)،"فتح القدير"(٤٨٠/٢).

(6) "تفسير الرازي"(١٤٣/١٧).

(7) "إعراب القرآن"(٢٧١/٢).

ووجه هذا القول: أن التفصيل يأتي بمعنى البيان والإيضاح،قال ابن عاشور:

" والتفصيل : التوضيح والبيان، وهو مشتق من الفصل بمعنى التفريق بين الشيء وغيره بما يميزه، فصار كناية مشهورة عن البيان؛ لما فيه من فصل المعاني"[٣] .

وهذا القول لا يخالف القول الأول ولا القول الثاني، بل هما متفقان غير مختلفين؛ لأن البيان بيان بالأمر والنهي والوعد والوعيد.

الترجيح

الذي يترجح لي هو ما ذهب إليه أرباب القول الأخير، وهو أن المعنى: أن آيات القرآن الكريم فصلت يعني فسرت وبينت، وهذا البيان لكل ما نحتاجه من مسائل التوحيد والأمر والنهي والحلال والأمر والوعد والوعيد؛ لأن الحمل على العموم أولى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (هود:١٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٦٦] من المخاطب بقوله:" فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ"؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومنه[٤]: أن يخاطب الرجل بشيء ثم يجعل الخطاب لغيره، كقوله: " فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ " الخطاب للنبي ﷺ، ثم قال للكفار:" فَاعْلَمُواْ أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ"

([١]) أخرجه الطبري (١٨٠/١١) وابن أبي حاتم (١٩٩٥/٦).

([٢]) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٠٨/٢)، "معاني القرآن"للزجاج(٣٧/٣)، "الوجيز"للواحدي(٥١٢/١)، "تفسير الجلالين"(ص٢٨٣).

([٣]) "التحرير والتنوير"(٣١٥/١١)، "لسان العرب"(٥٢٢/١١)، "عمدة الحفاظ"(٢٣٣/٣)،"بصائر ذوي التمييز" (١٩٤/٤).

([٤]) أي: من باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه.

يدلك على ذلك قوله:"فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ "[1].

الدراسة

اختلف المفسرون فيمن وجه له الخطاب في قوله تعالى:﴿ فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ ولهذا الاختلاف سبب يبينه الرازي، فيقول:
" اعلم أن الآية المتقدمة اشتملت على خطابين:

أحدهما: خطاب الرسول ﷺ وهو قوله:﴿ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ ﴾ (هود:١٣).

والثاني: خطاب الكفار، وهو قوله:﴿ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (هود:١٣).

فلما أتبعه بقوله:﴿ فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ ﴾ احتمل أن يكون المراد أن الكفار لم يستجيبوا في المعارضة؛ لتعذرها عليهم، واحتمل أن من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا، فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين"[2].

وإليك قوليهما، وما ينبني عليه في فهم الخطاب التالي، وهو قوله:" فَٱعۡلَمُوٓاْ"، وكذا:" فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ".

القول الأول: ذهب جمع من المفسرين إلى أن الخطاب في قوله تعالى: "فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ" إلى أن المراد به النبي ﷺ وخطاب الواحد في:"لَكُمۡ" جاء بلفظ الجميع للتعظيم، فالمخاطب نبي الله ﷺ وهو أهل لأن يعظم.

قال ابن الجوزي: "هذا قول المفسرين"[3].

وممن ذهب إليه مقاتل بن سليمان، والثعلبي[4].

وضعف الطبري هذا القول، فقال: "وذلك تأويل بعيد من المفهوم"[1].

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩٠).

(2) "تفسير الرازي"(١٥٧/١٧)، وانظر:"تفسير الخازن"(٢٢٢/٣).

(3) "زاد المسير"(٨٣/٤) وانظر: "تفسير السمرقندي"(١٤١/٢).

(4) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١١١/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٥٩/٥).

وقيل: إنه وحد في الأول لخطاب النبي ﷺ، وجمع في الثاني لمخاطبة النبي ﷺ وأصحابه[٢].
واختار هذا القول البغوي والسيوطي، وقدمه الزمخشري[٣].

وبناء على هذين القولين، وهما متقاربان، فقد اختلفوا في المخاطب بقوله:" فَٱعۡلَمُوٓاْ" وكذا: "فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ " على قولين اثنين،هما:
فقال البعض: المخاطب به أصحاب النبي ﷺ، ويكون الأمر محمولاً على الثبات والمداومة على الإسلام.
وعلى هذا فالخطاب في الجمل الثلاث لأصحاب النبي ﷺ .
وإلى هذا ذهب مجاهد[٤]، واختاره البيضاوي وأبو السعود[٥].
ويشكل على هذا القول: أن أصحاب النبي ﷺ لم يجر لهم ذكر، فلما نحمل الضمير عليهم، ونجعل الخطاب لهم، ولم يذكروا ؟!!.
وقال بعضهم: بل المخاطب الكفار.
وممن ذهب إلى هذا القول ابن قتيبة، ومقاتل بن سليمان والسمرقندي والسيوطي [٦]وجمع سيأتي ذكر بعضهم عند حكاية القول الآتي.

ودليل هذا القول: أن الله قال بعد هذا :"فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ " وهذا لائق بالكفار الذين لم يسلموا.
القول الثاني: قالوا: إن الخطاب للمشركين في جميع الجمل، قال ابن جرير:

---

(١) "تفسير الطبري"(١٠/١٢).
(٢) انظر هذا القول في: "تفسير السمرقندي"(١٤١/٢)، "المحرر الوجيز"(١٥٦/٣)، "تفسير الرازي"(١٥٧/١٧)، "تفسير القرطبي"(١٣/٩)، "تفسير البيضاوي"(٢٢٥/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٠٢/٢)، "البحر المحيط" (٢٠٩/٥)، "روح المعاني"(٢٢/١٢).
(٣) انظر:"تفسير البغوي"(٣٧٦/٢)، "الكشاف"(٣٦٣/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢٨٦).
(٤) انظر: "تفسير مجاهد"(ص٣٠١).
(٥) انظر: "تفسير البيضاوي"(٢٢٥/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٩٢/٤)، وقد ذكر هذا القول: ابن عطية في:"المحرر الوجيز"(١٥٦/٣)، والسمعاني في تفسيره(٤١٨/٢)، والنسفي في تفسيره(١٤٩/٢)، والكلبي في"التسهيل لعلوم التنزيل"(١٠٢/٢) وابن حيان في"البحر المحيط" (٢٠٩/٥).
(٦) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١١١/٢)، "تفسير السمرقندي"(١٤١/٢)، "تفسير البغوي"(٣٧٦/٢)، "تفسير السمعاني" (٤١٨/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٢٨٦).

" يقول تعالى ذكره لنبيه-ﷺ-: قل يا محمد لهؤلاء المشركين: فإن لم يستجب لكم من تدعون من دون الله إلى أن يأتوا بعشر سور مثل هذا القرآن مفتريات، ولم تطيقوا أنتم وهم أن تأتوا بذلك، فاعلموا وأيقنوا أنه إنما أنزل من السماء على محمد ﷺ بعلم الله وإذنه، وأن محمداً لم يفتره، ولا يقدر أن يفتريه"[1].

واختاره الواحدي وابن حيان [2].

قال محمد عبده عن هذا الوجه: "والوجه الأول أظهر وأقوى"[3].

ومن أدلة أرباب هذا القول[4]:

- أن عود الضمير يكون إلى أقرب المذكورين، وأقرب المذكورين في هذه الآية هو هذا.
- في هذا القول حمل قوله:"فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ " على الأصل، بخلاف ما إذا قلنا: هو للمؤمنين، فلا بد من حمله حينئذ على المداومة والثبات، وهذا خلاف الأصل.

الترجيح

عند النظر إلى القولين السابقين نجد أن قول من قال: الخطاب في قوله: "فَإِلَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكُمۡ " للنبي ﷺ يشكل عليه ما بعده، وهو:"قوله تعالى:"فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلۡمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ " وهذا لا يمكن أن يقال في حق النبي ﷺ، ومن هنا؛ قال ابن قتيبة: إن الخطاب في قوله:

---

(1) "تفسير الطبري"(١٠/١٢).

(2) انظر:"الوجيز" للواحدي(٥١٥/١)، "البحر المحيط"(٢٠٩/٥).

(3) "تفسير المنار"(٤٧/١٢).

(4) انظر: "تفسير الرازي"(١٥٧/١٧)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٠٢/٢)،"البحر المحيط"(٢٠٩/٥).

"فَٱعۡلَمُوٓاْ" وما بعده للكفار، وهذا، وإن كان جائزاً، إلا أنه إذا أمكن اتحاد الضمائر، فهو أولى، وهذا ما نجده في قول من قال: الخطاب في الجمل الثلاث للكفار.

وعند النظر في قول من قال: الخطاب لأصحاب النبي ﷺ، فيعترض عليه بأن أصحاب النبي ﷺ لم يذكروا، وعليه؛ فلا يحق لنا حمل الخطاب عليهم، مع أن غيرهم ذكر، فحمل الخطاب على من ذكر أولى بلا شك.

وعلى هذا؛ فأرجحها قول من قال: الخطاب للكفار، لما ذكرنا، وإن كان قول ابن قتيبة ومن وافقه جائزاً. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (هود:١٧).

وفيها أربع مسائل:

[١٦٧] الأولى: بيان المراد بـ "من" في قوله تعالى:" أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

﴿ أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ مِنَ ٱلْأَحْزَابِ فَٱلنَّارُ مَوْعِدُهُۥ فَلَا تَكُ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾

هذا كلام مردود إلى ما قبله، محذوف منه الجواب للاختصار، على ما بينا في"باب ا ا از".

وإنما ذكر الله تعالى قبل هذا الكلام قوماً ركنوا إلى الدنيا، ورضوا ا عوضاً من الآخرة، فقال:﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ﴾ (هود:١٥).

أي: نؤتيهم ثواب أعمالهم في الدنيا؛ إذ كان عملهم لها وطلبهم ثوا ا، وليس لهم في الآخة إلا النار.

﴿ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا۟ فِيهَا ﴾ (هود:١٦) أي: ذهب وبطل؛ لأ م لم يريدوا الله بشيء منه.

ثم قايس بين هؤلاء وبين النبي ﷺ وصحابته، فقال:" أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ " يعني محمداً صلى الله عليه،"وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ" أي: من ربه،"الهاء" مردودة إلى الله تعالى"[1].

([1]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٩٥).

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المذكور في الآية وهو الذي على بينة من ربه تبارك وتعالى هو نبينا ﷺ.

وإلى هذا المذهب في فهم الآية الكريمة ذهب ابن عباس[١] وقتادة[٢] وابن زيد[٣] ومجاهد[٤] وعكرمة[٥] والضحاك[٦] وإبراهيم النخعي[٧].

وهذا ما رآه جمع من المفسرين منهم: مقاتل بن سليمان والفراء والسمرقندي والثعلبي والبغوي وابن الجوزي[٨].

قال السمعاني: " وعامة أهل التفسير على أن المراد به النبي ﷺ"[٩].

وفي الآية قول ثان، وهو: أن المراد به كل من آمن بالله تعالى، ويدخل في هذا العموم النبي ﷺ دخولاً أولياً.

قال الحسن البصري: "المؤمن على بينة من ربه"[١٠].

وهذا ما اختاره الواحدي والبيضاوي وابن تيمية وابن جزي الكلبي وابن كثير والسيوطي والألوسي والسعدي[١] وقدمه القرطبي، بل ظاهر صنيعه اختياره له[٢].

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره(١٦/١٢)، وعزاه له أيضاً: ابن أبي حاتم في تفسيره(٢٠١٣/٦)، وانظر: "الدر المنثور" (٤١٠/٤).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٠٣/٢)، والطبري في تفسيره(١٤/١٢).

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره(١٤/١٢).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره(١٤/١٢) وعزاه في "الدر المنثور"(٤١١/٤) إلى ابن المنذر وأبي الشيخ.

(٥) أخرجه الطبري في تفسيره(١٤/١٢).

(٦) أخرجه الطبري في تفسيره(١٦/١٢)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٣٣٦/٣)، وقد حكى عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٨٥/٤) عنه خلاف هذا، وهو وهم.

(٧) أخرجه الطبري في تفسيره(١٤/١٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٤١٠/٤) إلى أبي الشيخ.

(٨) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١١٢/٢،٢٣٦/٣)،"معاني القرآن"للفراء(٦/٢)، "تفسير السمرقندي" (١٤٢/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين" (٢٨٣/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٦١/٥)،"تفسير البغوي"(٣٧٧/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(ص٢٤٦).

(٩) "تفسير السمعاني"(٤١٨/٢)، "التبيان في إعراب القرآن"(٦٩٢/٢).

(١٠) أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠١٣/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٤١١/٤) إلى أبي الشيخ.

ويدل لهذا القول أدلة، منها[٣]:

- أن لفظ الآية عام، والعام يبقى على عمومه، إلا أن يأتي ما يدل على تخصيصه، وقد جاء هذا العموم من عموم الوصف، ومن دلالة "من" عليه، و"من" من أبلغ صيغ العموم لا سيما إذا كانت شرطا أو استفهاماً[٤]، كما في هذه الآية.
- أن الآية جاءت للمقارنة بين فريقين، وهم من اتبع الحق، ومن اتبع الباطل وأراد الدنيا، وأ م ليسوا سواء، وليست بين النبي ﷺ وبين غيره، ولذا ذكر مثل الفريقين بعد هذه الآية بقوله: ﴿ مَثَلُ ٱلْفَرِيقَيْنِ كَٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْأَصَمِّ وَٱلْبَصِيرِ وَٱلسَّمِيعِ ۚ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ﴾ (هود:٢٤) .
- ويناسب هذا العموم قوله تعالى: "أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ" فإ ا تتناول كل من آمن بالكتاب الأول والآخر.

وذهب فريق ثالث من أهل العلم إلى أن المراد به فئة مخصوصة من أهل الإيمان، وهم من آمن من اليهود.

وهذا اختيار الزمخشري والرازي والنسفي[٥].

وقد أفصح الرازي عن سبب اختياره، فقال:

"وقيل: المراد به من آمن من اليهود، كعبدالله بن سلام وغيره، وهو الأظهر؛ لقوله تعالى في آخر الآية: "أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ" وهذا صيغة جمع، فلا يجوز رجوعه إلى محمد ﷺ"[٦].

---

(١) انظر:"تفسير الواحدي"(١٠٠٢/٢)، "تفسير البيضاوي"(٢٢٧/٣)، "مجموع فتاوى ابن تيمية"(٦٩/١٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٠٢/٢)،"تفسير ابن كثير"(٤٤١/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٦٧٤)،"روح المعاني" (٢٧/١٢).

(٢) قال القرطبي في تفسيره (١٦/٩):

" أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ " ابتداء، والخبر محذوف، أي: أفمن كان على بينة من ربه في إتباع النبي ﷺ ومعه من الفضل ما يتبين به، كغيره ممن يريد الحياة الدنيا وزينتها"، فهذا ظاهر في أنه يرجح العموم.

(٣) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٣٣٧/٣)،"مجموع فتاوى ابن تيمية"(٦٩/١٣ وما بعدها)، "التسهيل لعلوم الت يل" (١٠٢/٢)، "روح المعاني"(٢٧/١٢).

(٤) قاله شيخ الإسلام في: "مجموع الفتاوى"(٨٢/١٣).

(٥) انظر: "الكشاف"(٣٦٥/٢)، "تفسير الرازي"(١٦١/١٧)، "تفسير النسفي"(١٤٩/٢).

(٦)"تفسير الرازي"(١٦١/١٧).

وهذا استدلال بالعموم، ولعله رحمه الله لم يطلع على القول الذي هو أعم منه، بدليل أنه لم يذكره، ولعله لو اطلع عليه، لرجحه.

الترجيح

الذي يترجح أن المراد بـ"من" في قوله تعالى: "أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ" كل من آمن، كما تفيده صيغة العموم المستفادة من "من" ومن الوصف، وللأدلة الأخرى التي ذكرت في القول الثاني، ولم نر ما يوجب تخصيص هذا العموم بالنبي ﷺ ولا بغيره، فكان هذا القول هو الراجح إن شاء الله تعالى، ولعل مراد من نص من السلف على النبي التمثيل،لا التخصيص[1].

---

(1) قاله أبو العباس ابن تيمية عليه رحمة الله تعالى في:"مجموع الفتاوى"(٨١/١٣).

[١٦٨] المسألة الثانية: بيان المراد بالشاهد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والشاهد من الله تعالى للنبي صلى الله عليه: "جبريل" ، يريد أنه يتبعه، ويؤيده، ويسدده، ويشهده".

ويقال: الشاهد: القرآن، "وَيَتۡلُوهُ" يكون بعده تالياً، شاهداً له.

وهذا أعجب إلي؛ لأنه يقول: "وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ "يعني التوراة "إِمَامٗا وَرَحۡمَةً " قبل القرآن، يشهد له بما قدم الله فيها من ذكره"(١).

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بالشاهد في الآية المذكورة على ثمانية أقوال، هي:

القول الأول: أنه القرآن.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، فالقرآن الكريم شاهد صدق على نبوة محمد ﷺ، ويكون على هذا معنى:" وَيَتۡلُوهُ "أي: يكون بعده تالياً شاهداً له، والضمير في "مِّنۡهُ" يعود على الله ﷻ.

ويجوز أن يعود الضمير على البينة، وهذا على القول بأن البينة هي القرآن الكريم، أي: شاهد من القرآن على صدق القرآن، وذلك إعجازه في نظمه، وفي غيره من وجوه الإعجاز(٢).

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٩٥).

(٢) انظر: "تفسير الرازي"(١٦١/١٧)، "روح المعاني"(٢٧/١٢).

وإلى هذا ذهب ابن زيد، حيث فسر الشاهد بأنه القرآن[1].

واختاره الرازي وابن جزي الكلبي وابن تيمية وابن حيان وابن كثير[2].

وقدم هذا المعنى الزمخشري والبيضاوي [3].

وقد استدل ابن قتيبة على أن الشاهد، هو القرآن الكريم بقول الله جل شأنه بعد ذكره للشاهد:"وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامٗا وَرَحۡمَةً " فالهاء في قوله: "قَبۡلِهِۦ" عائدة على الشاهد، أي: ومن قبل القرآن كتاب موسى[4].

ويؤيده أيضاً: أن الله تعالى قال بعد هذا: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ ﴾ثم قال:﴿ وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ ﴾ ثم قال ﴿ فَلَا تَكُ فِي مِرۡيَةٖ مِّنۡهُ ﴾ثم قال﴿ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ ﴾ وكل هذه الضمائر يراد ا القرآن الكريم، وهي عائدة على الشاهد، وهذا من أوضح الدلائل على هذا القول[5].

القول الثاني: أنه جبريل عليه السلام.

وعلى هذا، فمعنى: :"وَيَتۡلُوهُ"أي: يقرأه جبريل، وهو الشاهد على أن الذي يتلوه محمد ﷺ هو من عند الله تعالى، والضمير في "مِّنۡهُ" يعود على الله سبحانه وتعالى. وأما الهاء في يتلوه، فعائد على القرآن، وهو البينة.

ويجوز أن تعود على النبي ﷺ، وهو معنى ما ذكره ابن قتيبة رحمه الله من أن معنى "يتلوه" يسدده ويحفظه.

وعلى كلٍ، فالهاء في الفعل تعود على البينة[6].

وقد عزى السمعاني والبغوي هذا التفسير-تفسير الشاهد بجبريل عليه السلام- إلى أكثر المفسرين[7].

و ذا قال ابن عباس[1] ومجاهد[2]وعكرمة[3] وإبراهيم النخعي[4] وغيرهم.

---

(1) أخرجه الطبري (١٥/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠١٥/٦).

(2) انظر:"تفسير الرازي"(١٦١/١٧)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٠٣/٢)، "فتاوى شيخ الإسلام"(٦٩/١٣)، "البحر المحيط"(٢١٢/٥)،"تفسير ابن كثير" (٤٤١/٢).

(3) انظر:"الكشاف"(٣٦٥/٢)، "تفسير البيضاوي"(٢٢٧/٣).

(4) و ذا استدل أيضاً ابن حيان في "البحر المحيط"(٢١٢/٥).

(5) انظر "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٧٧/١٥).

(6) انظر: "إعراب القرآن"للنحاس (٢٧٦/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٣٣٧/٣)،

(7) انظر:"تفسير السمعاني"(٤١٨/٢)، "تفسير البغوي"(٣٧٧/٢).

واختاره الطبري والسمرقندي والسيوطي[5].

قال ابن جرير مبيناً سبب اختياره:

"لدلالة قوله: "وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً " على صحة ذلك، وذلك أن نبي الله ﷺ لم يتلُ قبل القرآن كتاب موسى، فيكون ذلك دليلاً على صحة قول من قال: "عنى به لسان محمد ﷺ أو: محمد ﷺ نفسه، أو: علي" على قول من قال: "عني به علي". ولا يعلم أنّ أحدا كان تلا ذلك قبل القرآن ، أو جاء به، ممن ذكر أهل التأويل أنه عنى بقوله: ﴿وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ غير جبريل عليه السلام"[6].

ويناقش هذا القول: بأن الشاهد لابد أن يرى ويسمع حديثه، لا أن يخبر عنه، فجبريل لم نعرفه إلا من الكتاب والسنة، فكيف يكون شاهداً على صدق القرآن، وصدق نبينا ﷺ.

وأيضاً: أن تسمية جبريل شاهد لا نظير له في القرآن[7].

القول الثالث: أنه لسان رسول الله ﷺ الذي كان يتلو القرآن.

وعلى هذا القول، فمعنى:"وَيَتْلُوهُ": يقرأه، والضمير في "مِّنْهُ" يعود على النبي ﷺ.

والتقدير: ويتلو محمداً ﷺ أي صدق محمد ﷺ"شَاهِدٌ مِّنْهُ"أي: شاهد من محمد ﷺ، وهو لسانه، والمراد: التلاوة.

"ولما كان الإنسان إنما يقرأ القرآن، ويتلوه بلسانه، لا جرم جعل اللسان تالياً على سبيل المجاز، كما يقال: عين باصرة، وأذن سامعة، ولسان ناطق"[8].

ويروى هذا القول عن علي بن أبي طالب[1] والحسن[2] وقتادة[3].

---

(1) أخرجه الطبري (١٦/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠١٤/٦).

(2) تفسير الثوري ج١/ص١٢٩، أخرجه الطبري (١٦/١٢).

(3)أخرجه الطبري (١٦/١٢).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٠٣/٢) ، والطبري (١٦/١٢).

(5) انظر: "تفسير الطبري"(١٧/١٢)، "تفسير السمرقندي"(١٤٢/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٢٨٧).

(6)"تفسير الطبري"(١٧/١٢).

(7) قاله شيخ الإسلام في:"مجموع الفتاوى"(٦٦/١٥).

(8) قاله الرازي في تفسيره(٦١/١٧)، وانظر:"مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٨٤/١٥)، "إملاء ما من به الرحمن" للعكبري(٣٦/٢).

وهذا القول ضعيف؛ لأن الإنسان لا يكون شهيداً لنفسه.
القول الرابع: أنه علي بن أبي طالب ﷺ .

وعلى هذا القول، فمعنى:"وَيَتۡلُوهُ": يتبعه، والهاء في"وَيَتۡلُوهُ" و"مِّنۡهُ" يعود على النبي ﷺ.
وعلى هذا؛ فالمراد تشريف هذا الشاهد بأنه بعض من النبي الكريم ﷺ.

ويروى هذا القول عن علي بن أبي طالب[٤].
لكن ما شأن علي بن أبي طالب ﷺ في هذا، وأين الدليل على أنه هو المراد، ولم يثبت بدليل صحيح أنه المقصود بهذا الشاهد،بل قد روي عن علي ﷺ ما يخالفه، كما أن قرابة الرجل لا يصح أن تكون شاهدة له، لما لها من الميل الطبيعي إليه وتصديق أخباره.
يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:
" وأما قول من قال: الشاهد من نفس المذكور، وفسره بلسانه، أو بعلي بن أبى طالب، فهذا ضعيف؛ لأن كون شاهد الإنسان منه، لا يقتضى أن يكون الشاهد صادقاً، فإنه مثل شهادة الإنسان لنفسه"[٥].
القول الخامس : أنه رسول الله ﷺ هو شاهد من الله تعالى.

وعلى هذا؛ فمعنى يتلوه، أي: يقرؤه، والضمير في "مِّنۡهُ" يعود على الله ﷻ.
ويروى هذا القول عن الحسين بن علي { [٦].
القول السادس : أنه ملك يحفظه ويسدده ، قاله مجاهد[٧].

---

(١) أخرجه الطبري (١٤/١٢) والسمرقندي في تفسيره(١٤٢/٢)، وابن أبي حاتم (٢٠١٤/٦).
(٢) أخرجه الطبري (١٤/١٢)، وذكره عنه ابن أبي حاتم (٢٠١٤/٦).
(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٠٣/٢) ، والطبري (١٥/١٢) وذكره عنه ابن أبي حاتم" (٢٠١٤/٦).
(٤) أخرجه الطبري (١٥/١٢) والثعلبي في تفسيره (١٦٢/٥)، لكنه ضعفه ابن كثير رحمه الله تعالى، فقال في تفسيره (٤٤١/٢)،: "وقيل: هو علي، وهو ضعيف لا يثبت له قائل"، بل قال شيخ الإسلام كما في"مجموع الفتاوى "(٨٥/١٥): "وهذا كذب على علي قطعاً"، ولا يبعد أن يكون هذا من وضع الرافضة، كما أنه روي عن علي ما يخالفه، بل روي عنه رده، قال محمد بن الحنفية: قلت لأبي: إن الناس يزعمون في قول الله: "وَيَتۡلُوهُ شَاهِدٞ مِّنۡهُ" أنك أنت التالي؟ قال: وددت أني أنا هو، ولكنه لسان محمد ﷺ".
(٥) "مجموع الفتاوى "(٦٤/١٥).
(٦) أخرجه الطبري (١٥/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠١٤/٦).
(٧)"تفسير مجاهد"(ص٣٠٢) أخرجه الطبري (١٧/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠١٤/٦).

وعلى هذا، فمعنى:"وَيَتۡلُوهُ": يتبعه، والضمير في "مِّنۡهُ" يعود على الله عز وجل.

وهذا القول من الغيب الذي نحتاج فيه إلى دليل،فلا يمكن حمل المعنى عليه.

القول السابع : أنه الإنجيل يتلو القرآن بالتصديق، وإن كان قد أُنزل قبله؛ لأن النبي ﷺ بشرت به التوراة[1].

والمعنى: أن التوراة والإنجيل يتلوان محمداً في التصديق، وقد فصل بين حرف العطف والمعطوف بقوله:" وَمِن قَبۡلِهِۦ " أي: وكتاب موسى عليه السلام من قبله.

ويناقش هذا القول: بأنا لم نجد في كتاب الله تسمية الإنجيل شاهداً، ولم نجد له ذكراً في هذه الآية.

القول الثامن : أنه صورة رسول الله ﷺ ووجهه ومخايله؛ لأن كل عاقل نظر إليه علم أنه رسول الله ﷺ [2].

وهذا القول مبني على أن الذي على بينة هو رسول الله ﷺ، وقد سبق أن هذا القول مرجوح.

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السالفة أن الشاهد هو القرآن الكريم، وذلك؛ لأن الله أخبر عن هذا النوع أنه على بينة من ربه، ثم أخبر أنه يتلو أي يعقب هذا لهم من الله شاهد على أ م على الهدى والحق، وأولى ما ذكر من الأقوال ذا الوصف، كتاب الله، فالقرآن الكريم من الله تبارك وتعالى، وأيضاً، أن الله أخبر عن هذا الشاهد بقوله:﴿ فَلَا تَكُ فِي مِرۡيَةٖ مِّنۡهُۚ إِنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ ﴾ وهذا واضح أن المراد به القرآن الكريم، لا غيره.

ويؤيده ما عهد من وصف الله وكلامه بكونه شاهداً، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

"فتسمية جبريل شاهداً، لا نظير له في القرآن، وكذلك تسمية لسان الرسول ﷺ شاهداً، وتسمية علي شاهداً، لا يوجد مثل ذلك في الكتاب والسنة، بخلاف شهادة الله، فإن الله أخبر بشهادته لرسـوله ﷺ

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٦/٢)،"إملاء ما من به الرحمن"للعكبري (٣٦/٢)،"التبيان في إعراب القرآن" للعكبري (٦٩٢/٢)،"تفسير القرطبي" (١٧/٩)،"الدر المصون"(٣٠٠/٦)،"فتح القدير"(٤٨٨/٢).

(2) انظر هذا القول في:"تفسير الثعلبي"(١٦٢/٥)، "تفسير الرازي"(١٦١/١٧)،"تفسير القرطبي"(١٦/٩).

في غير موضع، وسمى ما أنزله شهادة منه في قوله:﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَـٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ﴾(البقرة:١٤٠) فدل على أن كلام الله الذي أنزله وأخبر فيه بما أخبر، شهادة منه"[١].

[١٦٩] المسألة الثالثة: منهم المعنيون بقوله تعالى:"أُوْلَـٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ "؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وقوله: "أُوْلَـٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ " يعني أصحاب محمد صلى الله عليه، يؤمنون ـذا"[٢].

الدراسة

اختلف العلماء في المعنيين بقوله تعالى: "أُوْلَـٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ " على ثلاثة أقوال:

أولها: أصحاب محمد ﷺ.

وهذا اختيار ابن قتيبة والبغوي [٣].

ولم يتبين لي وجه تقييده بأصحاب النبي ﷺ، مع أن الآية عامة.

وثانيها: أنه إشارة إلى أصحاب موسى عليه السلام.

واختاره مقاتل بن سليمان والسمرقندي والثعلبي والقرطبي[٤].

ولعل مرادهم من آمن بالقرآن ممن كان على اليهودية، لا أن الآية تشير إلى أصحاب موسى الذين كانوا في عهده عليه السلام.

---

(١)"مجموع الفتاوى "(٦٤/١٥).

(٢) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٩٦).

(٣) انظر: "تفسير البغوي"(٣٧٧/٢).

(٤) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١١٣/٢)، "تفسير السمرقندي"(١٤٣/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٦٣/٥)، "تفسير القرطبي" (١٧/٩).

و ـذا قال مقاتل والواحدي، ففسراها بالمؤمنين من أهل الكتاب[١]، وكذا الرازي[٢] حيث فسر الذي كان على بينة بأنه من آمن بالنبي ﷺ من أهل الكتاب، ثم قال في هذه الجملة: إن المعني ـا هم المذكورون في أول الآية.

وثالثها: أن الآية الكريمة تشير إلى أهل الحق من أمة موسى وعيسى ومحمد عليهم صلوات الله وسلامه.

وهذا القول ذكره ابن الجوزي، ولم يسم قائله[٣].

ولعل هذا القول قول من فسر الشاهد، بأنه الإنجيل، فيكون الإنجيل والتوراة يشهدان بصدق محمد ﷺ ، وأهل هذين الكتابين مع أهل الإيمان من أمة محمد ﷺ يؤمنون به، ومؤمنون أمة محمد ﷺ قد ذكروا في أول الآية.

ويعترض على هذا القول والذي قبله أنه لم يجر ذكر لأهل الكتاب، واسم الإشارة إنما يشير إلى مذكور، أو معهود ذهني يدركه المخاطب عند الإشارة إليه، وليس ما ذكروه منهما[٤].

ورابعها: أ ـم هم المذكورون في أول الآية، وهم المؤمنون من هذه الأمة.

وممن اختاره: شيخ الإسلام والبيضاوي والسيوطي والألوسي[٥].

الترجيح

الذي يترجح لي أن الذين عناهم الله بقوله: "أُوْلَـٰٓئِكَ يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ" هم المؤمنون من هذه الأمـة، مـن أصحاب النبي ﷺ وغيرهم؛ لأن اسم الإشارة عائد على الذين تحدث الله عنهم في أول الآيـة بقولـه: "أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّهِۦ" وهؤلاء هم المؤمنون من هذه الأمة، قال شيخ الإسلام ~ :

---

(١) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١١٣/٢)،"الوجيز" للواحدي(٥١٦/١)،"تفسير السمعاني"(٤١٩/٢)،"تفسير البغوي"(٣٧٧/٢)، "زاد المسير" (٨٨/٤).

(٢) انظر: "تفسير الرازي" (١٦٢/١٧).

(٣) انظر: "زاد المسير" (٨٨/٤).

(٤) انظر:"مجموع فتاوى ابن تيمية"(٧٦/١٥).

(٥) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٨٣/٢)، "مجموع فتاوى ابن تيمية"(٧٥/١٥)، "تفسير البيضاوي"(٢٢٧/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٢٨٧)،"روح المعاني"(٢٩/١٢).

"وقوله تعالى:"أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ "أي: كل من كان على بينة من ربه، فإنه يؤمن بالشاهد من الله، والإيمان به إيمان بما جاء به موسى، قال: "أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ "وهم المتبعون لمحمد ﷺ من أصحابه وغيرهم إلى قيام الساعة"[1].

[١٧٠] المسألة الرابعة: المراد بالأحزاب المذكورين في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ مِنَ ٱلۡأَحۡزَابِ "يعني: مشركي العرب وغيرهم"[2].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالأحزاب هم مشركو العرب وغيرهم، ويعني هذا: أن الإمام يرى أ ا تعم المشركين من عرب وغيرهم، وهذا ما ذهب إليه سعيد بن جبير، فقد روى الطبري وغيره عنه أنه قال:

"ما بلغني حديث عن رسول الله ﷺ على وجهه إلا وجدت مصداقه في كتاب الله ﷻ حتى بلغني أنه قال: "لا يسمع بي أحد من هذه الأمة، ولا يهودي ولا نصراني، ثم لا يؤمن بما أرسلت به إلا دخل النار"[3].

---

(1) "مجموع فتاوى ابن تيمية"(٧٥/١٥)، وانظر: "النكت والعيون"(٤٦٠/٢)،"تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٨٤/٢)، "تفسير الخازن"(٢٢٤/٣).

(2) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٩٦).

(3) أخرجه مسلم (١٥٣) من حديث أبي هريرة ﷺ.

قال سعيد: فقلت أين هذا في كتاب الله؟ حتى أتيت على هذه الآية:"وَمَن يَكۡفُرۡ بِهِۦ مِنَ ٱلۡأَحۡزَابِ " قال: من أهل الملل كلها"[1].

وبه قال قتادة[2].

واختار هذا القول:الواحدي وابن عطية والرازي والخازن وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن كثير والسيوطي وابن عاشور والسعدي والشنقيطي[3].

ووجه هذا القول: أن الأحزاب يطلق على كل من تحزب، فهو لا يخص فئة دون فئة، فاليهود متحزبون، والنصارى كذلك، ومشركو العرب أيضاً، فالجميع أحزاب.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

"والأحزاب: هم أصناف الأمم الذين تحزبوا، وصاروا أحزاباً، كما قال تعالى:﴿ كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ وَٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ ﴾(غافر:5)"[4] .

وهكذا في قول الله ﷻ ﴿ كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ وَعَادٞ وَفِرۡعَوۡنُ ذُو ٱلۡأَوۡتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوۡمُ لُوطٖ وَأَصۡحَٰبُ لۡـَٔيۡكَةِۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلۡأَحۡزَابُ ﴾ (ص:12-13).

القول الثاني: الأحزاب: هم اليهود والنصارى.

و ـذا قال قتادة[5].

القول الثالث: هم قريش.

قاله السدي[1].

---

(1) أخرجه الصنعاني في تفسيره (303/2) والطبري (19/12) وابن أبي حاتم (2015/6) والحاكم (372/2)، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره (303/2) والطبري (19/12) .

(3) انظر: "الوجيز" للواحدي(516/1)، "المحرر الوجيز"(158/3)،"تفسير الرازي"(162/17)، "تفسير الخازن" (224/3)، "مجموع فتاوى ابن تيمية"(75/15)، "تفسير ابن كثير"(441/2)، "تفسير الجلالين"(ص287)، "التحرير والتنوير"(29/12)،"تفسير السعدي"(ص379)، "أضواء البيان"(175/2).

(4)"مجموع فتاوى ابن تيمية"(75/15).

(5) أخرجه الطبري (20/12) وابن أبي حاتم (2016/6).

قال ابن جزي الكلبي: أي: من أهل مكة[2].

واختار الزمخشري والبيضاوي والزمخشري قولاً قريبا من هذا القول،وهو: أن المراد أهل مكة، ومن تحزب منهم على رسول الله ﷺ [3].

القول الرابع: الأحزاب: هم بنو أمية وبنو المغيرة بن عبد الله المخزومي وآل أبي طلحة بن العزي.

قاله مقاتل بن سليمان[4].

والمراد: الكفار منهم.

وهذا قول غريب، ولعل دافعه التعصب السياسي، وإلا فما شأن بني أمية حتى يخصون ـذا الوعيد من بين سائر الخلق.

الترجيح

الذي يترجح لي هو القول الأول، وذلك؛ لعموم اللفظ، وعدم المخصص، فالأولى حمل الآية على العموم، ليكون المعنى: ومن يكفر به من أهل الملل كلهم، فالنار موعده.

([1]) ذكره عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٨٥/٤)، وانظر: "تفسير القرطبي"(١٧/٩)،"تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت" (٨٥/٢).

([2]) انظر: "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٠٣/٢).

([3]) انظر: "الكشاف"(٣٦٥/٢)، "تفسير البيضاوي"(٢٢٧/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٩٥/٤).

([4]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١١٣/٢)، وذكره السمعاني في تفسيره(٤١٩/٢)، وابن حيان في "البحر المحيط" (٢١٢/٥) وغيرهما.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَخۡبَتُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾(هود:٢٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧١] بيان معنى المخبتين.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَأَخۡبَتُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ " أي: تواضعوا لر م، والإخبات: التواضع والوقار"[١].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى الإخبات على ستة أقوال:

القول الأول: أن المعنى: تواضعوا لر م.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة ~ وكذا السمين الحلبي[١]، إذ أن لفظة: "خبت" من معانيها التواضع:

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٦).

قال الراغب الأصفهاني:

" الخبت: المطمئن من الأرض، وأخبت الرجل: قصد الخبت، أو نزله، نحو أسهل وأنجد، ثم استعمل الإخبات استعمال اللين والتواضع، قال الله تعالى:"وَأَخْبَتُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ " وقال تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴾(الحج:٣٤) أي: المتواضعين نحو:﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ ﴾ (الأعراف:٢٠٦)"[٢].

القول الثاني: المعنى: خشعوا لر م.

قاله الفراء[٣].

ووجه هذا القول: أن الخبت يطلق ويراد به الخشوع، قال ابن منظور:"وأخبت لله: خشع"[٤].

قال الرازي:

"والإخبات، هو: الخشوع والخضوع، وهو مأخوذ من الخبت، وهو الأرض المطمئنة، وخبت ذكره، أي: خفي، فقوله: أخبت، أي: دخل في الخبت، كما يقال فيمن صار إلى نجد: أنجد، وإلى امة: أ م، ومنه المخبت من الناس: الذي أخبت إلى ربه، أي: اطمأن إليه"[٥].

وجمع قتادة [٦] بين هذا المعنى وسابقه.

القول الثالث: المعنى: أخلصوا.

و ذا قال مقاتل بن سليمان[٧].

القول الرابع : خافوا ر م.

وبه قال ابن عباس[٨] .

القول الخامس: أنابوا إلى ر م ، عن ابن عباس[٩] وقتادة[١].

---

(١) في: "عمدة الحفاظ"للسمين(٤٨٢/١).

(٢) "المفردات في غريب القرآن"(ص١٤١)، "عمدة الحفاظ"للسمين(٤٨٢/١)،" بصائر ذوي التمييز"(٥٢١/٢).

(٣) في: "معاني القرآن"(٩/٢).

(٤)" لسان العرب"(٢٧/٢).

(٥) "تفسير الرازي"(١٦٧/١٧).

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٠٤/٢) وأخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٢٠/٦) وقد فسره بالتواضع والخضوع.

(٧) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١١٤/٢).

(٨)أخرجه الطبري (٢٤/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠١٩/٦).

(٩) أخرجه الطبري (٢٤/١٢).

القول السادس: اطمأنوا، قاله مجاهد[٢] .
واختاره الواحدي[٣].
وجمع البيضاوي والألوسي [٤] بين معنى الخشوع والطمأنينة.

الترجيح

عند النظر في لفظة: خبت نجد أ ا تطلق على المطمئن من الأرض، يعني المكان المنخفض، وعلى الأرض المستوية الواسعة، قال ابن الأعرابي: "الخبت ما اطمأن من الأرض واتسع"[٥].

قال ابن عطية:

" وأصل اللفظ: من الخبت، وهو البراح القفر المستوي من الأرض"[٦].

وسبق نقل ما قاله الراغب من أن الخبت هو المطمئن من الأرض.

وهذا الوصف يناسبه من الأوصاف المذكورة: الخشوع والتواضع، والإنابة والخوف والطمأنينة، إذ في هذه الأوصاف انكسار النفس وانخفاضها وعدم علوها، وذهاب كبريائها.

وعلى هذا؛ فالأوصاف المذكورة كلها مما يفسر به اللفظ، مع كو ا متقاربة، قال الطبري:

" وهذه الأقوال متقاربة المعاني، وإن اختلفت ألفاظها؛ لأن الإنابة إلى الله: من خوف الله ومن الخشوع والتواضع لله بالطاعة، والطمأنينة إليه من الخشوع له، غير أن نفس الإخبات عند العرب الخشوع والتواضع"[٧].

وهكذا قال ابن عطية[١].

([١])أخرجه الطبري (٢٤/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠٢٠/٦).

([٢]) انظر:"تفسير مجاهد"(ص٣٠٢)، والأثر أخرجه الطبري (٢٤/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠١٩/٦).

([٣]) "الوجيز" للواحدي(٥١٧/١).

([٤]) انظر: "تفسير البيضاوي"(٢٢٩/٣)، "روح المعاني"(٣٤/١٢).

([٥]) حكاه عنه الأزهري في " ذيب اللغة"(١٣٦/٧) وابن منظور في:" لسان العرب"(٢٧/٢).

([٦]) "المحرر الوجيز"(١٦١/٣)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٢١/٩).

([٧]) "تفسير الطبري"(٢٤/١٢).

وقال الشوكاني:

"وأصل الإخبات :الاستواء في الخبت، وهو الأرض المستوية الواسعة، فيناسب معنى الخشوع والاطمئنان"[٢]، هذا مع أنه اختار معنى الإنابة، مما يدل على تقارب هذه المعاني عنده.

وقد اختار غير واحد من المفسرين حمل الآية على عدة معاني من المعاني المذكورة[٣].

وقد بين ربنا معنى بقوله:﴿ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ۝٣٤ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ عَلَىٰ مَآ أَصَابَهُمْ وَٱلْمُقِيمِى ٱلصَّلَوٰةِ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ (الحج:٣٤-٣٥).

ففي الآية أن أول أوصافهم الخوف والوجل من الله تبارك وتعالى،ثم الصبر على المصاب وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذه العبادات تحمل المعاني التي ذكرت وزيادة، كالطمأنينة لقدر الله المتمثلة بالصبر على ما أصا م، والخشوع والخضوع والإنابة، والإخلاص والاستجابة لأمر الله تبارك وتعالى، والطمأنينة لموعود ر م تبارك وتعالى، وذلك في فعل الصلاة والزكاة.

وفي هذا دليل بين على سعة ألفاظ القرآن الكريم، وشمولها لمعاني عديدة، مع قرب اللفظ من عرف المخاطب، وكونه معلوما له معهودا لديه، فتبارك الذي جعل كتابه كتاباً مجيداً وقرآناً عظيماً.

---

(١) انظر: "المحرر الوجيز"(١٦١/٣).

(٢) "فتح القدير"(٤٩١/٢).

(٣) انظر: "الكشاف"(٣٦٦/٢)، "تفسير النسفي"(١٥٠/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٩٨/٤).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ سَـَٔاوِيٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعۡصِمُنِي مِنَ ٱلۡمَآءِۚ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ وَحَالَ بَيۡنَهُمَا ٱلۡمَوۡجُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡمُغۡرَقِينَ ﴾ (هود:٤٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧٢] ما معنى: ﴿ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ﴾ ؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ ﴾ لا معصوم اليوم ﴿ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ ﴾ ومثله: ﴿ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ (الطارق:٦) بمعنى مدفوق"[١].

الدراسة

في هذه الآية سؤال معروف، وإشكال يورد وهو: أن في الآية استثناءً: استثنى "إِلَّا مَن رَّحِمَ" من "لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ" فالذي رحمه الله معصوم، فكيف يحسن استثناءُ المعصوم من العاصم.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٧)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩٦).

وقد تعددت أقوال العلماء في حل هذا الإشكال، وتباينت توجيها م له، فاختار الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى عاصم، معصوم، فهو فاعل بمعنى مفعول، وهذا له أمثلة كثيرة في القرآن الكريم[1]، كمثل قوله تعالى:﴿ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ﴾ (الحاقة:٢١) أي: مرضية، وأيضاً: ما مثل به ابن قتيبة: ﴿ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴾ (الطارق:٦) بمعنى مدفوق.

وقال الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها　　　واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي[2]

أراد: أنت المطعوم المكسو.

وعلى هذا القول؛ فعاصم بمعنى معصوم، و"من" في موضع رفع، والمعنى:

لا معصوم من الغرق إلا من رحمه الله وكتب له النجاة[3].

واختاره الفراء والخطابي وابن أبي زمنين [4].

وقد عنف ابن القيم[5] ~ على هذا القول ووصفه بأنه فاسد؛ لأن كلاً من اسم الفاعل واسم المفعول موضوع لمعناه الخاص به، فلا يشاركه فيه الآخر.

وهذا فيه نظر؛ لأن اسم الفاعل يستعمل ويراد به اسم المفعول، وذلك لغرض يقتضي هذا الاستعمال، وقد سبق ذكر بيت الحطيئة كدليل على هذا الاستعمال، وقد ذكر هذا بعض أئمة العربية كالفراء والنحاس [6]، ولم ينكروه.

واختار بعضهم قولاً مقارباً لهذا القول، وهو: أن: لا عاصم بمعنى: لا ذا عصمة، إلا من رحمه الله[7].

---

(1) انظر الأمثلة على ذلك في: "البرهان في علوم القرآن"(٢٨٥/٢)، "الإتقان في علوم القرآن"(١٠٤/٢).

(2) البيت في"ديوان الحطيئة"(ص١٥٨)،وانظر:"العين"(١٤٣/١)، "طبقات فحول الشعراء"(١١٦/١)،"لسان العرب"(١٠٨/١٠).

(3) انظر: "إعراب القرآن"للنحاس (٢٨٥/٢)، "مشكل إعراب القرآن"لمكي(٣٦٦/١)، "المحرر الوجيز"(١٧٥/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٠٦/٢).

(4) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١٥/٢)، "غريب الحديث"للخطابي(٤٣٠/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٩١/٢)،.

(5) في: "بدائع الفوائد"(٩٤٠/٣)،

(6) انظر:"معاني القرآن"للفراء(١٥/٢)، "إعراب القرآن"للنحاس (٢٨٥/٢)، "لسان العرب"(١٦٦/٩)، "تفسير القرطبي"(٣٩/٩).

(7) انظر هذا القول في: "تفسير الطبري"(٤٦/١٢)،"الكشاف"(٣٧٥/٢)، "تفسير الرازي"(١٨٦/١٧)،"إملاء ما من به الرحمن"للعكبري (٣٩/٢)، "البحر المحيط"(٢٢٧/٥)،"تفسير أبي السعود"(٢١١/٤)، "روح المعاني" (٦٠/١٢).

القول الثاني: أن عاصم بمعنى مانع، أي: هي على با ا بمعنى الفاعل، والمعنى:

لا مانع يمنع اليوم من الغرق إلا الله تبارك وتعالى، كما تقول: لا مطعم من طعام زيد إلا زيد.

واختار هذا القول جمع من أهل العلم، منهم: مقاتل بن سليمان والطبري والسمرقندي والنحاس والخازن وابن حيان وابن كثير[1]، وقدمه الزمخشري والبيضاوي والنسفي[2]، وعزاه الأزهري للحذاق من النحويين[3].

ووجه هذا القول: أنك تجعل كلمة "عَاصِمَ" على با ا، وكذا الاستثناء يبقى على بابه.

قال القرطبي:"ويحسن هذا أنك لم تجعل عاصما بمعنى معصوم، فتخرجه من بابه، ولا إلا بمعنى لكن"[4].

وقد اختار الرازي قولاً أراه هو قول الطبري، وقال عنه:

" وهذا تأويل في غاية الحسن"[5].

القول الثالث: أن عاصم على با ا، والاستثناء منقطع، و"من" في موضع نصب، والمعنى:

لا عاصم اليوم موجود، لكن من رحمه الله وعصمه موجود.

ووجه هذا القول: أن من رحم بمعنى المرحوم، ليس من جنس العاصمين، وإنما هو معصوم فدل على أن إلا بمعنى لكن[6].

قال ابن عطية: "وحسن هذا من جهة المعنى: أن نفي العاصم يقتضي نفي المعصوم، فهو حاصل بالمعنى"[1].

والحق أن هذا القول يرجع إلى قول ابن قتيبة؛ لأن ذا عصمة، إما أن يكون فاعلاً، أو مفعولاً، وهم يريدون الثاني، فيعود إلى قول ابن قتيبة، ولذا، لما ذكره الزمخشري والرازي مثلا له بقوله تعالى:﴿مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ (الطارق:٦).

(1) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١١٩/٢)،"تفسير الطبري"(٤٥/١٢)، "تفسير السمرقندي"(١٥٢/٢)،"غريب القرآن" للسجستاني(ص٣٣٤)، "إعراب القرآن"للنحاس (٢٨٥/٢)، "تفسير الخازن"(٢٣٣/٣)، "البحر المحيط" (٢٢٧/٥)، "تفسير ابن كثير" (٤٤٧/٢).

(2) انظر: "الكشاف"(٣٧٥/٢)، "تفسير البيضاوي"(٢٣٦/٣)، "تفسير النسفي"(١٥٥/٢).

(3) انظر:" ذيب اللغة"(٣٤/٢)، "لسان العرب"(٤٠٤/١٢).

(4) "تفسير القرطبي"(٤٠/٩)، وانظر: "تفسير الطبري"(٤٦/١٢)، "إعراب القرآن"للنحاس (٢٨٥/٢).

(5) "تفسير الرازي"(١٨٦/١٧).

(6) انظر: "البرهان في علوم القرآن"للزركشي(٢٣٨/٤)، "حاشية الصاوي على الجلالين"(٩١٤/٣).

واختار هذا القول الواحدي وابن القيم والسيوطي ومحمد عبده[٢].

وثمت قول أختم به، ذكره الزمخشري وغيره، وهو أن المراد بقوله:"إِلَّا مَن رَّحِمَ "أي:إلا مكان من رحم الله، وهو السفينة؛ لأن ابن نوح لما جعل الجبل عاصماً من الماء، قال له نوح عليه السلام لا يعصمك اليوم معتصم قط من جبل ونحوه، سوى معتصم واحد، وهو مكان من رحمهم الله ونجاهم يعني السفينة[٣].

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- ما ذهب إليه الطبري ومن وافقهم، وسبب هذا الترجيح أن فيه محافظة للكلمات على أصولها، مع عدم التقدير، في حين أن الأقوال غيره إما أن يكون فيها تقدير، أو إحالة للفظ عن معناه الأصلي، مع عدم الحاجة إلى هذا، فالراجح ما ذكرنا. ويؤيده أيضاً: أن المحاورة والرد وقعت على الذي ينجي، لا على الذي ينجو، فابن نوح على نوح السلام، زعم أن الجبل يعصم، فأخبره نوح عليه السلام أنه لا أحد يعصم وينجي إلا ربنا الذي رحمنا، وقد قال نوح عليه السلام لأصحاب السفينة:﴿ ٱرْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ۚ إِنَّ رَبِّى لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (هود:٤١).

---

(١) "المحرر الوجيز""(١٧٥/٣).

(٢) انظر: "الوجيز"للواحدي (٥٢١/١)،"بدائع الفوائد"(٩٤٠/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٢٩١)،"تفسير المنار" (٧٨/١٢-٧٩)، معاني القرآن" للنحاس (٣٥٣/٣) ، "إعراب القرآن"للنحاس (٢٨٥/٢)، "مشكل إعراب القرآن" لمكي (٣٦٦/١).

(٣) انظر: "الكشاف"(٣٧٥/٢)،"تفسير البيضاوي"(٢٣٦/٣)، "تفسير النسفي"(١٥٥/٢)، "البحر المحيط"(٢٢٨/٥).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ ﴾ (هود:٦٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧٣] بيان المراد بـ:"حَنِيذٍ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"بِعِجْلٍ حَنِيذٍ" أي: مشوي، يقال حنذت الجمل: إذا شويته في خد من الأرض بالرضف، وهي الحجارة المحماة، وفي الحديث: أن خالد بن الوليد أكل مع رسول الله ﷺ فأتي بضبٍ محنوذ[1]"[2].

الدراسة

([1]) أخرجه البخاري (٥٠٧٦) (٥٢١٧) ومسلم (١٩٤٥) من حديث ابن عباس { .

([2]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٧٨).

جاءت هذه الآية الكريمة في بيان قصة إبراهيم عليه السلام مع الملائكة الكرام، والتي فيها إظهار كرمه وحسن ضيافته، فكان من أول ما بدأهم به أن قدم لهم عجلاً؛ ليطعمهم، ومن أوصاف هذا العجل أنه "حنيذ" و"حنيذ" على وزن فعيل، ويراد به المفعول، أي محنوذ، كما قيل: طبيخ ويراد به مطبوخ، وقتيل ويراد به مقتول، لكن ما معنى هذا الوصف؟

اختلف المفسرون في معنى الحنيذ الموصوف به عجل إبراهيم عليه السلام والذي قدمه لأضيافه على أقوال أربعة، هي:

القول الأول:أنه المشوي بالحجارة المحماة.

وهو قول مجاهد[1] والضحاك[2] ومقاتل بن سليمان والزجاج والبيضاوي والنسفي وابن حيان وابن كثير[3]، وابن قتيبة.

وهذا القول يوافق قول من قال، هو: المشوي[4]، ولا ينبغي أن يخالف بين القولين، فهما سواء.

كذلك أيضاً، هذا القول لا يخالف قول من قال: إنه النضيج، كما هو قول ابن عباس[5] وقتادة[6].

فما شوي بالحجارة، فهو نضيج، حتى قال ابن كثير ~ :

""حَنِيذٍ "مشوي على الرضف، وهي الحجارة المحماة، هذا معنى ما روي عن ابن عباس وقتادة وغير واحد"[7]. مع أن ابن عباس لم يرو عنه إلا تفسيره بالنضيج.

غير أن قول من قال: هو ما شوي بالحجارة فيه زيادة على هذا القول.

وقال مجاهد: هو المشوي النضيج، فجمع بين وصفين[1].

---

(1) أخرجه الطبري (٧٠/١٢).

(2) أخرجه الطبري (٧٠/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠٥٣/٦).

(3) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٢٥/٢)،"معاني القرآن" للزجاج(٦١/٣)،"تفسير البيضاوي"(٢٤٤/٣)، "تفسير النسفي"(١٦٣/٢)،"البحر المحيط" (٢٣٧/٥)، "تفسير ابن كثير"(٢٣٦/٤).

(4) قال به أبو عبيده، حكاه عنه ابن الجوزي في"زاد المسير"(١٢٨/٤)، وحكاه الطبري في تفسيره (٦٩/١٢) عن بعض أهل البصرة، ولم يسمه، وبه قال الواحدي كما في"الوجيز" (٥٢٦/١)، والقرطبي في تفسيره (٦٣/٩)، وابن جزي الكلبي في: "التسهيل لعلوم التن يل" (١٠٩/٢)، والسيوطي في"تفسير الجلالين"(ص٢٩٥)، والشوكاني في "فتح القدير" (٥١٠/٢)، وانظر:"تفسير ابن أبي زمنين" (٢٩٩/٢).

(5) أخرجه الطبري (٦٩/١٢).

(6) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٠٥/٢) والطبري (٧٠/١٢).

(7) "تفسير ابن كثير"(٤٥٢/٢).

قال الراغب الأصفهاني:
"حنيذ: أي مشوي بين حجرين، وإنما يفعل ذلك ؛لتتصبب عنه اللزوجة التي فيه"[٢].
القول الثاني : أنه الذي يقْطُر ماؤه ودسمه وقد شوي.
قاله شمر بن عطية[٣] [٤].
قال الزمخشري: "ويدل عليه:﴿ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴾ (الذاريات: ٢٦)[٥].
القول الثالث: أنه ما حفرت الأرض ثم غممته، وهو من فعل أهل البادية، معروف، هذا قول الفراء[٦].
قال السمرقندي:
"وقال أهل اللغة بأجمعهم: الحنيذ المشوي بغير تنور، وهو أن يتخذ له في الأرض حنذا فيلقى فيه"[٧].
القول الرابع: السميط[٨].
ويروى عن ابن عباس[٩].
<u>الترجيح</u>
الذي يترجح لي –والعلم عند الله تعالى- أن حنيذ يشمل ما ذكر من الأوصاف فهو نضيج قد شوي بالحجارة، وهذا لاشك أنه يمنع تقاطر دسمه.

---

(١) أخرجه الطبري (٦٩/١٢).
(٢) "المفردات في غريب القرآن"(ص١٣٣)، وانظر: "إصلاح المنطق"(ص٨١)،" مختار الصحاح"(ص٦٦)،" تهذيب اللغة"(٢٦٨/٤).
(٣) شمر بن عطية الأسدي الكاهلي الكوفي، وثقه النسائي، وذكره ابن حبان في كتاب"الثقات"(٤٥٠/٦)، وقال: "مات في ولاية خالد بن عبد الله على العراق".
وانظر: " تهذيب الكمال"(٥٦١/١٢).
(٤) أخرجه الطبري (٧٠/١٢).
(٥) "الكشاف"(٣٨٧/٢).
(٦) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٢١/٢).
(٧) "تفسير السمرقندي"(١٦١/٢).
(٨) قال في "اللسان"(٣٢٢/٧):
" سمط الجدي والحمل، يسمطه سمطاً، فهو مسموط، سميط: نتف عنه الصوف، ونظفه من الشعر بالماء الحار ؛ ليشويه".
(٩) أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٥٣/٦) وعزاه في "الدر المنثور"(٤٤٦/٤) إلى أبي الشيخ، وذكره الزجاج في:"معاني القرآن" (٦١/٣) ولم يعزه لأحد.

وهل يمكن أن نقول: إن هذا يكون في دفن من الأرض؟ أما من جهة الإمكان، فممكن،بأن تجعل الحجارة فوق النار، ويكون ذلك في شق من الأرض، إلا إننا نجد من مأكولات الناس اليوم صنفين، منها: ما يشوى على الحجارة، ومنها: ما يجعل في داخل الأرض، ويغطى، ولا يجمع بينهما، لكن من الصعب أن تفسر ألفاظ القرآن الكريم باصطلاحات وأعراف حادثة، وقد قال الرازي بما ذكرنا، قال:

" أما الحنيذ: فهو الذي يشوى في حفرة من الأرض بالحجارة المحماة، وهو من فعل أهل البادية معروف"[1].

وهكذا قال السمعاني والزمخشري وأبو السعود وغيرهم[2].

هذا، وقد جاء وصف هذا العجل في آية أخرى بكونه سميناً، وهذا وصف آخر يضاف إلى كونه حنيذاً، وفي هذا دليل على كرم إبراهيم عليه السلام واعتنائه بأضيافه.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ ﴾ (هود: ٧١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧٤] معنى قوله سبحانه: ﴿ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومن المقدم والمؤخر... قوله: ﴿ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ ﴾ أي: بشرناها بإسحاق، فضحكت"[3].

الدراسة

---

(1) "تفسير الرازي"(٢١/١٨).

(2) انظر:"غريب القرآن" للسجستاني(ص١٩١)،"تفسير السمعاني"(٤٤٢/٢)،"التبيان في تفسير غريب القرآن" (ص٢٣٦) ، "الكشاف"(٣٨٧/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٢٤/٤).

(3) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٠٦).

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الضحك الصادر من زوجة إبراهيم ﷺ هو الضحك بمعناه المعروف؛ إذ أن الأصل في الألفاظ حملها على أشهر معانيها، وهذا مذهب الأكثر من العلماء في معنى هذه اللفظة القرآنية[1] .

ولما رأى أصحاب هذا القول أن الضحك بمعناه المشهور، اختلفوا في سبب ضحك امرأة إبراهيم ﷺ على أقوال عدة[2]، هي:

أولها: أن سببه البشارة بالابن، وحينئذ، فهذه الآية من قبيل المقدم والمؤخر، فالضحك جاء بعد البشارة بالابن، وإن جاء الإخبار به في الآية بعد الضحك.

وهذا ما ذهب إليه ابن قتيبة واختاره السمرقندي وابن عاشور[3].

وقال الفراء:"وهو مما قد يحتمله الكلام، والله أعلم بصوابه"[4] .

وقد انتقد هذا القول النحاس، فقال:

"وهذا القول لا يصح؛ لأن التقديم والتأخير لا يكون في الفاء"[5].

لأن الفاء تفيد الترتيب، ونفاه الفراء كما حكاه عنه ابن هشام[6]، ولذا، فقد جوزه الفراء كمعنى محتمل للآية الكريمة.

إلا أن المشهور إفاد ا الترتيب، فلا تصرف الفاء عن هذا إلا بدليل.

---

(1) عزاه للجمهور غير واحد من أهل العلم، انظر: "تفسير السمعاني"(٤٤٢/٢)،"تفسير البغوي"(٣٩٢/٢)، "المحرر الوجيز" (١٨٩/٣)، "زاد المسير"(١٣٠/٤)، "تفسير القرطبي"(٦٦/٩)، "تفسير الخازن"(٢٤١/٣)، "اللباب في علوم الكتاب" لابن عادل (٥٢٤/١٠)، "فتح القدير"(٥١٠/٢).

(2) انظرها في: "تفسير الطبري"(٧٢/١٢)، "تفسير السمرقندي"(١٦١/٢)،"تفسير السمعاني"(٤٤٣/٢)،"تفسير البغوي" (٣٩٢/٢)، "الكشاف" (٣٨٨/٢)،"المحرر الوجيز"(١٨٩/٣)،"تفسير الرازي"(٢١/١٨-٢٢)،"تفسير القرطبي"(٦٦/٩)،"تفسير البيضاوي" (٢٤٥/٣)،"تفسير النسفي" (١٦٣/٢)،"تفسير أبي السعود"(٢٢٥/٤)،"روح المعاني"(٩٧/١٢) .

(3) انظر: "تفسير السمرقندي"(١٦١/٢)، "التحرير والتنوير"(١١٩/١٢).

(4)"معاني القرآن"للفراء(٢٢/٢).

(5) "معاني القرآن"للنحاس(٣٦٤/٣).

(6) انظر: "مغني اللبيب"(ص٢١٤) وكلام المصنف على الفاء.

القول الثاني: أن سببه لابد أن يكون جرى ذكره في الآية، وما ذاك إلا لأ ا فرحت بزوال الخوف، وحصول الأمن، ويدل لهذا الوجه، أن الله ذكر الضحك بعد تخوف إبراهيم، وبيان الملائكة له سبب عدم أكلهم:﴿قَالُوا۟ لَا تَخَفۡ إِنَّآ أُرۡسِلۡنَآ إِلَىٰ قَوۡمِ لُوطٖ ﴾ (هود: ٧٠).

فكانت هذه كالبشارة لها، ثم بشرت بالولد؛ لتجمع لآل البيت بشارتين.

وهذا ما اختاره الفراء والنحاس [١]، وعنه قال الرازي: "وهذا تأويل في غاية الحسن"[٢].

القول الثالث: أ ا ضحكت بسبب أ ا تعجبت من خوف إبراهيم عليه السلام من ثلاث أنفس، وهو بين حشمه وخدمه.

وهذا يلزم منه انتقادها وازدراؤها لزوجها عليه السلام، وفيه ما فيه.

القول الرابع: يحتمل أ ا كانت عظيمة الإنكار على قوم لوط، لما كانوا عليه من الكفر والعمل الخبيث، فلما جاءت الملائكة بخبر إهلاكهم فرحت، ولحقها السرور، فضحكت.

وقد ذهب ابن كثير إلى قول قريب من هذا، وهو أ ا ضحكت استبشاراً لاكهم، قال ~ :

" قالوا: لا تخف منا، إنا ملائكة أرسلنا إلى قوم لوط؛ لنهلكهم، فضحكت سارة استبشارا لاكهم؛ لكثرة فسادهم، وغلظ كفرهم وعنادهم، فلهذا جوزيت بالبشارة بالولد بعد الإياس"[٣].

القول الخامس: أ ا فرحت بموافقة الملائكة لها، وذلك أ ا أمرت إبراهيم عليه عليه السلام أن يضم إليه ابن أخيه لوطاً، فإن الله تعالى لا يترك قومه حتى يعذ م، وعند تمام هذا الكلام، دخل الملائكة على إبراهيم عليه السلام فأخبروه، فضحكت؛ لشدة سرورها بحصول الموافقة بين كلامها وبين كلام الملائكة.

وهذا والذي قبله متقاربان، وينقصهما الدليل، فمن أين لنا: أ ا كانت كثيرة الإنكار عليهم، وأ ا كانت تأمر إبراهيم ليضم إليه لوطاً، نعم فرحها لاك الظالمين لا يستبعد منها؛ فإ ا امرأة مؤمنة.

القول السادس: أ ا ضحكت تعجباً من أن قوماً أتاهم العذاب وهم في غفلة.

وهذا قول قتادة[٤] واختاره ابن جرير[٥].

---

(١) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٢٢/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٣٦٣/٣).

(٢) "تفسير الرازي"(٢٢/١٨).

(٣) "تفسير ابن كثير"(٤٥٣/٢)، وإليه ذهب السيوطي في:"تفسير الجلالين"(ص٢٩٥).

(٤)أخرجه الطبري"(٧٢/١٢).

(٥)"تفسير الطبري"(٧٤/١٢).

القول السابع: ما قاله السدي[1]: قال إبراهيم عليه السلام لهم:ألا تأكُلُونَ، قالوا :لا نأكل طعاماً إلا بالثمن، فقال: ثمنه أن تذكروا اسم الله تعالى على أوله، وتحمدوه على آخره، فقال جبريل لميكائيل عليهما السلام: حق لمثل هذا الرجل أن يتخذه ربه خليلاً؛ فضحكت امرأته فرحاً منها بهذا الكلام.

القول الثامن : أن الملائكة لما أخبروا إبراهيم عليه السلام أنهم من الملائكة، لا من البشر، وأنهم إنما جاؤا لإهلاك قوم لوط، طلب إبراهيم عليه السلام منهم معجزة دالة على أنهم من الملائكة، فدعوا ربهم بإحياء العجل المشوي، فطفر ذلك العجل المشوي من الموضع الذي كان موضوعاً فيه إلى مرعاه، وكانت امرأة إبراهيم عليه السلام قائمة، فضحكت لما رأت ذلك العجل المشوي قد طفر من موضعه .

وهذا والذي قبله قولان عاريان عن الدليل، فمثلهما لا يقال إلا بوحي، ولا وحي.

وخالف آخرون من أهل العلم، فقالوا: إن الضحك بمعنى التعجب، فضحكت بمعنى تعجبت.

قاله أبو صالح عن ابن عباس[2].

وهذا القول لا يعدو أن يكون بمعنى القول السابق، وهو أن الضحك بمعناه المعروف، إلا إن باعثه التعجب، فهي ضحكت متعجبة، فهو ليس من باب تأويل الضحك بالتعجب، ولذا في الأقوال السالفة نرى أن بعضها يذكر أنها ضحكت متعجبة.

قال الشيخ السعدي: "فضحكت حين سمعت بحالهم ، وما أرسلوا به ، تعجباً"[3] .

وخالف آخرون فقالوا: الضحك ههنا بمعنى الحيض، فضحكت، أي: حاضت، وحينئذ، فليس في الآية تقديم ولا تأخير، ويكون هذا كالتأكيد على حملها.

قال الماوردي:"والضحك: الحيض في كلامهم ، قال الشاعر :

وضحك الأرانب فوق الصفا ... كمثل دم الخوف يوم اللّقا[4]"[5].

وقد أثبت بعض أئمة اللغة أن من معاني الضحك: الحيض، منهم الفراهيدي[1]، وآخرون نقلوه كمعنى، كمعنى، ولم ينكروه[2]، وهو مروي عن ابن عباس[3] ومجاهد[4] وعكرمة[5].

([1]) أخرجه الطبري"(٧٢/١٢)، وأخرج ابن المنذر عن عمرو بن دينار مثله، كما في: "الدر المنثور"(٤٥٠/٤).

([2]) حكى الطبري في تفسير (٧٣/١٢) هذا القول ولم ينسبه لأحد.

([3]) "تفسير السعدي"(ص٣٨٦).

([4]) ذكر هذا البيت غير معزو الطبري في تفسيره(٧٣/١٢)، وابن عطية في"المحرر الوجيز"(١٨٩/٣)،"البحر المحيط" (٢٣٧/٥)، وابن منظور"لسان العرب"(٤٦٠/١٠).

([5])"النكت والعيون"(٤٨٤/٢)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٨٩/٢).

وأنكره النحاس والفراء، وقال: "وأما قوله: "فَضَحِكَتْ" حاضت، فلم نسمعه من ثقة"[٦].

وقال الزجاج: "ليس بشيء"[٧]، وضعفه ابن عطية وابن جزي الكلبي[٨].

قال ابن الأنباري: "أنكر الفراء وأبو عبيدة أن يكون ضحكت بمعنى حاضت، وعرفه غيرهم، قال الشاعر: تضحك الضبع لقتلى هذيل وترى الذئب لها يستهل[٩]"[١٠].

وعلى هذا؛ فالحجة مع من أثبت؛ لأن معه زيادة علم ليست مع المنكر. لكن، هذا بالنظر إلى أن الضحك يطلق ويراد به الحيض، أما أن تفسر به اللفظة هذه، فمحل نظر، ذلك؛ لأن الضحك معنى غير مشهور، ويدلك على هذا إنكار من أنكره، فلو كان معنى مشهوراً، لما أنكر، والقرآن يفسر بالمعاني المعروفة المشهورة، إلا أن يدل دليل على إرادة المعنى الأقل شهرة، أو تدعو الحاجة إليه، وكل هذا منتف ههنا.

الترجيح

---

(١) في "العين"(٥١/٣).

(٢) انظر:" المحكم والمحيط الأعظم"(٢٤/٣)،"المخصص"لابن سيده (٢٤/١)، "القاموس المحيط" (ص٤٥٢)،"التبيان في إعراب القرآن" للعكبري (٧٠٦/٢)، "لسان العرب"(٤٥٢/١٠).

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٥٣/٦) وعزاه في"الدر المنثور"(٤٥١/٤) إلى عبد بن حميد وابن المنذر وأبي الشيخ.

(٤) أخرجه الطبري (٧٣/١٢).

(٥) عزاه في "الدر المنثور"(٤٥٢/٤) إلى أبي الشيخ.

(٦) "معاني القرآن"للفراء(٢٢/٢)،"معاني القرآن"للنحاس(٣٦٤/٣).

(٧) "معاني القرآن"للزجاج(٦٢/٣).

(٨) انظر: "المحرر الوجيز"(١٨٩/٣)، " التسهيل لعلوم التـ يل"(١٠٩/٢).

(٩) البيت مختلف في قائله فقيل: إنه لابن أخت تأبط شراً، خفاف بن نضلة يرثى خاله، وكانت هذيل قتلته ، وقيل إنه للشنفري، وقيل: إنه لخلف الأحمر، كما أنه منسوب لتأبط شراً.

انظر: "اللآلي في شرح أمالي القالي"(٩١٩/٢)، "جمهرة اللغة"(٥٤٦/١)، "ياقوتة الصراط"(ص٢٦٧)، "المحكم والمحيط الأعظم"(٢٧/٣).

(١٠) نقله عن ابن الأنباري ابن الجوزي في"زاد المسير"(١٣٠/٤)، والرازي في تفسيره (٢٢/١٨).

الذي يترجح لي من المعاني: أن الضحك على معناه المعروف المشهور، ولا يفسر بالحيض؛ لكونه معنى غير مشهور، فالأولى تفسيره بكو ا ضحكت حقيقة، وأما سبب ضحكها، فليس في الآيات ما يدل عليه، فجائز ما ذكر من الأسباب مما لم يتعلق بأمر غيبي، فجائز أن يكون ضحكت لزوال الخوف وحصول الأمن، وجائز أن يكون ضحكت استبشارا لهلاك القوم الظالمين، وجائز أن يكون ضحكها من أجل غفلة القوم عن إهلاكهم، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَۚ وَمَآ أَنَا۠ عَلَيۡكُم بِحَفِيظٖ﴾ (هود:٨٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧٥] بيان معنى قوله تعالى: "بَقِيَّتُ ٱللَّهِ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ " أي: ما أبقى الله لكم من حلال الرزق خير من التطفيف"(1).

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بالبقية التي هي خير لأهم إن كانوا مؤمنين، وكان خلافهم على أقوالٍ ثمانية، هي:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن المراد: ما أبقى الله لكم من حلال الرزق خير من التطفيف.

وهذا شامل لجميع ما أحله الله لهم، فكأن شعيباً -على هذا القول- يقول لقومه: إن الحلال الذي أحله الله لكم خير مما حرم عليكم من بخس الناس حقهم.

و ـذا فسر ابن عباس الآية، فقال: رزق الله(2).

وبه فسر الفراء والسمعاني وابن جزي الكلبي والبيضاوي الآية(3).

ولما ذكر ابن عطية قول ابن عباس السابق، قال:

"وهذا كله لا يعطيه لفظ الآية"(4).

وذهب آخرون من أهل العلم إلى تقييد هذا القول، فرأوا أن المراد: ما أبقي الله لكم من الحلال بعد إيفاء الكيل والوزن ، خير من البخس.

ويروى عن ابن عباس(5).

واختاره الطبري والواحدي والزمخشري والرازي والسيوطي والشوكاني ومحمد عبده(6).

قال ابن عطية: "وهذا تفسير يليق بلفظ الآية"(1).

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٠).

(2) أخرجه الطبري(١٠١/١٢)، وأخرج ابن أبي حاتم (٢٠٧٢/٦) عن الحسن مثله.

(3) انظر:"معاني القرآن"للفراء (٢٥/٢)،"غريب القرآن"للسجستاني(ص١٢٣)،"تفسير السمعاني"(٤٥١/٢)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١١١/٢)،"تفسير البيضاوي"(٢٥٢/٣).

(4)"المحرر الوجيز"(١٩٩/٣).

(5)وهذا قول روى عن بن عباس بإسناد غير مرتضى عند أهل النقل

تفسير الطبري ج ١٢ ص ١٠٠

(6) "تفسير الطبري"(١٠٠/١٢)، "الوجيز" للواحدي (٥٣٠/١)، "الكشاف" (٣٩٤/٢)، "تفسير الرازي" (٣٥/١٨)، "تفسير القرطبي"(٨٦/٩)، "تفسير الجلالين"(٢٩٧)، "فتح القدير"(٥١٩/٢)،"تفسير المنار" (١٤٢/١٢).

على أن أصحاب هذه الأقوال قد لا يريدون بالبقية: خصوص ما بقي لكم من تجارتكم من كسبكم الحلال، وإنما يريدون: بالبقية ما بقي لكم بعد الحرام من الحلال، فيكون بمعنى القول الأول.

القول الثاني: طاعة الله خير لكم ، قاله مجاهد[٢]، والزجاج[٣] .

وعلى هذا، فالمعنى: أن ما يبقى لكم عند الله من ثواب الأعمال الصالحة خير من الكسب المحرم، فهي إذاً وصية بالعمل الصالح، وعلى هذا المعنى جاء قوله:﴿ وَٱلۡبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيۡرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابٗا وَخَيۡرٌ أَمَلٗا ﴾ (الكهف:٤٦)[٤].

وعلى هذا، فهذا القول بمعنى قول مقاتل والنحاس[٥]: إن المراد بالبقية: ثواب الله في الآخرة.

فلا ينبغي أن يفرد عن القول السابق.

القول الثالث: المراد بالبقية: حظكم من الله.

قاله قتادة[٦].

والمراد بالحظ: النصيب، ما يقدره الله لكم من الرزق، هو خير لكم، أي: فيه خير لكم، فهذا أمر منه له بالقناعة بما قسم لهم.

القول الرابع : رحمة الله خير لكم.

قاله ابن زيد[٧].

القول الخامس : وصية الله خير لكم.

قاله الربيع[٨] .

القول السادس: مراقبة الله خير لكم[١].

---

(١) "المحرر الوجيز"(١٩٩/٣).

(٢)"تفسير مجاهد"(١/ ٣٠٨)، وأخرجه الصنعاني في تفسيره(٣١١/٢)،والطبري(١٠٠/١٢)، ابن أبي حاتم (٢٠٧٢/٦)، وانظر: "تفسير الثوري" (ص١٣٢).

(٣) "معاني القرآن"للزجاج(٧٢/٣).

(٤) انظر:"الكشاف"(٥٣٠/٢)، "البحر المحيط"(١١١/٥).

(٥) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٢٨/٢)،"معاني القرآن"(٣٧٣/٣).

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣١١/٢) والطبري(١٠١/١٢) وابن أبي حاتم (٢٠٧٢/٦).

(٧)أخرجه الطبري(١٠١/١٢).

(٨) أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٧٢/٦).

وكأن قائل هذا القول أراد تفسير قراءة الحسن:"تقية الله"[2] وهذه يلائمها ما ذكر، وهي تقواه ومراقبته التي تصرف عن المعاصي .

الترجيح

عند النظر في لفظة "بَقِيَّتُ " نجد أن لها إطلاقات عدة قد ذكرها جمع من أهل العلم[3]، إلا إن من أحسن من تكلم عليها، وأوضح المراد منها، الشيخ ابن عاشور، فقال:

"ولفظ "بَقِيَّتُ "كلمة جامعة لمعان في كلام العرب، منها:

الدوام، ومؤذنة بضده، وهو الزوال، فأفادت أن ما يقترفونه متاع زائل ، وما يدعوهم إليه حظٌ باقٍ غير زائل ، وبقاؤه دنيوي وأخروي .

فأما كونه دنيوياً؛ فلأن الكسب الحلال ناشىء عن استحقاق شرعي فطري ، فهو حاصل من تراض بين الأمة، فلا يحنق المأخوذ منه على آخذه، فيعاديه ويتربص به الدوائر، فَتجنب ذلك، تبقى الأمة في أمن من توثّب بعضها على بعض، ومن أجل ذلك قَرنَ الأموال بالدماء في خطبة حجة الوداع، إذ قال النبي ﷺ: "إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام"[4]...

وأيضاً؛ فلأنّ نوالها بدون رضى الله عن وسائل أخذها، كفران لله، يعرض إلى تسليط عقابه بسلبها من أصحا ا ...

وأما كونه أخروياً؛ فَلأنّ ي الله عنها مقارنٌ للوعد بالجزاء على تركها، وذلك الجزاء من النعيم الخالد، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ مَّرَدًّا﴾ (مريم:٧٦).

على أنّ لفظ "البقية"يحتمل معنى آخر، من الفضل في كلام العرب، وهو معنى الخير والبركة؛ لأنه لا يبقى إلاّ ما يحتفظ به أصحابه وهو النفائس، ولذلك أطلقت "البقية" على الشيء النفيس المبارك، كما في قوله تعالى:﴿ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ ﴾

---

(١) ذكر هذا القول غير واحد من المفسرين، انظر:

(٢) انظر هذه القراءة في: "تفسير الرازي"(٣٥/١٨)، "البحر المحيط"(٢٥٣/٥).

(٣) انظر: قال : " ذيب اللغة"(٢٦١/٩)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٧)، "عمدة الحفاظ" للحلبي (٢١٨/١)، "بصائر ذوي التمييز"(٢٦٥//٢)، "القاموس المحيط"(١٦٣١).

(٤) أخرجه البخاري (١٦٥٢) من حديث ابن عباس { ، وأخرجه البخاري(١٦٥٤) ومسلم (١٦٧٩)من حديث أبي بكرة، وأخرجه البخاري(١٦٥٥) من حديث ابن عمر { ومسلم (١٢١٨)من حديث جابر ﷺ .

(البقرة:٢٤٨) وقوله:﴿ فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ (هود:١١٦).

وفي كلمة: "البقية" معنى آخر، وهو الإبقاء عليهم، والعرب يقولون عند طلب الكف عن القتال: ابقوا علينا، ويقولون: البقيةَ البقيةَ، بالنصب على الإغراء .

والمعنى: إبقاء الله عليكم ونجاتكم من عذاب الاستئصال، خير لكم من هذه الأعراض العاجلة السيئة العاقبة، فيكون تعريضاً بوعيد الاستئصال.

وكل هذه المعاني صالحة هنا،ولعلّ كلام شعيب عليه السلام قد اشتمل على جميعها، فحكاه القرآن ذه الكلمة الجامعة"[1].

فهذا الذي يترجح كمعنى لهذه اللفظة القرآنية الطيبة، على ما توجبه اللغة العربية، وأما ما كان عنها أجنبياً، كالحظ والرحمة والوصية، فلا ينبغي أن تفسر به.

واعلم أن إضافة البقية لله تبارك وتعالى إضافة تشريف وتكريم.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ قَالُواْ يَـٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَـٰٓؤُاْۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ (هود:٨٧)

وفيها مسألتان اثنتان، هما:

[١٧٦] الأولى: المراد بالصلوات المذكورة في الآية لكريمة.

---

(1) "التحرير والتنوير"(١٣٩/١٢-١٤٠)، وانظر: "تفسير الرازي"(٣٥/١٨).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ "أي: دينك، ويقال: قراءتك"[1].

الدراسة

قرئت لفظة:"أَصَلَوٰتُكَ " بقراءتين اثنتين، هما: قراءة على الإفراد، وأخرى على الجمع[2].

وقد اختلف أهل العلم في المراد بصلاة شعيب عليه السلام على أربعة أقوال:

القول الأول: المراد ا: الدين، أي: دينك يمنعك.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، وقاله عطاء[3]، والواحدي وابن الجوزي وأبو مسلم الأصفهاني[4].

ووجه هذا القول، كما قال الرازي:

"لأن الصلاة أظهر شعار الدين، فجعلوا ذكر الصلاة كناية عن الدين"[5].

القول الثاني: المراد ا الصلوات المعروفة، وكان شعيب عليه السلام كثير الصلاة.

واختار هذا القول الطبري والزمخشري، والبيضاوي والنسفي وابن حيان وابن جزي الكلبي وأبو السعود[6].

قال الزمخشري: "كان شعيب عليه السلام كثير الصلوات، وكان قومه إذا رأوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا، فقصدوا بقولهم : "أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ" السخرية والهزء، والصلاة، وإن جاز أن تكون آمرة على طريق الـاز، كما كانت ناهية في قوله:﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ ﴾

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٠)، وانظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٦١).

(2) قرأ حمزة والكسائي وحفص بالتوحيد، وقرأ الباقون بالجمع.

انظر: "حجة القراءات"(ص٣٤٨)، "التيسير في القراءات السبع"(ص١١٩)، "إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر"(ص٣٠٦).

(3) نسبه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(١٤٩/٤).

(4) انظر: "تفسير الواحدي"(٥٣٠/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٥٤/١)، "روح المعاني"(١١٨/١٢).

(5) "تفسير الرازي"(٣٦/١٨)،وانظر: "تفسير الخازن"(٢٤٨/٣)، "اللباب في علوم الكتاب"(٥٤٧/١٠)،"روح المعاني"(١١٨/١٢).

(6) انظر:"تفسير الطبري"(١٠١/١٢)، "الكشاف"(٣٩٦/٢)،"تفسير البيضاوي"(٢٥٣/٣)،"تفسير النسفي" (١٦٨/٢)، "البحر المحيط" (٢٥٤/٥)، "التسهيل لعلوم التـ يل" (١١١/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٣٢/٤).

(العنكبوت:٤٥) وأن يقال: إن الصلاة تأمر بالجميل والمعروف، كما يقال: تدعو إليه وتبعث عليه، إلا أ م ساقوا الكلام مساق الط ، وجعلوا الصلاة آمرة على سبيل التهكم بصلاته"[١].

ووجه هذا القول: أن الأصل في الألفاظ حملها على الحقيقة الشرعية؛ لكو ا أشهر، والحقيقة الشرعية للصلاة هي تلك الأفعال المتعبد ا لله تبارك وتعالى، ويؤيد هذا أيضاً:

أن الصلاة معروفة في الشرائع السالفة، حتى قال الحسن البصري ~ : لم يبعث الله نبياً إلا فرض عليه الصلاة والزكاة[٢].

القول الثالث: المرد بصلاته:دعاؤه، والمعنى: أدعاواتك[٣].

وهذا تفسير للصلاة بمعناها اللغوي.

القول الرابع: المراد ا قراءته.

قاله الأعمش[٤]، واختاره السمرقندي[٥].

ونقل سفيان الثوري عن أصحاب عبد الله بن مسعود ﷺ أ م كانوا يفسرو ا كذلك[٦].

ولعل وجه هذا القول: أن القراءة من أظهر أجزاء الصلاة وأركا ا، فأطلق عليها صلاة، وهذا من باب إطلاق الكل، وإرادة الجزء، كما في الحديث:"قسمت الصلاة بيني وبين عبدي"[٧] والمراد بالصلاة قراءة قراءة الفاتحة.

لكن، لا يصار إلى هذا القول إلا بدليل، إذ الأصل إرادة الكل، لا الجزء.

القول الخامس: أ م: أرادوا: أمساجدك[١].

([١]) "الكشاف"(٣٩٦/٢)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٢٠٠/٣)،"أحكام القرآن"لابن العربي(٢٣/٣)، "تفسير الرازي" (٣٦/١٨)، "تفسير القرطبي"(٨٧/٩)، "التحرير والتنوير"(١١٨/١٢).

([٢]) انظر: "المحرر الوجيز"(٢٠٠/٣)، "تفسير القرطبي"(٨٧/٩)، "البحر المحيط"(٢٥٣/٥).

([٣]) انظر هذا القول في:"تفسير السمرقندي"(١٦٦/٢)، "المحرر الوجيز"(٢٠٠/٣)، "البحر المحيط"(٢٥٤/٥)،"روح المعاني" (١١٨/١٢) .

([٤]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٠٥/٢) والطبري (١٠٢/١٢)، وابن أبي حاتم(٢٠٧٢/٦)، وعزاه في :" الدر المنثور"(٤٦٦/٤)، إلى ابن المنذر. وانظر:"تفسير الثعلبي"(١٨٦/٥)، "تفسير القرطبي"(٨٧/٩).

([٥]) انظر:"تفسير السمرقندي"(١٦٦/٢)، وقد فرق بين القراءتين، ففسر قراءة الإفراد بالقراءة، والجمع بالدعوات، ولم أر هذا التفريق لغيره.

([٦]) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٣٢).

([٧]) أخرجه مسلم (٣٩٥) من حديث أبي هريرة ﷺ.

الترجيح

الذي يترجح لي – والعلم عند الله تعالى- هو أن المراد بالصلوات الصلوات المعروفة، ذلك؛ لأن الصلاة إذا أطلقت انصرفت إلى الصلاة المعهودة؛ لأن هذا هو المعنى الشرعي للفظة الصلاة، ولاشك أن المعنى الشرعي مقدم على المعنى اللغوي، وهذا المعنى لا يعارض المعاني الأخرى، لكنها أولاها بحمل المعنى عليه، ومن فسرها بالدين، أو بالقراءة، فهو تفسير مقارب، لكن الأولى ما ذكرنا؛ لما ذكرنا، والعلم عند الله تعالى.

[١٧٧]المسألة الثانية: معنى قول قوم شعيب لشعيب عليه السلام :"إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ "

قال ابن قتيبة ~ :

"ومن المقلوب: أن يوصف الشيء بضده للتطير والتفاؤل، كقولهم للديغ: سليم...

وللاستهزاء، كقولهم للحبشي: أبو البيضاء، وللأبيض: أبو الجون.

ومن هذا: قول قوم شعيب:"إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ".

كما تقول للرجل تستجهله: يا عاقل، وتستخفه: يا حليم"[٢].

---

(١) انظر:"المحرر الوجيز"(٣/٢٠٠)، "البحر المحيط"(٥/٢٥٤).

(٢) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٨٥).

الدراسة

عند النظر في أقوال العلماء نجد أ م اختلفوا في هذه الجملة "إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ " هل هي من قول قوم شعيب على شعيب السلام، أم هي من قول ربنا تبارك وتعالى في وصف نبيه شعيب عليه السلام وبناء على هذا، فقد اختلفوا في المراد منها.

فذهب فريق من العلماء إلى أن هذه الجملة من قول قوم شعيب على شعيب السلام.

ثم اختلف هؤلاء في معنى هذه الجملة، فذهبت طائفة منهم إلى أ م قالوا هذا استهزاء وسخرية. والمراد: إنك لأنت السفيه الضال، قاتلهم الله.

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، وسبقه إليه الحسن[1] وقتادة[2] وابن جريج[3] وابن زيد[4]، وهو اختيار الطبري والسمرقندي والسيوطي وأبو السعود وابن عاشور والسعدي[5]، وقدمه البيضاوي والنسفي والشوكاني[6].

ووجه هذا القول: مناسبته لما قبله، فهم أرادوا الاستهزاء به، فحمل كلامهم على هذا أنسب للسياق[7].

قال ابن كثير:

"قال ابن عباس[8] وميمون بن مهران[9] وابن جريج وابن أسلم وابن جرير: يقولون ذلك أعداء الله على سبيل الإستهزاء، قبحهم الله ولعنهم عن رحمته وقد فعل"[10].

---

(1) علقه البخاري (١٢٥٣/٣) بصيغة الجزم.

(2)أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٧٣/٦).

(3) أخرجه الطبري (١٠٣/١٢).

(4) أخرجه الطبري (١٠٣/١٢).

(5) انظر:"تفسير الطبري" (١٠٣/١٢)، "تفسير السمرقندي"(١٦٦/٢)، "أحكام القرآن" لابن العربي (٣٤٢/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٢٩٨)،"تفسير أبي السعود"(٢٣٣/٤)، "التحرير والتنوير"(١٤٢/١٢)،"تفسير السعدي" (ص٣٨٧).

(6) انظر: "تفسير البيضاوي"(٢٥٣/٣)، "تفسير النسفي" (١٦٨/٢)، "فتح القدير"(٥١٩/٢).

(7) انظر: "الإمام في بيان أدلة الأحكام" للعز بن عبد السلام(١٦٠/١)، "روح المعاني"(١١٨/١٢).

(8) أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٧٣/٦).

(9)أخرجه ابن أبي حاتم (٢٠٧٣/٦).

(10) "تفسير ابن كثير"(٤٥٧/٢).

وطائفة ثانية من أهل العلم ذهبوا إلى: أن المراد: إنك لأنت الحليم الرشيد عند نفسك[1].

وهذا في الحقيقة يلتقي مع القول السابق، في أ م قالوه استهزاء وسخرية، فعلى زعمهم: أنت حليم ورشيد عند نفسك، ولست كذلك في حقيقة أمرك.

وطائفة ثالثة من أهل العلم ذهبوا إلى: أ م قالوه وأرادوا به حقيقته، والمعنى: يا شعيب إنك حليم رشيد، فليس يجمل بك شق عصا قومك، ولا مخالفة دينهم، كقول قوم صالح عليه السلام له: ﴿ قَالُواْ يَصَٰلِحُ قَدۡ كُنتَ فِينَا مَرۡجُوّٗا قَبۡلَ هَٰذَآ ﴾ (هود:٦٢)[2].

واختار هذا القول القرطبي ~ ورأى أن السياق مؤيد له، فقال:

"وأحسن من هذا كله، ويدل ما قبله على صحته، أي: إنك أنت الحليم الرشيد حقاً، فكيف تأمرنا أن نترك ما يعبد آباؤنا، ويدل عليه:"أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ" أنكروا لما رأوا من كثرة صلاته وعبادته، وأنه حليم رشيد بأن يكون يأمرهم بترك ما كان يعبد آباؤهم، وبعده أيضاً ما يدل عليه: ﴿ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٖ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنۡهُ رِزۡقًا حَسَنٗا ﴾ (هود:٨٨) أي: أفلا أ اكم عن الضلال، وهذا كله يدل على أ م قالوه على وجه الحقيقة وأنه اعتقادهم فيه"[3].

لكن هذا فيه نظر بين، وذلك؛ لأن الكفار لا يعلم عنهم تعظيمهم للشعائر الدينية، ولو كانوا معظمين لها، معتقدين عقل من يمتثلها، لبادروا إلى فعلها، يقول أبو السعود:

"وأما وصفه ما على الحقيقة، فيأباه مقام الإستهزاء، اللهم إلا أن يراد بالصلاة الدين كما قيل"[4].

قلت: وما يقال في الصلاة، يقال في الدين، فلا فرق.

القول الثاني[5]: أن هذه الجملة من قول الله تبارك وليست حكاية عن قوم شعيب عليه السلام، فقوم شعيب وصفوه بالحمق، فكنى الله عن هذا ذا الوصف.

---

(1) انظر هذا القول في: "معاني القرآن"للنحاس(٣٧٤/٣)،"تفسير السمعاني"(٤٥٢/٢)،"تفسير البغوي"(٣٩٨/٢)، "تفسير الرازي"(٣٦/١٨)، "تفسير القرطبي"(٨٧/٩)، "البحر المحيط"(٢٥٤/٥).

(2) انظر: "تفسير الثعلبي"(١٨٦/٥)، "تفسير البغوي"(٣٩٨/٢)، "المحرر الـوجيز"(٢٠١/٣)، "زاد المسـير" (١٥٠/٤)، "تفسـير الرازي"(٣٦/١٨)،"تفسير النسفي" (١٦٨/٢)، "البحر المحيط"(٢٥٤/٥)، "روح المعاني"(١١٨/١٢).

(3) "تفسير القرطبي"(٨٧/٩).

(4) "تفسير أبي السعود"(٢٣٣/٤).

(5) انظره في:"المحرر الوجيز"(٢٠١/٣)، "زاد المسير"(١٥٠/٤)،"تفسير العز بن عبد السلام- اختصار النكت" (١٠١/٢).

الترجيح

الذي يترجح لي أن هذه الجملة من كلام قوم شعيب عليه السلام؛ لأ ا جاءت بعد حكاية الله عنهم قـ ولهم: ﴿ قَالُوا۟ يَٰشُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِىٓ أَمْوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُا۟ ﴾(هود:٨٧) ثم جاءت هذه الجملة، فالأصل اتصال الكلام، كما أن الظاهر أ م قالوه استهزاء وسخرية، فما عرفنا عن الأمم الكافرة تعظيمهم لأنبيائهم، ووصفهم لهم بالعقل والرشد، بـ ل عـ رف عنهم ضد ذلك، وكيف يكون هؤلاء معظمين لشعيب، وهم يقولون لـ ه:﴿ يَٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَىٰكَ فِينَا ضَعِيفًا ۖ وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ ۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴾ (هود:٩١).

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَٰعِنَا فَأَكَلَهُ ٱلذِّئْبُ ۖ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾(يوسف:١٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٧٨] بيان المراد باستباق إخوة يوسف.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ "أي ننتضل، يسابق بعضنا بعضاً في الرمي، يقال: سابقته، فسبقته سبقاً"[١].

الدراسة

اختلف أهل التأويل في معنى استباق إخوة يوسف، وكان خلافهم على ثلاثة أقوال، هي:

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٤).

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن مرادهم بالاستباق: الرمي، أي: كنا نستبق في الرمي، لننظر أينا أسبق سهماً.

وإلى هذا المذهب ذهب أكثر المفسرين[1]، وممن ذهب إليه:

ابن عزيز السجستاني والنحاس -في أحد قوليه- والثعلبي والسمعاني والبغوي والسمين الحلبي وابن كثير والسيوطي والشيخ محمد بن عبد الوهاب[2].

وقدمه ابن حيان[3].

وكون المسابقة بمعنى المناضلة والرمي بالسهام، أمر معروف في اللسان العربي، يقول الأزهري: "وقد جاء الاستباق في كتاب الله في ثلاثة مواضع بمعاني مختلفة، منها:

قوله ﷻ:﴿إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ﴾ .

قال المفسرون: المعنى: ذهبنا ننتضل في الرمي"[4].

وحسبك بهذا الإمام المبرز في هذا الشأن، ينقل هذا المعنى، بل ويعزوه للمفسرين-مع وقوع الخلاف في المعنى- وهذا يدل على أن هذا معنى معلوم عند العرب.

قال الخازن: "الأصل في السبق: الرمي بالسهم، وهو التناضل أيضاً، وسمي المتراميان بذلك، يقال: تسابقا واستبقا إذا فعلا ذلك؛ ليتبين أيهما أبعد سهماً" [5].

ويتأيد هذا الوجه بقراءة ابن مسعود:" ننتضل"[6].

وقد جعل كثير من أهل العلم –على هذا المعنى- هذه الآية الكريمة أصلاً لجواز السبق[7].

---

(1) قاله الواحدي في:"الوسيط"(٦٠٣/٢).

(2) انظر: "غريب القرآن"(ص٤٦٤)،"معاني القرآن"للنحاس(٤٠٣/٣)، "تفسير الثعلبي"(٢٠٣/٥)، "تفسير السمعاني"(١٤/٣)، "تفسير البغوي"(٤١٤/٢)، "عمدة الحفاظ"(١٧٠/٢)، "تفسير ابن كثير"(٤٧٢/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٣٠٥)، "تفسير آيات من القرآن الكريم" (ص١٣٣).

(3) انظر: "البحر المحيط"(٢٨٩/٥).

(4) "تهذيب اللغة "(١٥١/٨)، وانظر: "المحكم والمحيط الأعظم"(٢٤٦/٦)، "لسان العرب"(١٥٢/١٠).

(5) "تفسير الخازن"(٢٦٩/٣)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٢٠٣/١١).

(6) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢٠٣/٥)، "تفسير القرطبي"(١٤٥/٩)،"اللباب في علوم الكتاب"(٢٠٣/١١)، "المبدع" لابن مفلح (١٣٠/٥)، "فتح القدير"(١١/٣).

(7) انظر: "المبدع" لابن مفلح (١٣٠/٥)، "مغني المحتاج"(٣١١/٤)، "كشاف القناع"(٥٤/٤)، "حاشية قليوبي"(٢٦٦/٤)، "مطالب أولي النهى"(٧١٢/٣)،

القول الثاني: أن معنى: «نَسْتَبِقُ»: نشتد ونعدو ليتبين أينا أسرع عدواً.

قاله السدي[1].

واختاره النحاس-في أحد قوليه- والواحدي وابن عطية وابن جزي وابن عاشور[2].

وقدمه الزمخشري والبيضاوي والنسفي والشوكاني والألوسي والسعدي[3].

ووجه هذا القول: أن المعنى الأشهر عند إطلاق لفظة الاستباق: هو التسابق جرياً بالأقدام، قال ابن منظور:" السبق: القدمة في الجري، وفي كل شيء" [4].

وأورد على هذا القول: أن هذا من فعل الصبيان، فكيف جاز لهم؟

وأجيب بأن هذا جائز، ولا مانع منه، وأي عار يلحق عليهم بفعل أمر جائز، قال ابن عاشور: "والمراد : الاستباق بالجري على الأرجل، وذلك من مرح الشباب ولعبهم" [5].

وأيضاً: أنه لا يبعد أ م أرادوا تدريب أنفسهم على العدو؛ لأنه كالآلة لهم في محاربة عدوهم[6].

والجواب الأول هو المعتمد.

القول الثالث: ننتصل.

وعلى هذا؛ فالمعنى: إنا ذهبنا نستبق للصيد.

قاله مقاتل بن سليمان[7] والسمرقندي[8].

لكن هذا التأويل، ليس تفسير للاستباق بما يقابله، بل هو تعليلٌ للاستباق، أي: كنا نستبق من أجل الصيد، فلا نجد في كتب المعاجم أن الاستباق بمعنى الصيد، فهو إذاً عائد إلى القول السابق.

---

(1) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢٠٣/٥)، "تفسير الرازي"(٨١/١٨).

(2) انظر: "إعراب القرآن"للنحاس(٣١٧/٢)، "الوجيز"للواحدي(٥٤١/١)، "المحرر الوجيز"(٢٢٦/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١١٥/٢)، "التحرير والتنوير"(٢٣٦/١٢).

(3) انظر: "الكشاف"(٤٢٥/٢)،"تفسير البيضاوي"(٢٧٨/٣)، "تفسير النسفي"(١٨١/٢)، "فتح القدير" (١١/٣)، "روح المعاني" (١٩٩/١٢)، "تفسير السعدي"(ص٣٩٥).

(4) "لسان العرب"(١٥١/١٠)، وانظر:"بصائر ذوي التمييز"(١٨٢/٣).

(5)"التحرير والتنوير"(٢٣٦/١٢).

(6) انظر: "تفسير الرازي"(٨١/١٨)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٠٣/١١)، "روح المعاني"(١٩٩/١٢).

(7) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٤٢/٢).

(8) انظر: "تفسير السمرقندي"(١٨٤/٢).

القول الرابع [1]: أو نستبق في أعمال نتوزعها من سقي ورعي واحتطاب.
ومعنى هذا: أ م كانوا يطلبون المسابقة في الأعمال المذكورة، أي: أيهم يسبق في عمله، ويعترض عليه أن هذا التفسير يحتاج إلى تقدير، والأصل عدم التقدير، كما هو معلوم.

التر جيح

الراجح -والعلم عند الله تعالى- قول من قال: المراد الجري على الأقدام؛ لأن هذا هو الأشهر من معاني المسابقة، ولذا نجد أن الأزهري وابن منظور وغيرهما[2] قدماه في بيان معنى:"سبق".

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾(يوسف:٢٤).

وفيها مسألتان، هما:

[١٧٩] الأولى: بيان معنى الهم الوارد من يوسف عليه السلام.

قال الإمام ابن قتيبة:

"يستوحش كثير من الناس من أن يلحقوا بالأنبياء ذنوباً،ويحملهم الت يه لهم، صلوات الله عليهم، على مخالفة كتاب الله جل ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل

([1]) انظر: "النكت والعيون (١٤/٣)، "البحر المحيط"(٢٨٩/٥).

([2]) انظر: " ذيب اللغة "(١٥١/٨)، "لسان العرب"(١٥١/١٠)، "بصائر ذوي التمييز"(١٨٢/٣).

الضعيفة التي لا تخيل عليهم ، أو على من علم منهم أ ا ليست لتلك الألفاظ بشكل،ولا لتلك المعاني بلفق.

...كتأولهم في قوله سبحانه:﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا ﴾ (يوسف:٢٤) بالمعصية،وهم هو بالفرار منها! وقال بعضهم: وهم بضر ا! والله تعالى يقول:﴿ لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ (يوسف:٢٤) أفتراه أراد الفرار منها ، أو الضرب لها،فلما رأى البرهان أقام عندها وأمسك عن ضر ا؟!هذا ما ليس به خفاء ولا يغلط متأوله، ولكنها همت منه بالمعصية هم نية واعتقاد، وهم نبي الله ﷺ هماً عارضاً بعد طول المراودة، وعند حدوث الشهوة التي أتي أكثر الأنبياء في هفوا م منها.

وقد روي في الحديث[1]: أنه ليس من نبي إلا وقد أخطأ أو هم بخطيئة غير يحيى بن زكريا،عليهما السلام ؛لأنه كان حصوراً لا يأتي النساء ولا يريدهن.

فهذا يدلك على أن أكثر زلات الأنبياء من هذه، وإن كانوا لم يأتوا في فاحشة،بنعم الله عليهم ومنه، فإن الصغير منهم كبير، لما آتاهم الله من المعرفة، واصطفاهم له من الرسالة، وأقام عليهم من الحجة، ولذلك قال يوسف صلى الله عليه: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِىٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ (يوسف:٥٣) يريد ما أضمره وحدث به نفسه عند حدوث الشهوة.

وقد وضع الله تعالى الحرج عمن هم بخطيئة ولم يعملها"[2].

الدراسة

---

(1) أخرج ابن أبي شيبة(٣٤٦/٦) والإمام أحمد(٢٥٤/١) والحربي في"غريب الحديث"(٧١٩/٢) وأبو يعلى (٤١٧/٤) والطبراني في "المعجم الكبير"(٢١٤/١٢) والبيهقي (١٨٣/١٠) وابن عساكر في "تاريخ دمشق"(١٩٣/٦٤) من طريق: علي بن زيد بن جدعان، عن يوسف بن مهران، عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: "ما من أحد من ولد آدم إلا قد أخطأ أو هم بخطيئة، ليس يحيى بن زكريا".

وهذا إسناد ضعيف من أجل علي بن زيد بن جدعان.

قال النووي في " ذيب الأسماء"(٤٤٨/٢):

"هو حديث ضعيف؛ لأن علي بن زيد بن جدعان ضعيف، ويوسف بن مهران مختلف في جرحه".

وضعفه ابن مفلح في "الآداب الشرعية"(١٨٩/٢).

(2) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٠٣-٤٠٤).

تعد هذه الآية من الآيات التي كثر فيها كلام العلماء وتباينت فيها أنظارهم، وذلك لتعلقها بحدث جلل، هو هم يوسف عليه السلام بتلك المرأة، وما حقيقته؟ وهل يخالف العصمة، أم لا؟ وهل يقدح بمكان نبي الله، أو لا يقدح؟

ولاشك أن هذا أمر من الأهمية بمكان، ولذا قال الرازي:

"اعلم أن هذه الآية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها"[1].

وقد نص الله سبحانه وتعالى أن المرأة همت، وأن يوسف عليه السلام هم أيضاً، أما هم المرأة، فواضح من سياق القصة أنه كان في طلب الفاحشة، وكان طلباً حازماً وأمرا جازماً، ولا أدل على هذا من شقها قميصه، وقولها:﴿ وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ۖ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾ (يوسف:٣٢).

أما هم يوسف عليه السلام فقد اختلف العلماء هل كان من جنس هم المرأة؟ أم كان من جنس آخر؟ على قولين اثنين، هما:

القول الأول: أن همه عليه السلام كان من جنس هم المرأة، أي هم أن يواقعها، لكن الله عصمه.

وإلى هذا المعنى ذهب ابن عبـــــــــــــــــــــــــــــــــاس[2] ومجاهد[3] وعكرمة وسعيد بن جبير [4].

وهؤلاء حملوا الهم على معناه المتبادر منه، إذ الهم: "هو المقاربة من الفعل من غير دخول فيه"[1].

---

(1) "تفسير الرازي"(٩٢/١٨)، وانظر: "لباب التأويل في معاني التنزيل"(٢٧٤/٣)، وقد عنف الرازي على من نسب إلى يوسف عليه السلام أنه هم هما جازما بإرادة الفاحشة.

(2) أخرج ابن أبي حاتم (٢١٢٢/٧) عن ابن عباس رضي الله عنهما : أنه سئل عن هم يوسف عليه السلام ما بلغ ؟ قال : حل الهميان، يعني: السراويل، وجلس منها مجلس الخاتن، فصيح به: يا يوسف، لا تكن كالطير له ريش، فإذا زنا، قعد ليس له ريشاً.

ونحوه عند الطبري (١٨٣/١٢)، وانظر:"الدر المنثور"(٥٢٠/٤).

قال ابن حزم في:"الفصل في الملل"(١٠/٤):" والوهم في تلك الرواية إنما هي بلا شك عمن دون ابن عباس، أو لعل ابن عباس لم يقطع بذلك إذ إنما أخذه عمن لا يدري من هو ولا شك في أنه شيء سمعه فذكره؛ لأنه رضي الله عنه لم يحضر ذلك ولا ذكره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومحال أن يقطع ابن عباس بما لا علم له به

(3) أخرج الطبري (١٨٤/١٢) عن مجاهد في تفسير الهم، قال: حل السراويل حتى التبان، واستلقت له.

ونحوه عند الصنعاني في تفسيره (٣٢١/٢) وابن أبي حاتم (٢١٢٣/٧).

(4) أخرج الطبري(١٨٤/١٢) عن سعيد بن جبير وعكرمة، قالا: حل السراويل، وجلس منها مجلس الخاتن.

قال البغوي ~ : "وهذا قول أكثر المتقدمين"[٢].

قال ابن الجوزي: "وهو قول عامة المفسرين المتقدمين، واختاره من المتأخرين جماعة، منهم: ابن جرير وابن الأنباري"[٣].

واختاره كذلك: مقاتل بن سليمان والطبري والنحاس والثعلبي والواحدي والبغوي والشوكاني[٤].

وأورد على هؤلاء: أن هذا يلزم منه الطعن في نبي الله تبارك وتعالى، كما أنه مخالف لعصمة الأنبياء قال الرازي:

" واعلم أن الدلائل الدالة على وجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام كثيرة، ولقد استقصيناها في سورة البقرة في قصة آدم عليه السلام، فلا نعيدها إلا أنا نزيد ههنا وجوهاً :

فالحجة الأولى: الزنا من منكرات الكبائر، والخيانة في معرض الأمانة أيضاً من منكرات الذنوب.

وأيضاً: مقابلة الإحسان العظيم بالإساءة الموجبة للفضيحة التامة، والعار الشديد أيضاً من منكرات الذنوب.

وأيضاً: الصبي إذا تربى في حجر إنسان وبقي مكفي المؤنة، مصون العرض من أول صباه إلى زمان شبابه وكمال قوته، فإقدام هذا الصبي على إيصال أقبح أنواع الإساءة إلى ذلك المنعم المعظم من منكرات الأعمال.

إذا ثبت هذا فنقول: إن هذه المعصية التي نسبوها إلى يوسف ﷺ كانت موصوفة بجميع هذه الجهات الأربع، ومثل هذه المعصية لو نسبت إلى أفسق خلق الله تعالى، وأبعدهم عن كل خير لاستنكف منه، فكيف يجوز إسنادها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام المؤيد بالمعجزات القاهرة الباهرة"[٥].

---

(١) قاله البغوي في تفسيره(٤١٨/٢)،وانظر: "تفسير الطبري"(١٨٣/١٢)، "تفسير السمعاني"(٢١/٣)، "الكشاف"(٤٢٩/٢)،"فتح القدير"(١٧/٣)،

(٢) "تفسير البغوي"(٤١٨/٢)، وانظر: "معاني القرآن" للزجاج(١٠١/٣)،"معاني القرآن" للنحاس(٤١١/٣)، "أحكام القرآن" للجصاص (٣٨٤/٤)، "تفسير السمعاني"(٢١/٣)، "تفسير القرطبي"(١٦٦/٩)، "اللباب في علوم الكتاب"(٦٢/١١).

(٣) "زاد المسير"(٢٠٧/٤).

(٤) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٤٥/٢)، "تفسير الطبري"(١٨٣/١٢)، "معاني القرآن" للنحاس (٤١٤/٣) ، "تفسير الثعلبي"(٢١٠/٥)، "الوسيط"(٦٠٧/٢-٦٠٨)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٢١/٢)، "تفسير البغوي"(٤١٨/٢-٤١٩)، "فتح القدير" (١٧/٣).

(٥)"تفسير الرازي"(٩٣/١٨)،

وهذا إيراد قوي، فليست المسألة أنه فقط هم بالفاحشة، كلا، فينبغي النظر إلى الصورة متكاملة، والبحث في القضية من جميع جوانبها.

لكن يمكن الانفصال عن هذا الإيراد بأن يقال:

ما ذكر لا يلزم منه الطعن ذا النبي الكريم ﷺ، دعك من الأقاويل المروية من أنه جلس بين فخذيها، ونحوها، فهذا لاشك في رداءته وقبحه، ونبي الله أجل وأكرم من أن يصنع هذا، لكن الكلام في الهم، فحسب، وأنه ﷺ وقع منه الهم بالفاحشة، لكن لم يمضها،بل كبح جماح نفسه، وانقاد لمراد الله جل شأنه، وآثره على مراده، وقدم محبوبه على محبوبه، فهو إذاً هم قلبي، لم يرافقه عمل البتة، وهذا لا إثم فيه، كما في الحديث الصحيح:"إن الله كتب الحسنات والسيئات، ثم بين ذلك: فمن هم بحسنة، فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإنْ هو هم ا، وعملها، كتبها الله له عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، ومن هم بسيئة، فلم يعملها، كتبها الله له عنده حسنة كاملة، فإن هو هم ا فعملها، كتبها الله له سيئة واحدة"[1].

هذا الذنب، لكن لاشك أن الأكمل له ألا م نفسه بفعل الفاحشة بأهل رجلٍ تفضل عليه، بل غمره بجوده وإحسانه، فإن الكرام من الرجال، تمنعهم شيمهم وكرائم أخلاقهم من أن ترد واردات السوء في نفوسهم، وتحوم حول قلو م مع المحسنين إليهم، ولأنبياء الله من هذه المقامات أعلاها وأسناها، ولهم من تلك الأحوال أفضلها وأكملها.

فهذا الوجه لا يليق بيوسف ﷺ.

ويضعف هذا القول: ثناء الله جل شأنه على عبده يوسف ﷺ، فلا يتناسب هذا القول مع مدح الله وحمده لنبيه، وفي هذا يقول الرازي:

"وأيضاً فالآية تدل على قولنا من وجه آخر، وذلك لأنا نقول: هب أن هذه الآية لا تدل على نفي هذه المعصية عنه، إلا أنه لا شك أ ا تفيد المدح العظيم والثناء البالغ، فلا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى عن إنسان إقدامه على معصية عظيمة، ثم إنه يمدحه ويثني عليه بأعظم المدائح والأثنية، عقيب أن حكى عنه ذلك الذنب العظيم، فإن مثاله: ما إذا حكى السلطان عن بعض عبيده أقبح الذنوب

---

(1) أخرجه البخاري (٦١٢٦) ومسلم (١٣١) من حديث ابن عباس.

وأفحش الأعمال، ثم إنه يذكره بالمدح العظيم والثناء البالغ عقيبه، فإن ذلك يستنكر جداً، فكذا ههنا، والله أعلم"[١].

ويضعفه أيضاً: أن جواب لولا على هذا القول يكون: ولولا أن رأى برهان ربه، لفعل ما هم به، وهذا التقدير لا دليل عليه، والأصل أن ما قبل "لولا" دليل على الجواب المحذوف،

قال ابن حيان:

"والذي روي عن السلف لا يساعد عليه كلام العرب؛ لأ م قدروا جواب لولا محذوفاً، ولا يدل عليه دليل؛ لأ م لم يقدروا: "لهم ا". ولا يدل كلام العرب إلا على أن يكون المحذوف من معنى ما قبل الشرط؛ لأنّ ما قبل الشرط دليل عليه، ولا يحذف الشيء لغير دليل عليه"[٢].

وقيل هو من جنس همها، لكن كانت من يوسف خطرة، ومنها هماً وعزيمة.

قال ابن جزي الكلبي:

"والصواب -إن شاء الله-: أ ا همت به من حيث مرادها، وهم ا كذلك، لكنه لم يعزم على ذلك، ولم يبلغ إلى ما ذكر من حل التكة وغيرها، بل كان همه خطرة خطرت على قلبه، لم يطعها ولم يتابعها، ولكنه بادر بالتوبة والإقلاع عن تلك الخطرة، حتى محاها من قلبه لما رأى برهان ربه، ولا يقدح هذا في عصمة الأنبياء؛ لأن الهم بالذنب ليس بذنب، ولا نقص عليه في ذلك، فإنه من هم بذنب، ثم تركه كتبت له حسنة"[٣].

وهذا اختيار ابن قتيبة، كما أنه اختيار أبي العباس ثعلب والقرطبي وابن القيم والبيضاوي والنسفي والسيوطي [٤].

قال القرطبي: "قلت : هذا قول حسن"[٥].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية:

---

(١) "تفسير الرازي"(٩٣/١٨)، وانظر:"اللباب في علوم الكتاب"(٦٣/١١)، "روح المعاني"(٢١٥/١٢) .

(٢) "البحر المحيط"(٢٩٥/٥).

(٣) "التسهيل لعلوم الت يل"(١١٧/٢).

(٤) انظر: فقال :" ذيب اللغة"(٢٤٨/٥)، "تفسير القرطبي"(١٦٧/٩)، "روضة المحبين"لابن القيم (ص٣١٩)، "تفسير البيضاوي" (٢٨٢/٣)، "لسان العرب" (٦٢٠/١٢)،"تفسير النسفي" (١٨٤/٢)، "تفسير ابن كثير" (٤٧٥/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣٠٦).

(٥) "تفسير القرطبي"(١٦٧/٩).

"فالهم اسم جنس تحته نوعان، كما قال الإمام أحمد: الهم همان: هم خطرات، وهم إصرار"[١].

ويؤيد هذا: أن يوسف عليه السلام لم يصدر عنه ذنب، بدليل أنه لو كان ما صادر عنه ذنب لتاب منه، ولنقل الله لنا توبته، "وهو سبحانه -وله الحمد- لم يذكر عن نبي من الأنبياء ذنباً، إلا ذكر معه توبته، لينزهه عن النقص والعيب، ويبين أنه ارتفعت منزلته، وعظمت درجته، وعظمت حسناته وقربه إليه بما أنعم الله عليه من التوبة والاستغفار والأعمال الصالحة التي فعلها بعد ذلك، وليكون ذلك أسوة لمن يتبع الأنبياء، ويقتدي بهم إلى يوم القيامة"[٢].

وهذا يرد به ما ذكر من قعوده عليه السلام من المرأة ونحوها من الأفعال المحرمة، إلا أنه لا يرد الهم الجازم؛ لأن الهم الجازم إذا تركه صاحبه خوفا من الله تعالى، لم يأثم، هذا في شريعتنا ولسنا ندري عن شريعة عليه السلام.

وقال بعضهم قولا قريباً من هذا: هو الميل الطبيعي والشهوة الغريزية المزمومة بالتقوى، وهذا لا معصية فيه[٣].

ومثال هذا: ميل الصائم بطبعه إلى الماء البارد، مع أن تقواه تمنعه من الشرب، وهو صائم.

والعرب تطلق الهم، وتريد به المحبة والشهوة، فيقول الإنسان فيما لا يحبه ولا يشتهيه: هذا ما يهمني، ويقول فيما يحبه ويشتهيه: هذا أهم الأشياء إلي.

فمعنى الآية : ولقد اشتهته واشتهاها لولا أن رأى برهان ربه لدخل ذلك العمل في الوجود.

وهذا قريب من القول السابق، إذ المراد أن هذا مجرد ميل فطري وشهوة جبلية، فحسب، لم تتعد هذا المقدار، فتصل إلى حد العزيمة والإرادة.

قال أبو السعود مبينا سبب وصف الخطرة هماً:

"وإنما عبر عنه بالهم لمجرد وقوعه في صحبة همها في الذكر بطريق المشاكلة، لا لشبهه به، كما قيل، ولقد أشير إلى تباينهما حيث لم يلزا في قرن واحد من التعبير، بأن قيل: ولقد هما بالمخالطة، أو هم كل منهما بالآخر، وصدر الأول بما يقرر وجوده من التوكيد القسمي، وعقب الثاني بما يعفو أثره من قوله

([١]) "الفتاوى الكبرى"(٣٣٩/٢)،وانظر: "دقائق التفسير"(٢٧٢/٢)،"منهاج السنة النبوية"(٤١١/٢).

([٢])"منهاج السنة النبوية"(٤١١/٢)، وانظر: "مجموع الفتاوى"(٢٩٧/١٠).

([٣]) انظر: "أحكام القرآن" للجصاص (٣٨٤/٤)،"تفسير الرازي"(٩٥/١٨)، "أضواء البيان"(٢٠٨/٢).

عز وجل:﴿ لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ أي: حجته الباهرة الدالة على كمال قبح الزنا وسوء سبيله"[١].

القول الثاني: أن هم يوسف عليه السلام لم يكن من جنس هم امرأة العزيز، وذكروا أقوالاً في بيان هذا الهم، من أشهرها: أن يوسف هم بضر ا، قال ابن حزم مؤيداً أن الضرب أحد معنيين تحمل عليهما الآية:

"لا يعدو أحد وجهين: إما أنه هم بالإيقاع ا وضر ا، كما قال تعالى: ﴿وَهَمَّتۡ كُلُّ أُمَّةِۭ بِرَسُولِهِمۡ لِيَأۡخُذُوهُ﴾(غافر:٥) وكما يقول القائل: لقد هممت بك، لكنه عليه السلام امتنع من ذلك ببرهان أراه الله إياه استغنى به عن ضر ا، وعلم أن الفرار أجدى عليه، وأظهر لبراءته على ما ظهر بعد ذلك من حكم الشاهد بأمر القد من القميص"[٢].

واختار هذا الشيخ محمد عبده[٣]، واختار أيضاً أن هم المرأة هو همها بضربه عليه السلام.

وهذا القول –الهم من المرأة: ضربه عليه السلام-لم أر من اختاره قبل الشيخ، والسياق يرده، كيف ولما أراد الهروب سابقته إلى الباب، وأمسكت بثوبه، فهل كانت تريد ضربه؟!!

وقيل: هم بالفرار، وقيل: هم أي تمنى أن تكون زوجة له.

لكن هذه الأقاويل بعيدة[٤]، ويردها قوله سبحانه:﴿ لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَـٰنَ رَبِّهِۦ ﴾إذ يدل على أن هم يوسف لم يتمثل على أرض الواقع، في حين أن الفرار وقع منه عليه السلام، وأما الضرب، وتمنيها زوجة، فلا ينبني عليه كبير معنى، ولذا قال ابن عطية:

"وقالت فرقة: كان هم يوسف بضر ا ونحو ذلك. قال القاضي أبو محمد: وهذا ضعيف البتة"[٥].

---

(١) "تفسير أبي السعود"(٢٦٦/٤)،

(٢) "الفصل في الملل"(١٠/٤).

(٣) "تفسير المنار"(٢٧٨/١٢).

(٤) انظر: "تأويل مختلف الحديث"(ص٦٧)، "المحرر الوجيز" (٢٣٤/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١١٧/٢)، "أضواء البيان"(٢٠٩/٢).

(٥)"المحرر الوجيز" (٢٣٤/٣).

قال سيد قطب: "وتفسير الهم بأنه هم الضرب، ورد الضرب مسألة لا دليل عليها في العبارة، فهي مجرد رأي لمحاولة البعد بيوسف عن هم الفعل، أو هم الميل إليه في تلك الواقعة. وفيه تكلف وإبعاد عن مدلول النص"[1] .

وفي الآية قول آخر، وهو: نفي الهم من يوسف عليه السلام، وذلك: أن الكلام تم عند قوله: " وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ" ثم قال:"وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ " يعني: لما رأى البرهان لم يهم ا[2].

ولهذا القول وجهان:

- إما أن يقال: إن جواب لولا محذوف يدل عليه ما ذكر قبلها.

وهذا ما اختاره العكبري وابن حيان وابن عاشور، وجعله ابن حزم أحد المعنيين اللذين تحمل الآية عليهما[3]، وقال الشيخ الشنقيطي عن هذا القول:

"هو أجرى الأقوال على قواعد اللغة العربية؛ لأن الغالب في القرآن وفي كلام العرب: أن الجواب المحذوف، يذكر قبله ما يدل عليه،كقوله: ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾(يونس: ٨٤) أي: إن كنتم مسلمين، فتوكلوا عليه، فالأول: دليل الجواب المحذوف، لا نفس الجواب؛ لأن جواب الشروط، وجواب "لولا" لا يتقدم، ولكن يكون المذكور قبله دليلاً عليه...

وعلى هذا القول: فمعنى الآية: "وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ "أي: لولا أن رآه هم ا، فما قبل" لُولاَ " هو دليل الجواب المحذوف، كما هو الغالب في القرآن واللغة .

ونظير ذلك قوله تعالى :﴿إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا﴾ (القصص: ١٠) فما قبل "لُولاَ" دليل الجواب، أي: لولا أن ربطنا على قلبها، لكادت تبدي به"[4].

- الوجه الثاني: أن في الآية تقديماً وتأخيراً، وأصل الكلام:

---

(1) "في ظلال القرآن"(١٩٨١/٤).

(2) انظر:"تفسير السمرقندي"(١٨٨/٢)، "تفسير البغوي"(٤١٨/٢)، "تفسير ابن كثير"(٤٧٥/٢).،

(3) انظر: "التبيان في إعراب القرآن"(٧٢٩/٢)، "إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات"(٤٣/٢)، "الفصل في الملل"(٤/١٠-١١-كمبيوتر)،"البحر المحيط"(٢٩٥/٥)، "التحرير والتنوير"(٢٥٣/١٢).

(4)"أضواء البيان"(٢٠٨/٢).

ولقد همت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها، فلما رأى البرهان، لم يقع منه الهم، فقدم جواب لولا عليها[1].

واختار هذا الوجه ابن عاشور، وقال:

"وجملة:"وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ " معطوفة على جملة: " وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ " كلها، وليست معطوفة على جملة: "هَمَّتْ" التي هي جواب القسم المدلول عليه باللام؛ لأنه لما أردفت جملة "وَهَمَّ بِهَا" بجملة شرط:"لولا" المتمحض لكونه من أحوال يوسف عليه السلام وحده، لا من أحوال امرأة العزيز، تعين أنه لا علاقة بين الجملتين، فتعين أن الثانية مستقلة لاختصاص شرطها بحال المسند إليه فيها"[2].

وقد أنكر هذا القول - من أصله- بحجة أن العرب لا تقدم جواب لولا عليها.

قال الطبري:"ويفسد هذين القولين: أن العرب لا تقدم جواب لولا قبلها، لا تقول: لقد قمت، لولا زيد، وهي تريد: لولا زيد لقد قمت"[3] .

لكن، في هذا خلاف بين النحويين، وقد ذكر ابن حيان أن الكوفيين وبعض أعلام البصريين على جوازه [4].

وهذا، على القول بأن جواب لولا مقدم عليها، أما على القول بأنه لم يتقدم، وأن ما ذكر دليل على الجواب المحذوف، فهذا الإيراد غير وارد، وقد سبق ما يدل على هذا الوجه في كتاب الله تعالى.

الترجيح

الذي يترجح لي –والعلم عند الله تعالى- أحد وجهين اثنين، وهما:

---

(1) نسبه السمعاني في تفسيره(٢٢/٣) إلى قطرب من أهل العربية، ونسبه غير واحد إلى أبي عبيدة،منهم القاضي عياض في "كتاب الشفا"(١٤٠/٢) والقرطبي في تفسيره (١٦٥/٩) وابن منظور في:"لسان العرب"(٦٢٠/١٢)، وانظر:

(2) "التحرير والتنوير"(٢٥٣/١٢).

(3) "تفسير الطبري"(١٨٥/١٢)، وانظر: "معاني القرآن" للزجاج(١٠١/٣)،"تفسير السمعاني"(٢٢/٣)، "المحرر الوجيز" (٢٣٤/٣)،"تفسير البغوي" (٤١٨/٢)، "زاد المسير" (٢٠٦/٤)، "تفسير البيضاوي" (٢٨٢/٣)،"تفسير ابن كثير"(٤٧٥/٢).

(4) انظر:"البحر المحيط"(٢٩٥/٥).

- أن يكون المراد بالهم الخاطر العارض، وهذا لا يسلم منه أحد، كما أنه لا إثم فيه، ولا نقص على صاحبه.
- أن يكون جواب لولا محذوف دل عليه ما قبل"لولا" وعلى هذا؛ فالكلام تم عند قوله تعالى:" وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ" ثم تبدأ جملة جديدة، وهي: "وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ "،وفي هذا دليل على أن الهم لم يرد على قلبه ﷺ، وهذه الحال لا شك أ ا أكمل حالاً من حال من ترد على قلبه واردات الشهوة، وخواطر المواقعة، فهذه الحال هي المناسبة لنبي الله يوسف ﷺ، مع موافقتها للسان العربي.

وهذان الوجهان يتفقان اتفاقا واضحاً مع قوله تبارك وتعالى:﴿ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ ﴾ (يوسف:٢٤).

وفي تأمل هذه القصة، من عرض المرأة نفسها لهذا الشاب المؤمن، وترغيبها له عمل الفاحشة معها، ثم وقوفه أمامها بحزم، وامتناعه بقوة لا تعرف اللين:﴿ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴾ (يوسف:٢٣) أفترى من قال هذا القول يضعف أمام الإغراء والمحاولة، أم أنه يزداد صلابة على موقفه وإبائه، دعك من الإمكان العقلي، فالعقل ميدانه رحب، ومجاله فسيح، لكن استصحب حال هذا النبي الكريم، وما جبل عليه من جميل الخلال وطيب الخصال، من العفة والطهارة والا اهة وحفظ الإحسان، ومراقبة الله تبارك وتعالى والخوف منه، ليتبين لك وبكل جلاء أن الهم لم يرد على قلبه الطاهر أصلاً.

وأي الأحوال أكمل؟ تلك الحال التي يرد فيها الخاطر قوياً مستعصياً، فيهم صاحبه بالمواقعة، لكن يأتي التدخل الرباني، فيصرف هذا العبد، هذه حال، وحال أخرى: هي تلك الحال التي يرد فيها الخاطر إلا أنه يمر على القلب سريعاً، فيدفعه صاحبه، فلا يؤثر فيه، وحال أخرى: هي تلك الحال التي ترد فيها المغريات، وتتدافع فيها الشهوات، فلا يعبأ ا، ولا يلتفت إليها، لا لعدم قدرته، ولكن خوف الله الذي وقر في قلبه، ومقام إحسان الخلق عليه الذي سكن في فؤاده، فنتج عن هذا إنعدام الهم، وغياب الخواطر.

ولاشك أن الحال الثالثة هي أكمل الأحوال، فلنحمل الآية عليها، ت يها لمقام هذا النبي الكريم، وإنزالا له بالم لة اللائقة به.

[١٨٠] المسألة الثانية: بيان المراد بالبرهان الذي رآه يوسف عليه السلام.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَـٰنَ رَبِّهِۦ" أي: حجته عليه"[١].

الدراسة

اختلف الناس في المراد ببرهان الله تبارك وتعالى الذي رآه يوسف عليه السلام على أقوال عديدة، هي:

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٥).

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة أنه الحجة، أي: حجة الله عليه.

وعلى هذا؛ فالبرهان لا يفسر بشيء معين، بل هو الحجة على يوسف عليه السلام في منعه من مواقعة المرأة وفعل الزنا.

ووجه هذا: أن البرهان في اللغة هو الحجة، والحجة تبلغ بصاحبها درجة اليقين، فلا يبقى بعدها إلا العمل.

قال ابن عطية:"والبرهان في كلام العرب: الشيء الذي يعطي القطع واليقين، كان مما يعلم ضرورة، أم بخبر قطعي، أو بقياس نظري"[١].

وقال ابن الجوزي: "والبرهان: حجة الله عليه"[٢].

ولولا هذه الحجة الباهرة والآية الظاهرة الدالة على قبح الزنا وقبح مقدماته، لكان من يوسف الهم بفعل الفاحشة.

وإلى هذا ذهب جمع من العلماء، فلم يروا تفسير البرهان بشيء معين؛ لأن التعيين يفتقر إلى دليل، ولا دليل، قال الشوكاني رحمه الله تعالى:

"والحاصل، أنه رأى شيئا حال بينه وبين ما هم به"[٣].

واختار هذا القول الإمام الطبري وابن الجوزي والقرطبي والبيضاوي وأبو السعود[٤].

وفسره بعضهم بالعلم، أي: العلم الذي آتاه الله يوسف من تحريم الزنا[٥].

وهذا لا يخالف هذا القول، بل يوافقه؛ إذ الحجة مورثة للعلم.

القول الثاني: أنه مثّل له يعقوب عليه السلام.

قال ابن عباس : رأى مثال يعقوب في الحائط عاضاً على شفتيه[٦].

---

(١) "المحرر الوجيز"(٢٣٥/٣)، وانظر: "تفسير النسفي"(١٨٤/٢)، "التحرير والتنوير"(٢٥٤/١٢).

(٢)"تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٦٢/١).

(٣) "فتح القدير"(١٨/٣).

(٤) انظر: "تفسير الطبري"(١٩١/١٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٦٢/١)، "تفسير القرطبي" (١٧٠/٩)، "تفسير البيضاوي"(٢٨٢/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٦٦/٤).

(٥) رواه ابن أبي حاتم (٢١٢٥/٧) عن محمد بن كعب، وذهب إليه أيضاً: ابن حيان في:"البحر المحيط"(٢٩٥/٥)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٦٧/١١).

(٦)أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢١/٢) وسعيد بن منصور (٣٨٥/٥-قسم التفسير) والطبري (١٨٦/١٢) وابن أبي حاتم (٢١٢٣/٧) والحاكم (٣٧٧/٢).

وهذا القول نسب إلى أكثر المفسرين، قال النحاس:

"الذي عليه أهل الحديث والمتقدمون أنه هم ا حتى مثل له يعقوب ﷺ"[1].

وإلى هذا المعنى ذهب الحسن[2] ومجاهد[3] وسعيد بن جبير[4] وعكرمة[5] وقتادة[6] وابن سيرين[7].

واختاره مقاتل بن سليمان والواحدي[8].

القول الثالث: أنه جبريل عليه السلام .

روي عن ابن عباس قال : مثل له يعقوب فلم يزدجر، فنودي: أتزني فتكون مثل الطائر نتف ريشه؟! فلم يزدجر حتى ركضه جبريل في ظهره ، فوثب[9].

القول الرابع: أن نودي **بالنهي عن مواقعة الخطيئة.**

وهذا مروي عن بن عباس لولا أن رأى برهان ربه قال نودي يا يوسف أتزني فتكون كالطير وقع ريشه فذهب يطير فلا ريش له[10].

القول الخامس: أ ا قامت إلى صنم في زاوية البيت فسترته بثوب، فقال لها يوسف: أي شيء تصنعين؟ قالت: أستحي من إلهي هذا أن يراني على هذه السوأة، فقال: أتستحين من صنم لا يعقل ولا يسمع، ولا أستحي من إلهي القائم على كل نفس بما كسبت؟

فهذا هو البرهان الذي رأى .

---

(1) "معاني القرآن"(٤١١/٣)، وانظر: "تفسير السمعاني"(٢٢/٣)، "تفسير البغوي"(٤٢٠/٢).

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢١/٢) وسعيد بن منصور (٣٨٥/٥-قسم التفسير) والطبري (١٨٧،١٨٩/١٢)، وانظر: "الدر المنثور"(٥٢٢/٤).

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢١/٢) وسعيد بن منصور (٣٨٥/٥-قسم التفسير) والطبري (١٨٨/١٢) وابن أبي حاتم(٢١٢٣/٧).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢١/٢) وسعيد بن منصور (٣٨٥/٥-قسم التفسير) والطبري (١٨٧/١٢) وابن أبي أبي حاتم (٢١٢٥/٧)، وانظر:"تفسير الثوري" (ص١٤١).

(5) أخرجه الطبري (١٨٨/١٢) وابن أبي حاتم (٢١٢٥/٧).

(6) أخرجه الطبري (١٨٩/١٢) وابن أبي حاتم (٢١٢٤/٧) وانظر: "الدر المنثور"(٥٢٢/٤).

(7) أخرجه الطبري (١٨٩/١٢) ابن أبي حاتم (٢١٢٤/٧).

(8) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٤٥/٢)، "الوجيز"للواحدي (٥٤٣/١).

(9) أخرجه ابن أبي حاتم(٢١٢٦/٧).

(10) أخرجه الطبري(١٨٥/١٢) وابن أبي حاتم(٢١٢٣/٧).

قاله علي بن أبي طالب[1] وعلي بن الحسين[2] والضحاك[3].

القول السادس: أن البرهان هو ما آراه الله تبارك وتعالى من قوله ﷻ: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾(الإسراء:٣٢).

قال محمد بن كعب القرظي: رفع يوسف رأسه إلى سقف البيت، فإذا كتاب في حائط البيت:﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ (الإسراء:٣٢)[4].

وهذا قول مردود؛ إذ أن هذه الآية باللسان العربي، ولم يكن يوسف يتكلمها، بل يتكلم العبرية.

القول السابع: إن البرهان خيال سيده، رآه عند الباب فهرب[5].

والرؤية على هذه الأقوال السابقة-عدا الأول- رؤية بصرية، والبرهان شيء محسوس.

إلا إن هذه الأقوال لا يمكن الجزم ا، ولا تأويل البرهان بواحد منها على سبيل القطع؛ لأن هذا مما يتوقف القول به على الوحي، فمن أين لنا أنه رأى والده يعقوب عليهما السلام؟! أو أنه رأي جبريل عليه السلام، أو الآية التي فيها النهي عن قربان الزنا، كما أ ا قائمة على القول بأن الهم من يوسف عليه السلام هو الهم بفعل الفاحشة، وهو مردود-كما سبق-.

القول الثامن: المراد به: الإيمان الذي حصل في قلبه، فصرف الله به ما كان هم به.

وهذا ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[6]، وهو قريب من القول الأول؛ لأن الحجة تفيد إتباعها إتباعها عند الكمل من العباد، وكذا الإيمان.

وقد جمع العلامة السعدي بين العلم والإيمان في تفسير هذه الكلمة، فقال:

"ورأى من برهان ربه وهو ما معه من العلم والإيمان، الموجب لترك كل ما حرم الله، ما أوجب له البعد والانكفاف عن هذه المعصية الكبيرة"[1].

---

(1) أخرجه أبو نعيم في"حلية الأولياء"(١٨١/٣)، وانظر: "الدر المنثور"(٥٢١/٤).

(2) انظر:"زاد المسير"(٢٠٨/٤).

(3) انظر:"النكت والعيون"(٢٦/٣)،"زاد المسير"(٢٠٨/٤).

(4)أخرجه الطبري(١٩١/١٢).

(5) انظر: "تفسير الطبري"(١٩١/١٢)، "زاد المسير"(٢٠٩/٤)، "تفسير العز بن عبد السلام"(١١٦/٢)،وعزى الماوردي في:"النكت والعيون"(٢٦/٣) هذا القول لابن إسحاق.

(6) انظر: "مجموع الفتاوى"(٨/١٠).

القول التاسع: أنه النبوة المانعة من ارتكاب الفواحش، والدليل عليه أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا لمنع الخلق عن القبائح والفضائح، فلو أ م منعوا الناس عنها، ثم أقدموا على أقبح أنواعها، وأفحش أقسامها= لدخلوا تحت قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ﴾ (الصف:٢-٣).

وأيضاً أن الله تعالى عير اليهود بقوله :﴿ أَتَأۡمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلۡبِرِّ وَتَنسَوۡنَ أَنفُسَكُمۡ ﴾(البقرة:٤٤) وما يكون عيباً في حق اليهود كيف ينسب إلى الرسول المؤيد بالمعجزات .

ذكره الرازي[٢].

وهذا القول منبنٍ على أن يوسف كان إذ ذاك نبياً، وهي مسألة خلافية.

الترجيح

الذي يترجح لي والعلم عند الله تعالى أن البرهان الذي رآه يوسف عليه السلام أمر أراه الله عبده، فبسببه امتنع عن الهم بالفاحشة، وعصمه الله به عن الخواطر الرديئة، وهو قدر زائد عن شيء يملكه يوسف كالإيمان، لأن هذا لا يقال فيه: رآه، ولكن يقال فيه: تذكر؛ إذ هو شيء موجود، لكن صاحبه نسيه، أما الأمر الذي ليس بموجود، ثم يراه لأول وهله، فهذا يعبر عنه بالرؤية، سواء كانت رؤية قلبية، أم بصرية، كما أن الأمر الجديد الذي يذكر به العبد لاشك أنه أوقع في قلبه، وأشد تأثيراً، ولا نجزم بشيء مما ذكره المفسرون؛لأن الأمر كما أسلفت محتمل للجميع، والتعيين مفتقر إلى الدليل، ولا دليل، وفي هذا يقول الطبري رحمه الله تعالى:

([١]) "تفسير السعدي"(ص٣٩٦).

([٢]) "تفسير الرازي"(٩٦/١٨).

" وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال:
إن الله جل ثناؤه أخبر عن هم يوسف، وامرأة العزيز، كل واحد منهما بصاحبه، لولا أن رأى يوسف برهان ربه، وذلك آية من آيات الله زجرته عن ركوب ما هم به يوسف من الفاحشة. وجائز أن تكون تلك الآية، صورة يعقوب، وجائز أن تكون صورة الملك، وجائز أن يكون الوعيد في الآيات التي ذكرها الله في القرآن على الزنا، ولا حجة للعذر قاطعة بأي ذلك من أي، والصواب أن يقال في ذلك، ما قاله الله تبارك وتعالى، والإيمان به، وترك ما عدا ذلك إلى عالمه"[١].

وقال القرطبي:

"وبالجملة : فذلك البرهان آية من آيات الله أراها الله يوسف حتى قوي إيمانه وامتنع عن المعصية"[٢].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا وَءَاتَتْ كُلَّ وَٰحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ ٱخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ (يوسف:٣١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨١] ما المراد بالمتكأ في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومنه[١] قوله سبحانه:"وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَـًٔا " أي: طعاماً، يقال: اتكأنا عند فلان، أي: طعمنا.

---

(١) "تفسير الطبري"(١٢/١٩١).
(٢) "تفسير القرطبي"(٩/١٧٠).

وقال جميل:

فظللنا بنعمة واتكأنا   وشربنا الحلال من قلله[٢]

والأصل: أن من دعوته؛ ليطعم أعددت له التكأة للمقام والطمأنينة، فسمي الطعام متكأ على الاستعارة"[٣].

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بالمتكأ الذي أعدته امرأة العزيز، وقد اختار ابن قتيبة رحمه الله تعالى أن المتكأ هو الطعام، وإطلاق المتكأ على الطعام هو من باب الاستعارة، فقال:

"والأصل: أن من دعوته؛ ليطعم أعددت له التكأة للمقام والطمأنينة، فسمي الطعام متكأ على الاستعارة".

وهكذا قال الزمخشري[٤].

وثمت وجه آخر في بيان الاستعارة، قال البغوي:

"وقال ابن عباس وسعيد بن جبير[٥]والحسن[٦] وقتادة[٧] ومجاهد[١] متكأ: أي طعاماً، سماه متكـأ؛ لأن أهل الطعام إذا جلسوا يتكئون على الوسائد، فسمى الطعام متكأ على الاستعارة، يقال: اتكأنـا عنـد فلان، أي طعمنا"[٢].

---

(١) أي من باب الاستعارة.

(٢) البيت منسوب لجميل بن معمر، المعروف بجميل بثينة كما في "غريب الحديث" لابن قتيبة(١/١٦١)، "أساس البلاغة"(ص٦٨٧)، "لسان العرب"(١١/٥٦٥)، "خزانة الأدب"(١٠/٢٣)،"تاج العروس" (٣٠/٢٧٦)، وهو في ديوانه كذلك (ص٩٠).

(٣) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٨٠-١٨١)، وانظر:(ص٤١)، "تأويل مختلف الحديث"(ص٣١٧)،"تفسير غريب القرآن"(ص١٨٦).

(٤) "أساس البلاغة"(ص٦٨٧).

(٥) أخرجه الطبري (١٢/٢٠١)، وانظر: "تفسير ابن أبي حاتم"(٧/٢١٣٣).

(٦) أخرجه الطبري (١٢/٢٠٣) وابن أبي حاتم (٧/٢١٣٣) وأخرج الطبري عنه (١٢/٢٠٢) أنه قال: هو المجلس والطعام.

(٧) أخرجه الطبري (١٢/٢٠٣)، وانظر:"تفسير ابن أبي حاتم"(٧/٢١٣٣).

قال الوحدي مفسراً للمتكأ: "طعاما يقطع بالسكين، قيل: هو الأترج"[٣].
واختاره السيوطي[٤].

ويؤيد هذا المعنى: قوله تعالى: "وَءَاتَتۡ كُلَّ وَٰحِدَةٖ مِّنۡهُنَّ سِكِّينٗا" فإن ذلك إنما يكون لشيء يأكلنه بعد أن يقطعنه.

ويؤيده أيضاً: أن أصل المتكأ، هو المتك، وهو القطع، وهذا لا يكون إلا للطعام؛ لأنه هو الذي يقطع[٥].

وقد فسر بعضهم المتكأ بنوع خاص من الطعام، وهو الأترج.

وهو مروي عن ابن عباس[٦].

لكن أنكر هذا القول، وممن أنكره أبو عبيدة معمر بن المثنى، فقال:

"وزعم قوم أنه الأترج، وهذا أبطل باطل في الأرض، ولكن عسى أن يكون من المتكاء أترج يأكلونه"[٧].

وقد اعترض عليه الإمام أبو عبيد وقال: "الفقهاء أعلم بالتأويل منه"[٨].

لكن الإمام الطبري انتصر لقول أبي عبيدة معمر بن المثنى، فقال:

" والقول في أن الفقهاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة، كما قال أبو عبيد لا شك فيه، غير أن أبا عبيدة لم يبعد من الصواب في هذا القول، بل القول كما قال، من أن من قال للمتكإ: هو الأترج إنما بين

---

(١)أخرجه الطبري (٢٠٣/١٢)، وانظر:"تفسير مجاهد"(٣١٤/١)،"تفسير الثوري"(ص١٤١)،"تفسير ابن أبي حاتم" (٢١٣٣/٧).

(٢) "تفسير البغوي"(٤٢٣/٢)، وانظر:" تهذيب اللغة"(١٨٢/١٠)،"المفردات في غريب القرآن"(ص٧٤)، "لسان العرب"(٢٠٠/١).

(٣) "الوجيز" (٥٤٥/١).

(٤) "تفسير الجلالين"(ص٣٠٨)، "المحيط في اللغة"(٣٠٨/٦).

(٥) انظر: "تأويل مختلف الحديث"(ص٣١٧)، " تهذيب اللغة"(٩١/١٠)،"لسان العرب"(٤٨٥/١٠).

(٦) أخرجه الطبري (٢٠٣/١٢)، وابن أبي حاتم (٢١٣٢/٧)، وانظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٧٤).

(٧) "مجاز القرآن"(٣٠٩/١).

(٨) حكاه عنه الطبري في تفسيره(٢٠٢/١٢).

المُعد في المجلس الذي فيه المتكأ، والذي من أجله أعطين السكاكين؛ لأن السكاكين معلوم أنها لا تعد للمتكأ، إلا لتخريقه، ولم يعطين السكاكين لذلك"[1].

قلت: ولعل من فسرها بهذا أراد القراءة الأخرى، وهي قراءة التخفيف: متكا[2]، قال الإمام مجاهد: من من قرأ متكئا فهو الطعام، ومن قرأها متكاً، فخففها، فهو الأترج"[3].

القول الثاني: أنه الوسائد اللائي يتكئن عليها.

"وهو من الإتكاء: الميل إلى أحد الشقين، وأصله: موتكأ؛ لأنه من توكأت، فأبدلت الواو تاءً، وأدغمت في مثلها"[4].

وهذا مروي عن ابن عباس[5].

وهذا هو المعروف في اللغة،قال النحاس:

"وقيل: المتكأ كل ما أتكي عليه عند الطعام أو شراب أو حديث، وهذا هو المعروف عند أهل اللغة"[6].

وإلى هذا ذهب السمرقندي والبغوي والبيضاوي والخازن وابن جزي الكلبي والنسفي[7].

القول الثالث: أنه المجلس، فالمعنى: هيأت لهن مجلساً.

وبه قال ابن عباس[8].

قال الشوكاني: "وأصح ما قيل فيه: إنه المجلس"[1].

---

(1) المصدر السابق.

(2) تعد هذه القراءة من الشواذ، انظر: "المحرر الوجيز"(٢٣٩/٣)، "التبيان في إعراب القرآن"للعكبري (٧٣١/٢)، "البحر المحيط"(٣٠٢/٥)،"روح المعاني"(٢٢٨/١٢).

(3) أخرجه الطبري في تفسيره(٢٠٣/١٢) وابن أبي حاتم (٢١٣٣/٧)، وهو في "تفسير مجاهد"(٣١٢/١)، بل جاء عن عن ابن عباس أنه كان يقرأها كذلك، قال في "الدر المنثور"(٥٢٩/٤): "وأخرج مسدد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : المتكأ الأترنج، وكان يقرؤها خفيفة".

(4) قاله الألوسي في "روح المعاني"(٢٢٨/١٢)، وانظر: "تفسير القرطبي"(١٧٩/٩).

(5) ذكره عنه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٢١٦/٤)، ولم أجده مسنداً.

(6) "معاني القرآن"(٤٢١/٣)، وانظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٧٤).

(7) انظر: "تفسير السمرقندي"(١٩٠/٢)، "تفسير البغوي"(٤٢٣/٢)، "تفسير البيضاوي"(٢٨٤/٣)، "تفسير الخازن" (٢٧٩/٣)،"التسهيل لعلوم التنزيل" (١١٨/٢)، "تفسير النسفي" (١٨٦/٢).

(8) أخرجه الطبري (٢٠١/١٢)، وابن أبي حاتم (٢١٣٤/٧)

وعندي أنه لا تعارض بين هذا القول والذي قبله، فالمجلس والوسائد لا تعارض بينها، إذ الوسائد جزء من المجلس، ولذا جمع بينهما ابن جرير والثعلبي ، قال ابن جرير:

"يعني: مجلساً للطعام، وما يتكئن عليه من النمارق والوسائد"[2].

التَّرجيح

الذي يترجح لي أن المراد بالمتكأ ما يتكأ عليه من الوسائد ونحوها؛ إذ هذا هو المعنى المتبادر من هذه اللفظة، وقد سبق النقل عن النحاس أن هذا هو المعنى المعروف لغة، قال الزجاج: المتكأ ما يتكأ عليه لطعام أو شراب[3].

وهذا القول لا ينفي بقية الأقوال، فوجود الطعام مستفاد من إعطائها النسوة السكين، فلن تعطيهن السكين، إلا لوجود ما يقطعنه من الطعام، وكان هذا في مجلس معد ومهيأ، إلا إن معنى المتكأ، هو ما يتكأ عليه.

يقول ابن عطية:"مُتَّكَـًٔا": ما يتكأ عليه من فرش ووسائد، وعبر بذلك عن مجلس أعد لكرامة، ومعلوم أن هذا النوع من الكرامات لا يخلو من الطعام والشراب"[4].

قَالَ تَعَـالَىٰ:﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ ﴾ (يوسف:52).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٢] هل قوله: "ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ" من كلام يوسف؟ أم من كلام امرأة العزيز؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ومنه[5]: أن يتصل الكلام بما قبله حتى يكون كأنه قوله واحد، وهو قولان، نحو قوله:...

---

(1) "فتح القدير"(٢١/٣)، وانظر:"تفسير أبي السعود"(٢٧١/٤).

(2) "تفسير الطبري"(٢٠١/١٢)، وانظر:"تفسير الثعلبي"(٢١٧/٥)، "التبيان في إعراب القرآن"(٧٣٠/٢)،"تفسير السعدي"(ص٣٩٧).

(3) "معاني القرآن"للزجاج(١٠٥/٣).

(4) "المحرر الوجيز"(٢٣٨/٣)، وانظر: "البحر المحيط"(٣٠٢/٥).

(5) من "باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه".

وقوله:﴿ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:٥١) هذا قول المرأة، ثم قال يوسف:﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ (يوسف:٥٢) أي: ليعلم الملك أني لم أخن العزيز بالغيب"[١].

الدراسة

اختلف العلماء في هذه الجملة:﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾من قائلها؟ وكان خلافهم على أقوال ثلاثة، هي:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة ~ من أن القائل هو يوسف عليه السلام.

ونسب هذا القول إلى أكثر المفسرين[٢]، بل لم يحك ابن جرير وابن أبي حاتم غيره[٣].

وبه قال مجاهد[٤] وقتادة[٥].

واختار هذا القول جمع من العلماء منهم: مقاتل بن سليمان والواحدي والبغوي والزمخشري وابن الأنباري والبيضاوي والنسفي والسيوطي وأبو السعود والشوكاني[٦].

وقد ذكر أرباب هذا القول الدليل على هذا بأن السياق يقتضيه، قال الزمخشري:

"فإن قلت: كيف صح أن يجعل من كلام يوسف ولا دليل على ذلك ؟ قلت : كفى بالمعنى دليلاً قائداً إلى أن يجعل من كلامه"[٧].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩٤).

(٢) انظر: "تفسير السمعاني"(٣٨/٣)، "تفسير الرازي"(١٢٣/١٨)، "فتح القدير"(٣٤/٣).

(٣) انظر:"تفسير الطبري"(٢٣٨/١٢)، "تفسير ابن أبي حاتم"(٢١٥٧/٧)،

(٤) أخرجه الطبري(٢٣٨/١٢)، وانظر:"تفسير الثوري"(ص١٤٣).

(٥) أخرجه الصنعاني في تفسيره (١٥٢/٢) والطبري(٢٣٨/١٢).

(٦) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٥٢/٢)،"الوجيز" للواحدي(٥٥٠/١)، "تفسير البغوي"(٤٣١/٢)، "الكشاف" "الكشاف" (٤٥٢/٢)،"تفسير القرطبي" (٢١٠/٩)،"تفسير البيضاوي" (٢٩٤/٣)، "تفسير النسفي" (١٩٣/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣١١)، "تفسير أبي السعود"(٢٨٥/٤)،"فتح القدير" (٣٤/٣).

(٧)"الكشاف"(٤٥٣/٢)، وانظر: "تفسير الطبري"(٢٣٨/١٢)، "أحكام القرآن" للجصاص(٣٨٩/٤).

ومن الأدلة على هذا ما قاله الثعلبي: "لأن بعد الاعتراف بالذنب لا معنى لقولها:﴿لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ﴾"[1].

وقد اختار ابن قتيبة بناء على هذا: أن المشار إليه في قوله:"لِيَعۡلَمَ "هو الملك، و"أَخُنۡهُ" أي العزيز.

والمعنى على هذا: ليعلم الملك –ملك مصر- أني لم أخن العزيز بالغيب.

ويروى عن ابن عباس[2].

وجعله النسفي احتمالاً وارداً في معنى الآية[3].

واختار آخرون ممن رأوا أن المقولة مقولة يوسف عليه السلام : أن المشار إليه هو العزيز.

والمعنى على هذا: ليعلم العزيز أني لم أخنه في امرأته بالغيب.

وبه قال الواحدي والبغوي والزمخشري والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود والشوكاني[4].

ويؤيد هذا القول: أن يوسف كان في السجن لما قال هذا المقولة، كما أن الأصل اتحاد عود الضمائر، لا تباينها.

وقيل-بناء على أن المقولة ليوسف عليه السلام -: إن الضميرين للملك، أي: ليعلم الملك أني لم أخنه في الغيب؛ لأن خيانة وزيره خيانة له[5].

وقيل-بناء على أن المقولة ليوسف عليه السلام -: إن ضمير (يعلم) و (لم أخنه) لله تعالى، والمعنى: ذلك ليعلم الله تعالى أني لم أعصه، فهو نظير قوله تعالى:﴿لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِ﴾ (البقرة:١٤٣).

وروي هذا القول عن مجاهد[6].

---

(1) "تفسير الثعلبي"(٣٧٤/٣).

(2) أخرجه ابن أبي حاتم(٢١٥٧/٧).

(3) انظر: "تفسير النسفي"(١٩٣/٢)، "تفسير الرازي"(١٢٣/١٨)،"روح المعاني"(٢٦١/١٢).

(4) انظر:"الوجيز" للواحدي(٥٥٠/١)،"تفسير البغوي"(٤٣١/٢)، "الكشاف"(٤٥٢/٢)،"تفسير البيضاوي" (٢٩٤/٣) ، "تفسير الجلالين" (ص٣١١)، "تفسير أبي السعود"(٢٨٥/٤)،"فتح القدير"(٣٤/٣) .

(5) انظر:"مجموع فتاوى ابن تيمية"(١٣٩/١٥)،"زاد المسير"(٢٣٩/٤)، "تفسير الرازي"(١٢٣/١٨)،"روح المعاني" (٢٦١/١٢).

(6) عزاه إليه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٢٤٠/٤).

لكن هذا إخبار من الله عن نفسه المقدسه، وأما غيره، فلم يرد في الكتاب العزيز، وفيه نوع إيهامٍ، التحاشي عنه أحسن[1].

القول الثاني: أن القائل هو امرأة العزيز،والمعنى: ذلك ليعلم يوسف أني لم أخنه بالغيب، فأنسب إليه ما لم يكن منه[2].

وهذا اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير[3]، وقال القرطبي:

"قلت : إذا احتمل أن يكون من قول المرأة، فالقول به أولى"[4].

قلت: وهو محتمل جداً.

ويتأيد هذا القول بما يلي:

- أن الأصل اتصال الكلام، وعدم انقطاعه، ونسبته إلى قائله، وقد نسب أول الكلام إلى المرأة، فما الذي يجعله ينتقل مباشرة، وبدون دليل إلى قول يوسف عليه السلام ؟!!.
- "أن يوسف عليه السلام ما كان حاضراً في ذلك المجلس حتى يقال لما ذكرت المرأة قولها:﴿ قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ قُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ ﴾ (يوسف:٥١) ففي تلك الحالة يقول يوسف:﴿ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ ﴾ بل يحتاج فيه إلى أن يرجع الرسول من ذلك المجلس إلى السجن، ويذكر له تلك الحكاية، ثم إن يوسف يقول ابتداء:﴿ ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِٱلْغَيْبِ ﴾ ومثل هذا الوصل بين الكلامين الأجنبيين ما جاء البتة في نثر ولا نظم، فعلمنا أن هذا من تمام كلام المرأة"[5].
- "أن الضمائر كلها في نسق واحد، يدل عليه، وهو قول النسوة:﴿ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ ﴾

---

(1) أفاده الألوسي في:"روح المعاني"(٢٦١/١٢).

(2) انظر: "المحرر الوجيز"(٢٥٤/٣)، "زاد المسير"(٢٤٠/٤)،"تفسير الرازي"(١٢٣/١٨)،"تفسير القرطبي" (٢٠٩/٩)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١٢١/٢)، "فتح القدير"(٣٤/٣)،.

(3) انظر: "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٢٩٨/١٠)،"روضة المحبين"(ص٣٢٠)، "تفسير ابن كثير"(٤٨٢/٢)، "البداية والنهاية"(٢١٠/١).

(4) "تفسير القرطبي"(٢٠٩/٩).

(5) قاله الرازي في تفسيره (١٢٣/١٨)،وهذا ما أيضاً ما استدل به ابن القيم في: "روضة المحبين"(ص٣٢٠)،وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(١٢٨/١١).

(يوسف:٥١) وقول امرأة العزيز: ﴿ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (يوسف:٥١) فهذه خمسة ضمائر بين بارز ومستتر، ثم اتصل ا قوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ فهذا هو المذكور أولاً بعينه، فلا شيء يفصل الكلام عن نظمه، ويضمر فيه قول لا دليل عليه"[1].

لهذا وغيره، قال ابن كثير:

"وهذا القول هو الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصة ومعاني الكلام"[2].

القول الثالث: أن هذا من قول العزيز، والمشار إليه يوسف عليه السلام، والمعنى:

والمعنى: ليعلم يوسف أني لم أخنه بالغيب، فلم أغفل عن مجازاته على أمانته[3].

لكن هذا القول بعيد؛ لأنه لا ذكر للعزيز ههنا.

واعلم أن هذا الخلاف نفسه في قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴾ (يوسف:٥٣) فمن قائل: هو من قول يوسف، ومن قائل: هو قول المرأة، ومن قائل: هو قول العزيز.

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن قوله: ﴿ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ ﴾ وما يعقبه من قول امرأة العزيز، وذلك؛ لأن الأصل في الكلام اتصاله وعدم انقطاعه، فعندما ينسب القول لشخص

---

(1) قاله ابن القيم في: "روضة المحبين"(ص٣٢٠).

(2)"تفسير ابن كثير"(٤٨٢/٢)، وانظر: "التحرير والتنوير"(٢٩٢/١٢).

(3) انظر:"النكت والعيون"(٤٨/٣)، "زاد المسير"(٢٤٠/٤)، "تفسير العز بن عبد السلام"(١٢٤/٢-اختصار النكت).

ما، فمن الخطأ أن يختزل جزء منه؛ ليقال: هذا ليس من قيله، من غير بينة ولا دليل، ولذا قال ابن الجوزي:

"وهو من أغمض ما يأتي من الكلام أن تحكي عن شخص شيئاً، ثم تصله بالحكاية عن آخر"[1].

وقد عنف شيخ الإسلام على قول الجمهور، فقال:

"وهو قول في غاية الفساد، ولا دليل عليه بل الأدلة تدل على نقيضه"[2].

---

(1) "زاد المسير"(٢٣٨/٤)،وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٣٧/٣).

(2) "مجموع الفتاوى"(٢٩٨/١٠).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ ٱسْتَخْرَجَهَا مِن وِعَاءِ أَخِيهِ ۚ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف:٧٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٣] بيان المراد بقوله تعالى:"دِينِ ٱلْمَلِكِ "

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"فِى دِينِ ٱلْمَلِكِ : أي في سلطانه"(١).

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بدين الملك والذي من على عبده ونبيه يوسف ﷷ أن أخذ آخاه فيه، ولولا الله ما كان ليقدر على هذا، وكان خلاف العلماء في المعنى على قولين اثنين، هما:

القول الأول: المراد به: سلطان الملك.

وهذا القول مروي عن ابن عباس(٢) والضحاك(٣).

القول الثاني: أن المراد: حكمه وقضائه.

وبيان هذا:أنه لم يكن في حكم الملك أن السارق يستعبد، بل الحكم عنده أن يضرب السارق، ويغرم ضعفي ما سرق، وكان الحكم عند الأنبياء -يعقوب وبنيه- أن يؤخذ السارق بسرقته عبداً يسترق، فكاد الله ليوسف ﷷ فأخذ أخاه على حكم يعقوب، وليس على حكم الملك، وذلك بإذن إخوة

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٩).

(٢) أخرجه الطبري (٢٥/١٣).

(٣) أخرجه الطبري (٢٥/١٣).

يوسف حيث قال لهم: ﴿ قَالُواْ فَمَا جَزَٰٓؤُهُۥٓ إِن كُنتُمۡ كَٰذِبِينَ ﴾ فرد إخوة يوسف قائلين:﴿ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحۡلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ ﴾ (يوسف:٧٤-٧٥)، فأجرى الله الحكم على ألسنتهم[1].

قال قتادة: ما كان ذلك في قضاء الملك أن يستعبد رجلاً بسرقة[2].

و ـذا قال السدي[3] وابن زيد[4] والثوري[5] ومقاتل بن سليمان[6].

واختاره السمرقندي والواحدي والزمخشري والبيضاوي وابن جزي الكلبي والنسفي والسيوطي[7].

الترجيح

يرد الدين لمعان عدة[8]، منها: السلطان والملك، ومنها: الحكم والقضاء.

والذي يترجح من المعنيين، هو الحكم والقضاء؛ لأنه أظهر وأوضح من معنى السلطان؛ فحكم الملك في السارق جلده وتغريمه، ثم إطلاق سراحه، وأما حكم السارق عند بني يعقوب عليه السلام استرقاقه، ولولا أن الله تبارك وتعالى كاد لعبده لما أخذ أخاه، ولما ضمه إليه.

على أن التعبير بالسلطان لا يناقض الحكم والقضاء، فهما متقاربان، فمن قال: لا يأخذ أخاه في سلطان الملك لم يبعد؛ فيوسف عليه السلام إنما ضم إليه أخاه في سلطان الملك، ولولا كيد الله له ما ضمه إليه في سلطانه وملكه، يقول الطبري:

---

(1) هذا محصلة ما روي عن ابن زيد وقتادة وغيرهما، وانظر: "الوجيز" للواحدي(٥٥٥/١)، "الكشاف"(٤٦٣/٢)، "زاد المسير"(٢٦١/٤)، "تفسير الرازي"(١٤٥/١٨)،"تفسير البيضاوي" (٣٠١/٣)، "تفسير الجلالين" (ص٣١٥)، "فتح القدير"(٤٣/٣).

(2)أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢٦/٢) والطبري (٢٥/١٣)،

(3)أخرجه الطبري (٢٥/١٣)،

(4)أخرجه الطبري (٢٦/١٣)،

(5) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٤٥).

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٥٨/٢).

(7)انظر:"تفسير السمرقندي"(٢٠٣/٢)،"الوجيز"للواحدي(٥٥٥/١)،"الكشاف"(٤٦٣/٢)،"تفسير البيضاوي" (٣٠١/٣)، "التسهيل لعلوم التـ يل" (١٢٤/٢)،"تفسير النسفي" (١٩٩/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣١٥).

(8) انظر هذه المعاني في: "جمهرة اللغة"(٦٨٨/٢)، "الإشتقاق"لابن دريد(ص٣٩٨)، "الزاهر في معاني كلمات الناس" لابن الأنباري(٢٧٩/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص١٧٥)،"مقاييس اللغة"(٣٢٠/٢)، "نزهة الأعين النواظر" (ص٢٩٨)،"عمد الحفاظ"(٣٤/٢-٣٦)،"بصائر ذوي التمييز"(٦١٥/٢-٦١٧).

"وهذه الأقوال، وإن اختلفت ألفاظ قائليها في معنى دين الملك، فمتقاربة المعاني؛ لأن من أخذه في سلطان الملك عامله بعمله، فبرضاه أخذه إذاً، لا بغيره، وذلك منه حكم عليه، وحكمه عليه قضاؤه"[1].

غير أن التعبير بالحكم أوضح وأظهر لما ذكرنا، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُۚ فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفۡسِهِۦ وَلَمۡ يُبۡدِهَا لَهُمۡۚ قَالَ أَنتُمۡ شَرّٞ مَّكَانٗاۖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا تَصِفُونَ ﴾ (يوسف:٧٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٤] بيان ما رمي به يوسف من السرقة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُ ﴾ يعنون يوسف، وكان سرق صنماً يعبد، وألقاه"[2].

الدراسة

ذكر الله ﷻ لنا أن إخوة يوسف لما استخرج سويف صواع الملك من رحل أخيهم، قالوا: ﴿ قَالُوٓاْ إِن يَسۡرِقۡ فَقَدۡ سَرَقَ أَخٞ لَّهُۥ مِن قَبۡلُ ﴾ ويعنون بأخيه الذي سرق من قبل: يوسف عليه السلام وهذا موطن وقع الاتفاق فيه بين العلماء، لكن ماذا سرق يوسف -على حد زعمهم-؟ وهل سرق فعلاً؟ يرى ابن قتيبة أن يوسف سرق وهو صغير صنماً يعبد من دون الله تعالى، فألقاه، ويذكر غيره[3] أن هذا الصنم كان لجده من أمه، كما قاله ابن عباس[1] سعيد بن جبير[2] وقتادة[3].

---

(1) "تفسير الطبري"(٢٦/١٣)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٢٦٦/٣).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٩).

(3) جاء سعيد بن جبير وقتادة، انظر: عن "تفسير البغوي"(٤٤١/٢)،وذكره السيوطي في "تفسير الجلالين"(ص٣١٥)، الجلالين"(ص٣١٥)،

وقال ابن جريج: كانت أم يوسف أمرت يوسف يسرق صنماً لخاله يعبده وكانت مسلمة[٤].

وإلى مثل ما ذهب إليه ابن قتيبة ذهب الثوري والسمرقندي والسيوطي [٥].

هذا هو القول الأول في بيان ما نسب ليوسف من السرقة، وثمت أقوال أخرى قيلت في بيا ا، وإليك هي[٦]:

القول الثاني: أنه كان يسرق الطعام من مائدة أبيه في سني ا ا اعة، فيطعمه للمساكين.

وهذا مروي عن ابن عباس[٧].

واختاره الواحدي[٨].

القول الثالث: أنه سرق مكحلة لخالته.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[٩].

القول الرابع: أن عمة يوسف -وكانت أكبر ولد إسحاق- كانت تحضن يوسف، وتحبه حباً شديداً، فلما ترعرع، طلبه يعقوب، فقالت: ما أقدر أن يغيب عني، فقال: والله ما أنا بتاركه، فعمدت إلى منطقة إسحاق، فربطتها على يوسف تحت ثيابه، ثم قالت: لقد فقدت منطقة إسحاق، فانظروا من أخذها، فوجدوها مع يوسف، فأخبرت يعقوب بذلك، وقالت: والله إنه لي، أصنع فيه ما شئت، فقال: أنت وذاك، فما قدر عليه يعقوب حتى ماتت، فذاك الذي عيره به إخوته.

---

(١) عزاه في "الدر المنثور"(٥٦٤/٤) إلى ابن مردوية.

(٢) أخرجه الطبري (٢٨/١٣) وابن أبي حاتم (٢١٧٧/٧).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٢٦/٢) والطبري (٢٩/١٣).

(٤)أخرجه الطبري (٢٩/١٣).

(٥) انظر: "تفسير الثوري"(ص١٤٥)،"تفسير السمرقندي"(٢٠٣/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٣٥/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٣١٥).

(٦) انظر هذه الأوجه في: "تفسير الطبري"(٢٨/١٣)، "تفسير ابن أبي حاتم"(٢١٧٧/٧)،"تفسير الثعلبي"(٢٤٢/٥)، "النكت والعيون"(٦٤/٣)، "تفسير البغوي"(٤٤١/٢)، "الكشاف"(٤٦٤/٢)، "المحرر الوجيز"(٢٦٧/٣)، "زاد المسير"(٢٦٣/٤)، "تفسير الرازي"(١٤٦/١٨)، "تفسير العز بن عبد السلام"(١٣٣/٢-اختصار النكت)،"تفسير القرطبي" (٢٣٩/٩)، "تفسير الرازي"(١٤٧/١٨)، "تفسير الخازن"(٣٠٤/٣) ،"روح المعاني"(٣٢/١٣).

(٧) ذكره عنه ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٢٦٣/٤)، وانظر:"النكت والعيون"(٦٥/٣).

(٨) انظر:"الوجيز"للواحدي(٥٥٦/١)، "تفسير الجلالين"(ص٣١٥).

(٩) عزاه في "الدر المنثور"(٥٦٣/٤) إلى ابن المنذر.

وهذا مروي عن مجاهد[1].

وعزى ابن عطية هذا الوجه للجمهور[2].

القول الخامس: أنه جاءه سائل يوماً، فسرق شيئاً من الطعام، فأعطاه السائل، فعيروه بذلك.

القول السادس: أن بني يعقوب كانوا على طعام فنظر يوسف إلى عرق فخبأه فعيروه بذلك.

وبه قال عطية العوفي[3].

القول السابع: أنه سرق تمثالاً صغيراً من ذهب وجده في كنيسة.

وهذا مروي عن زيد بن أسلم[4].

القول الثامن: أ م كذبوا عليه فيما نسبوه إليه.

قاله الحسن[5].قال الشوكاني:

"وهذا أولى، فما هذه الكذبة بأول كذبا م، وقد قدمنا ما يدفع قول من قال: إ م قد كانوا أنبياء عند صدور هذه الأمور منهم"[6].

الترجيح

عند النظر في الأقوال لا نجد شيئا منها يدل عليه وحي عن المعصوم صلوات الله وسلامه عليه، بل هو مما أخذ عن بني إسرائيل، وجائز أن يكون ما ذكره ابن قتيبة وغيره مما لا قدح فيه على يوسف مما ظنوه سرقة وليس كذلك، وجائز أن يكون قد توه بنسبته للكذب، ولا ضير، فلم يكن إخوة يوسف أنبياء إذ ذاك. ولا ينبغي تفسيرها بما يدل على صدور السرقة من يوسف ﵇، نعم، لا قدح عليه في ذلك، إذ كان صغيراً، كما في الروايات التي تنقل سرقة يوسف، لكن لا ينبغي أن نقول ما لا علم لنا به، وهذا هو الأولى، وإن كان ما ذهب إليه ابن قتيبة ونحوه من الأقوال جائزاً ، إلا أنه لا ينبغي تفسير الآيات ا، ذلك؛ لأن الآيات لا تفسر بأحاديث بني إسرائيل، وهذا ليس من باب الحديث عن بني

---

(1) أخرجه الطبري (٢٩/١٣) وابن أبي حاتم (٢١٧٨/٧)، وانظر: "الدر المنثور"(٥٦٣/٤).

(2) "المحرر الوجيز"(٢٦٧/٣).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم (٢١٧٨/٧) وأخرجه الطبري (٢٩/١٣) عن إدريس الأودي، وانظر:"زاد المسير"(٢٦٣/٤).

المسير"(٢٦٣/٤).

(4) أخرجه ابن أبي حاتم (٢١٧٨/٧)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٦٤/٤) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر.

(5) انظر: "النكت والعيون"(٦٥/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٣٩/٩).

(6) "فتح القدير"(٤٥/٣)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٢٣٩/٩)، "روح المعاني"(٣٢/١٣).

إسرائيل؛ لأن التفسير هو بيان لمراد الله، ولا يبين مراد الله ﷻ بشيء لا نتيقن صدقه من كذبه، بل نحن مأمورون ألا نصدقه ولا نكذبه. وقد أعجبني صنيع الإمام القاسمي في تفسيره، حيث أعرض عن هذه الأقاويل، ولم يزد على بيان اللفظ[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُواْ مِنْهُ خَلَصُواْ نَجِيًّا ۖ قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنَّ أَبَاكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُم مَّوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ وَمِن قَبْلُ مَا فَرَّطتُمْ فِى يُوسُفَ ۖ فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴾ (يوسف: ٨٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٥] ما المراد بكبيرهم؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"قَالَ كَبِيرُهُمْ " أي أعقلهم، وهو شمعون، وكأنه كان رئيسهم، وأما أكبرهم في السن: فروبيل، وهذا قول مجاهد، وفي رواية الكلبي: كبيرهم في العقل، وهو يهوذا"[2].

الدراسة

اختلف العلماء في المراد بكبير بني يعقوب عليه السلام على ثلاثة أقوال، هي:

القول الأول: المراد بكبيرهم: كبيرهم في العقل والعلم، أي: أعقلهم وأعلمهم.

وهذا قول ابن عباس[3]ومجاهد[4] ومقاتل بن سليمان[5].

وقال السدي[6]: أكبرهم في العلم.

---

(١) انظر:" تفسير القاسمي(٢٠٥/٦).

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص١٨٩).

(٣) انظر: "تفسير السمعاني"(٥٥/٣)،"تفسير البغوي"(٤٤٢/٢)،"زاد المسير"(٢٦٦/٤).

(٤) أخرجه الطبري (٣٤/١٣) وابن أبي حاتم (٢١٨١/٧).

(٥) انظر :"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٣٩/٢).

(٦) أخرجه الطبري (٣٤/١٣) وابن أبي حاتم (٢١٨١/٧).

القول الثاني: المراد: رئيسهم وهو شمعون[١].

وبعضهم ينسبه لمجاهد، لكن المروي عن مجاهد القول الأول، نعم، قد قال مجاهد: هو شمعون[٢]، لكن، لم أر عنه أنه قال هو رئيسهم.

القول الثالث: أنه كبيرهم في السن وهو روبيل.

قاله قتادة[٣].

واختاره ابن جرير والواحدي وابن عطية وابن كثير وابن جزي الكلبي[٤].

الترجيح

الذي يترجح لي والعلم عنده ﷻ أن المراد بكبيرهم: كبيرهم بالسن؛ لأن هذا هو المتبادر من إطلاق وصف الكبير، والغالب أن الأخ الكبير هو الذي له الرياسة، فمن المستبعد أن يكون الأخ الأصغر هو الرئيس مع وجود من يعلوه سناً.

---

(١) انظر: "تفسير السمعاني" (٥٥/٣)، "الكشاف"(٤٦٦/٢)،"تفسير القرطبي"(٢٤١/٩) ،"تفسير النسفي" (٢٠٠/٢)، "تفسير أبي السعود" (٣٠٠/٤)، "فتح القدير"(٤٦/٣)،"روح المعاني"(٣٥/١٣).

(٢) انظر:"تفسير مجاهد"(٣١٩/١).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢٧/٢) والطبري (٣٤/١٣) وابن أبي حاتم (٢١٨١/٧)،وانظر: "الدر المنثور"(٥٦٥/٤).

(٤) "الوجيز"للواحدي (٥٥٦/١)، "المحرر الوجيز"(٢٦٩/٣)، "تفسير ابن كثير"(٤٨٨/٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١٢٥/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ (يوسف:١٠٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٦] بيان المراد بالإيمان بالله الصادر من المشركين.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ومن الإيمان: تصديق ببعض، وتكذيب ببعض، قال الله تعالى: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴾ (يوسف:١٠٦) يعني: مشركي العرب: إن سألتهم من خلقهم؟ قالوا: الله، وهم مع ذلك يجعلون له شركاء"[١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن الآية الكريمة تتحدث عن المشركين، واصفة إيما م في جهة، وشركهم بالله من جهة أخرى، وذلك: أ م يقرون بأن الله هو خالقهم ورازقهم، ومع هذا هم يشركون بالله جل وعلا في عباد م.

ومن صور إشراكهم: قولهم في التلبية: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك.

قال ابن عباس: إ ا نزلت في هذا[٢].

و ذا القول قال ابن عباس[٣] ومجاهد[٤] وعكرمة[٥] وعطاء[٦] وقتادة[٧].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٨١-٤٨٢).

(٢) ذكره البغوي في تفسيره(٤٥٢/٢) وابن الجوزي في: "زاد المسير"(٢٩٤/٤) والقرطبي في تفسيره(٢٧٢/٩) والخازن في: "لباب التأويل"(٣٢٠/٣)، وابن عادل في "اللباب في علوم الكتاب"(٢٢٣/١١)، ولم أجده مسنداً.

(٣) أخرجه الطبري(٧٧/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٠٧/٧).

(٤) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٢٢/١) وقد أخرجه الطبري(٧٨/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٠٧/٧).

(٥) علقه البخاري(٢٧٣٤/٦) بصيغة الجزم، ووصله في "خلق أفعال العباد"(ص١٠٠) وكذا الطبري(٧٧/١٣).

(٦) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٤١١/٥-قسم التفسير) والطبري(٧٨/١٣).

(٧) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢٥/٢) والطبري(٧٨/١٣).

واختاره الواحدي والزمخشري والرازي والنسفي والخازن والكلبي والسيوطي والسعدي[1].

وعزاه القرطبي إلى أكثر المفسرين[2].

ويؤيد هذا القول تلك الآيات الكثيرة التي احتج الله ا على المشركين في أ م مقرين ومعترفين بتوحيد الربوبية، ولازم هذا: أ م يوحدون الله في عبادا م.

وذهب آخرون من العلماء إلى مثل هذا: لكنهم فسروا الشرك بنسبة الولد لله، تعالى الله عما يقول الظالمين علواً كبيراً، وقد كان المشركون يقولون: الملائكة بنات الله.

وهذا مروي عن عكرمة[3].

وجمع بين هذين الطبري[4].

وفي الآية قول ثالث، وهو أن الآية في المشركين، لكن المراد بإيما م: إيما م وقت الشدة، وأما شركهم، فهو الشرك منهم بالله حال الرخاء.

ويشهد لهذا القول: قوله تعالى:﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ أُحِيطَ بِهِمۡ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنۡ أَنجَيۡتَنَا مِنۡ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴾(يونس:٢٢) وقوله تعالى:﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوۡجٞ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ فَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ ﴾(لقمان:٣٢).

والآيات في هذا المعنى كثيرة.

وهذا المذهب في الآية الكريمة مروي عن عطاء [5].

القول الرابع: هذه الآية في وقعة الدخان، وذلك أنّ أهل مكّة لمّا غشيهم الدخان في سني القحط، قالوا: ﴿ رَّبَّنَا ٱكۡشِفۡ عَنَّا ٱلۡعَذَابَ إِنَّا مُؤۡمِنُونَ ﴾ (الدخان:١٢) وذلك إيما م وشكرهم، وعودهم إلى

---

(1) انظر:"الوجيز" للواحدي (٥٦٢/١)، "الكشاف"(٤٧٩/٢)، "تفسير الرازي"(١٧٩/١٨)، "تفسير النسفي"(٢٠٧/٢)، "تفسير الخازن"(٣٢٠/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٢٨/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣١٩)، "تفسير السعدي"(ص٤٠٦).

(2) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٧٢/٩)، "تفسير النسفي"(٢٠٧/٢).

(3) أخرجه الطبري (٧٧/١٣).

(4) انظر:"تفسير الطبري"(٧٧/١٣).

(5) انظر:"تفسير الثعلبي"(٢٦٣/٥)،"تفسير البغوي"(٤٥٢/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٧٣/٩)، "البحر المحيط"(٣٤٥/٥)، "روح المعاني"(٦٦/١٣).

الكفر بعد كشف العذاب بيانه قوله:﴿ إِنَّكُمْ عَآئِدُونَ ﴾ (الدخان:١٥) والعود لا يكون إلاّ بعد ابتداء.

ويذكر هذا القول عن وهب [١].

وهذا القول من جنس القول السابق، فهو داخل في إخلاص المشركين لله حال الشدة. كما أن هذا القول وسابقه لا يخالفان ما سبق، إذ أن شركهم في حال الرخاء هو إشراكهم مع الله غيره بالعبادة، مع أ م مقرون بأن خالقهم ورازقهم، فلا تنافي بين هذه الأقوال.

القول الخامس: أن الآية نزلت في أهل الكتاب، فقد كان معهم شرك وإيمان.

وهذا مروي عن ابن عباس[٢] والحسن البصري[٣].

وجاء عن ابن عباس قوله: إ م النصارى، يؤمنون بأنه خالقهم ورازقهم، ومع ذلك يشركون به[٤].

وشرك أهل الكتاب قد جاء ذكر أنواع منه في كتاب الله ﷻ كمثل قوله: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ﴾ (التوبة:٣٠).

وقوله: ﴿ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ ﴾ (التوبة:٣١).

ورأى الشوكاني أن الآية شاملة لهؤلاء[٥].

القول السادس: أ م المنافقون يؤمنون في الظاهر رئاء الناس، وهم في الباطن كافرون[٦].

قاله الحسن[١].

---

(١) انظر:"تفسير الثعلبي"(٢٦٣/٥)، "تفسير القرطبي"(٢٧٣/٩)،"البحر المحيط"(٣٤٥/٥).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في "فضائل الصحابة"(٩٥٣/٢).

(٣) انظر:"أحكام القرآن" للجصاص (٣٩٥/٤)، "الكشاف"(٤٧٩/٢).

(٤) أخرجه الطبري(٧٨/١٣)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٢٧٢/٩).

(٥) انظر: "فتح القدير"(٥٩/٣).

(٦) انظر: "تفسير الرازي"(١٧٩/١٨)،"تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(١٤٢/٢)، "تفسير القرطبي" (٢٧٣/٩)، "تفسير البيضاوي"(٣١١/٣)، "تفسير أبي السعود"(٣٠٩/٤)، "روح المعاني"(٦٦/١٣).

القول السابع: أ م هم الذين يشبهون الله بخلقه.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما[2].

القول الثامن: أن الآية تشمل جميع الناس مؤمنهم وكافرهم، فأهل الإيمان يقع منهم الشرك، فيقعون في الشرك الخفي، كقول بعضهم: لولا الله وفلان، ما شاء الله وشئت[3].

الترجيح

الذي يترجح لي - والعلم عند الله تعالى- أن المراد ا المشركين من العرب، فالسورة مكية، فهي تخاطب الناس التي نزلت فيهم، ولذلك جاء ذكر عدم انتفاعهم بالآيات التي يرو ا﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف:١٠٥) والمعني ا أهل مكة، لا جميع الخلق.

وأما من ذكر من أن المراد: أهل الكتاب والمنافقين، فزمن الـ ول لا يسعف هذين القولين، فلم يكن بمكة أهل كتاب ولا منافقين. غير أن للآية الكريمة عموماً، وهذا العموم شامل لجميع أفراده، فكل من كان مؤمناً من جهة، مشرك من جهة أخرى، شمله العموم، وعليه؛ فالآية الكريمة تشمل أهل الكتاب الذين يؤمنون بالله، وينسبون له الولد، وتشمل المنافقين، كما تشمل الشرك الأصغر، الواقع من المؤمن، ولذا، فقد استدل بالآية الكريمة حذيفة ﷺ على الشرك الأصغر[4].

والحاصل: أن الآية نزلت لبيان حال المشركين، غير أن هذا لا يمنع تناولها لغيرهم، ممن شارك المذكورين في الوصف الذي عابه الله عليهم، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

---

(1) أخرجه ابن أبي حاتم (٢٢٠٧/٧)، وعزاه في:"الدر المنثور"(٥٩٣/٤)، إلى أبي الشيخ، وانظر: "تفسير ابن كثير"(٤٩٥/٢).

(2) "تفسير الرازي"(١٧٩/١٨)، "البحر المحيط"(٣٤٥/٥).

(3) انظر: "تفسير ابن أبي حاتم" (٢٢٠٨/٧)، "النكت والعيون"(٨٧/٣)،"تفسير القرطبي"(٢٧٣/٩)،"البحر المحيط" (٣٤٥/٥)، "تفسير ابن كثير" (٤٩٥/٢).

(4) أخرج ابن أبي حاتم (٢٢٠٨/٧) عن عروة أن حذيفة ﷺ دخل على مريض، فرأى في عضده سيراً، فقطعه أو انتزعه ، ثم قال: " وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ".

قال الشوكاني:"ولا ينافي هذا، ما قيل: من أن الآية نزلت في قوم مخصوصين، فالاعتبار بما يدل عليه اللفظ، لا بما يفيده السبب من الاختصاص ممن كان سبباً لـ ول الحكم"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴾ (يوسف:١١٠)

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٧] بيان معنى قوله ﷻ عن الرسل:"وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ ".

قال الإمام ابن قتيبة يرحمه الله تعالى:

"﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴾ (يوسف:١١٠).

قد تكلم "المفسرون" في هذه الآية بما فيه مقنع وغناء عن أن يوضح بغير لفضهم:

فروى عبد الرزاق[2]، عن معمر[3]، عن قتادة أنه قال:"ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ "من قولهم "وظنوا "أي: علموا " أ م قد كذبوا جاء هم نصرنا"وكان يقرؤها بالتشديد.

وروى عبد الرزاق[4]،عن معمر، عن الزهري،عن عروة عن عائشة أ ا قالت:اســتيئس الرســل ممــن كذ م من قومهم أن يصدقوهم، وظنت الرسل أن من قد آمن م من قومهم قد كذبوهم ،جــاءهم نصر الله عند ذلك، كانت تقرأ (فكذبوا) بضم الكاف وتشديد الذال وروى حجــاج[5]، عــن ابــن

---

(1) "فتح القدير"(٥٩/٣).

(2) في تفسيره(٣٢٩/٢)،

(3) معمر بن راشد الأزدي، مولاهم أبو عروة البصري، نزيل اليمن ثقة ثبت فاضل، إلا أن في روايته عن ثابت والأعمش وهشام بن عروة شيئاً، وكذا فيما حدث به بالبصرة. انظر: "تقريب التهذيب" [٦٨٠٩].

(4) لم أجده في مصنف عبد الرزاق ولا تفسيره، وسيأتي تخريج هذا الأثر والذي يليه عن عائشة إن شاء الله تعالى.

(5) حجاج بن محمد المصيصى ، أبو محمد الأعور مولى سليمان بن مجالد مولى أبى جعفر المنصور ، ترمذى الأصل ، سكن بغداد ثم تحول إلى المصيصة. انظر: " ذيب الكمال"(٤٥٢/٥)، "تقريب التهذيب"[١١٣٥].

جريج[١] :عن ابن أبي مليكة[٢] ، عن عروة ، عن عائشة أ ا قالت: لم يزل البلاء بالرسل حتى خـافوا أن يكون من معهم من المؤمنين قد كذبوهم.

وروى حجاج ،عن ابن جريج ،عن مجاهد أنه قرأها (قد كَذَبوا) بفتح الكـاف والـذال وتخفيـف الذال[٣] ، يريد:حتى إذا استيئس الرسل من إيمان قومهم فظن قومهم أن الرسل قد كذبوا فيما بلغـوا عن الله عز وجل.

وروى حجاج ،عن أبن أبي مليكه، ابن عباس أنه قرأ:"كُذِبُواْ "بضم الكاف وكسر الذال وتخفيفها، وقال:

كانوا بشراً يعني الرسل، يذهب إلى أن الرسل ضعفوا، فظنوا أ م قد أخلفوا[٤].

وهذه مذاهب مختلفة ،والألفاظ تحتملها كلها ،ولا نعلم ما أراد الله عز وجل ، غـير أن أحسـنها في الظاهر ،وأولا ها بأنبياء الله صلوات الله عليهم ما قالت أم المؤمنين عائشة < "[٥].

---

(١) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج القرشي الأموي مولاهم ، أبو الوليد، و أبو خالد المكي، ثقة فقيـه فاضـل و كان يدلس و يرسل.انظر: " ذيب الكمال"(٣٣٩/١٨)، "تقريب التهذيب"[٤١٩٣].

(٢) هو: عبد الله بن عبيد الله بن أبى مليكة ، بالتصغير، و اسمه فيما قيل: زهير التيمي، أدرك ثلاثين صحابياً، ثقة فقيه. انظر: "تقريب التهذيب"[٣٤٥٤].

(٣) أخرجه الطبري (٨٨/١٣)،وانظر:"المحرر الوجيز"(٢٨٧/٣)، "زاد المسير"(٢٩٦/٤)، "تفسير القرطبي"(٢٧٦/٩)، "كشف المشكل"لابن الجوزي(٣٩٤/٢)،"فتح الباري"(٣٦٨/٨).

(٤)أخرجه الطبري في تفسيره(٨٧/١٣)، وقد صرح ابن عباس بما ذكره عنه تلميذه ابن أبي مليكة، وليت ابن قتيبة ذكرها عنه، فهي أولى، فقد أخرج الطبري في تفسيره(٨٦/١٣)، والطبراني في"المعجم الكبير"(١٢٤/١١) عن بن أبي مليكة قال: قرأ بن عباس:" حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ " فقال: كانوا بشراً، ضعفوا، ويئسوا".

(٥) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤١٠-٤١٣).

الدراسة

في قوله تعالى:"كُذِبُوا۟ "قراءتان سبعيتان، أحدهما بالتخفيف- تخفيف الذال-، والأخرى بالتشديد[1].

وقراءة التشديد لا إشكال فيها، إذ أن لفظة: "كذبوا" تفيد أن سامعهم-وهم المرسل إليهم- قد كذ م، فتقول: كذب القوم رسلهم، فهذا معنى ظاهر لا إشكال فيه، لكن الإشكال في قراءة التخفيف، فحين تقول: فلان قد كُذب، يتبادر إلى فهمك، أنه قد كُذب من قبل مخبره، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾ (التوبة: ٩٠).

قال الإمام السمعاني:

"والآية مشكلة إذا قرئت بالتخفيف؛ لأن القائل يقول: كيف ظن الرسل أ م قد كذبوا؟! ولا يجوز هذا على الأنبياء"[2].

ولأجل هذا؛ أنكرت عائشة < هذه القراءة[3]، وأن القراءةَ قراءة التشديد، فقد أخرج البخاري من حديث عروة بن الزبير أنه سألَ عائشةَ < : أرأيت قَوله:"حتى إذا استيأس الرسلُ وظَنوا أنهم قد كُذبوا أو كُذبوا" قالت: بلْ كَذبهم قَومهم، فقلت: والله لقد استيقَنوا أن قَومهم كَذبوهم، وما هو بِالظن؟! فقالت: يا عريةُ لقد استيقَنوا بِذَلك، قلت: فَلَعلها: "أو كُذبوا" قالت: معاذَ الله، لم تكُنِ الرسلُ تظُن ذلك بِربها، وأما هذه الْآيةُ قالت: هم أَتباع الرسلِ الذين آمنوا بِربهم، وصدقُوهم، وطَالَ

---

(1) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر بتشديد الدال، وقرأ عاصم وحمزة والكسائى بتخفيف الدال.
انظر: "تفسير الطبري"(٨٨/١٣)،"السبعة في القراءات"(ص٣٤٦)، "حجة القراءات"لابن زنجلة(ص٣٦٧)، "إبراز المعاني من حرز الأماني"(٢/ ٥٣٨)، "البحر المحيط"(٣٤٧/٥).

(2) "تفسير السمعاني"(٧٣/٣)، وانظر:"حجة القراءات"لابن زنجلة(٣٦٦/١)،"تفسير الخازن"(٣٢١/٣).

(3) قال شيخ الإسلام ابن تيمية في:"مجموع الفتاوى"(١٧٥/١٥):
"وكانت عائشة رضي الله عنها تقرأ بالتثقيل، وتنكر التخفيف".

عليهم الْبَلَاءُ، واستأخر عنهم النصر، حتى إذا استيأست ممن كَذبهم من قَومهم، وظَنوا أن أتباعهم كَذبوهم، جاءَهم نصر الله[١].

فهذا إنكارها وفهمها < للآية الكريمة، وقد قال الرازي:

"وهذا الرد والتأويل في غاية الحسن من عائشة"[٢].

وهذه القراءة قراءة سبعية ثابتة، فلا وجه لردها وإنكارها، فيبقى فهمها وتوجيهها.

وقد ذهب ابن حزم وغيره من العلماء في قراءة التخفيف لما ذهبت إليه عائشة < فقال ابن حزم:"معناه: أن الرسل عليهم السلام ظنوا بمن وعدهم النصر من قومهم، أ م كذبوا فيما، وعدوهم من نصرهم"[٣].

قال القاضي عياض: "وعلى هذا أكثر المفسرين"[٤].

وقريب من هذا القول: قول طائفة من أهل العلم، حيث ذهبت إلى أن المعنى: استيأس الرسل من إيمان قومهم، وظن الرسل أن القوم قد كذبوهم، جاءهم نصر الله وفتحه.

واختار هذا القول الواحدي [٥].

فهذان قوالان متقاربان في معنى الآية الكريمة.

وقد فهم ابن عباس وكذا ابن مسعود منها ما يدل عليه ظاهر اللفظ، أما ابن عباس ، فقد روى ابن أبي مليكة عنه أنه قرأها ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾ خفيفة، قال ابن أبي مليكة ثم قال لي ابن عباس: كانوا بشراً، ثم تلا : ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ أَلَآ إِنَّ نَصۡرَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ﴾ (البقرة:٢١٤)[٦].

وقد اختلف الناس في فهم كلام ابن عباس، فقيل: معنى هذا: أنه خطر في بالهم ما لا يؤاخذون عليه، ووقع في نفوسهم من الوسوسة ما لا يحاسبون عليه.

---

(١) أخرجه البخاري (٣٢٠٩،٤٤١٨)، والطبري (٨٧/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢١١/٧).

(٢) "تفسير الرازي"(١٨١/١٨).

(٣) "الفصل في الملل"(٢٠/٤).

(٤) "الشفا"(١٦٣/٢)، وانظر:"النكت والعيون"(٨٩/٣).

(٥) انظر:"الوجيز" للواحدي (٥٦٣/١).

(٦) "تفسير ابن كثير"(٤٩٨/٢).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ :"وقد تأولها ابن عباس وظاهر الكلام معه"، ثم قال:
"وهذا الباب: قد يكون من حديث النفس المعفو عنه، كما قال النبى ﷺ " إن الله تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها، ما لم تكلم أو تعمل"[١].

وقد يكون من باب الوسوسة التي هي صريح الإيمان، كما ثبت في الصحيح أن الصحابة ﭫ قالوا: يا رسول الله، إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحرق حتى يصير حممة أو يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به؟ قال:" أو قد وجدتموه؟" قالوا: نعم، قال: "ذلك صريح الإيمان"[٢]"[٣].

وهكذا فهم الأزهري والسمعاني والزمخشري[٤].

وقد اختار الشيخ محمد بن عبد الوهاب والسعدي[٥] هذا القول كمعنى للآية، واختار الزمخشري قولاً مقارباً،فقال:

"أي: كذبتهم أنفسهم حين حدثتهم بأ م ينصرون، أو رجاؤهم، لقولهم: رجاء صادق، ورجاء كاذب. والمعنى: أنّ مدة التكذيب والعداوة من الكفار، وانتظار النصر من الله، وتأميله قد تطاولت عليهم وتمادت، حتى استشعروا القنوط، وتوهموا أن لا نصر لهم في الدنيا، فجاءهم نصرنا فجأة من غير احتساب"[٦].

وهذا في حقيقته مماثل لقول ابن عباس، فيرى الزمخشري ومن وافقه: أ م توهموا أن لا نصر لهم في الدنيا، وهذا ما أراده ابن عباس من تفسير الآية.

وقد فهمه-كلام ابن عباس- الخطابي فهما آخر، فحمل كلامه على أ م" عند تطاول مدة البلاء عليهم، وإبطاء نجز العدة عنهم، وشدة مطالبة القوم إياهم بما كانوا يعدو م من النصرة، دخلتهم

---

(١) أخرجه البخاري(٢٣٩١)،(٤٩٦٨) ومسلم(١٢٧) من حديث أبي هريرة ﭬ.

(٢) أخرجه مسلم (١٣٢) وأبو داود (٥١١١) وابن حبان (٣٥٩/١) من حديث أبي هريرةﭬ. وأخرجه أحمد (٣٤٠/١) وأبو داود(٥١١٢) وابن حبان (٣٦٠/١) من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية"(١٧٧/١٥)، وانظر:"فتح الباري"(٣٦٨/٨).

(٤) وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٦٣/٣)، " ذيب اللغة"(٩٨/١٠)، "تفسير السمعاني"(٧٣/٣)، "الكشاف" (٤٨١/٢).

(٥) انظر: "تفسير آيات من القرآن الكريم"(ص١٨٠)،"تفسير السعدي"(ص٤٠٧)، "القواعد الحسان" للسعدي(ص ١٦٥).

(٦) "الكشاف"(٤٨٠/٢)، وهكذا قال البيضاوي وأبو السعود، انظر:"تفسير البيضاوي"(٣١٢/٣)،"تفسير أبي السعود" (٣١٠/٤).

الريبة، حتى توهموا أن الذي جاءهم من الوحي لعله كان حسباناً منهم ووهماً، فارتابوا بأنفسهم، وظنوا عليها الغلط في تلقى ما ورد عليهم من القول"[1].

قال الحافظ ابن حجر:" **قلت: ويؤيده: قراءة مجاهد: "وظنوا أ م قد كَذَبوا"[2] بفتح أوله مع التخفيف، أي: غلطوا، ويكون فاعل، "وظنوا" الرسل"[3].**

وقد رجح الحافظ ابن حجر، فهماً آخر، وهو: أن الضمير في "وظنوا" عائد على القوم، والمعنى: استيأس الرسل من إيمان قومهم، وظن قومهم أن الرسل قد كذبوهم.

وأيد الحافظ هذا بأمرين اثنين، هما:

- أن هذا قد جاء صريحاً عن ابن عباس، فقد أخرج النسائي[4] عنه أنه قال في الآية: استيأس الرسل من إيمان قومهم، وظن قومهم أن الرسل قد كذبوهم.
  قال ابن حجر: وإسناده حسن.
- أن هذا ما فهمه تلميذه سعيد بن جبير من الآية الكريمة، وهو من أكابر أصحاب بن عباس العارفين بكلامه، فقد روى الطبري أنه سئل عن هذه الآية: فقال: يئس الرسل من قومهم أن يصدقوهم، وظن المرسل إليهم أن الرسل كذبوا، فقال الضحاك بن مزاحم لما سمعه: لو رحلت إلى اليمن في هذه الكلمة، لكان قليلاً[5].

ثم قال الحافظ ابن حجر بعد تقريره هذا المعنى:

"فليكن هو المعتمد في تأويل ما جاء عن ابن عباس في ذلك، وهو أعلم بمراد نفسه من غيره"[6].

هذا ما رآه الحافظ ابن حجر ~ والمقرر عند العلماء: أن الجمع بين أقوال العالم عند تباينها هو المعتمد، شريطة الإمكان، وإلا عد له أكثر من قول، ولا ضير، وأخذ منها أقر ا للحق، والذي أراه ههنا أن ابن عباس له أكثر من قول، وكلامه الأول يفهم منه فهماً بيناً أنه أراد به ما يخطر في النفس،

---

(1) "أعلام الحديث"(١٨١٣/٣)، وانظر: "عمدة القاري"للعيني(١١٦/١٨).

(2) سبق تخريجه.

(3) "فتح الباري"(٣٦٨/٨).

(4) في سننه الكبرى(٣٧٠/٦)وأخرجه سعيد بن منصور في سننه(٤١٨،٤١٢/٥-قسم التفسير) والطبري (٨٢/١٣)، وابن أبي حاتم (٢٢١١/٧).

(5) أخرجه الطبري(٨٤/١٣).وأخرج التأويل منه سعيد بن منصور في سننه(٤١٣/٥-قسم التفسير).

(6) "فتح الباري"(٣٦٩/٨).

ويعرض للقلب، وقوله: "بشراً ضعفوا ويئسوا" واضح الدلالة على أنه أراد ذلك، كما أنه ينفي كونه أراد قوم الرسل، ويعين أنه أراد الرسل، وهو ما فهمه ابن تيمية وغيره من العلماء، بل وعائشة، فقد أنكرت هذا الفهم، ولو أ ا فهمت ما ذكره الحافظ، لما عارضته.

وما ذكره عن تلميذه سعيد، فقد جاء عنه مثل ما جاء عن شيخه، فقد أخرج الطبري[١] عنه أنه قال: ألم يكونوا بشراً.

وأما ابن مسعود فقد روى مسروق عنه أنه قرأ ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ ﴾ مخففة، قال عبد الله: هو الذي تكره[٢].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المراد: وظن أقوام الرسل أن الرسل قد كذبت فيما أخبروهم به عن الله من الوعد بالنصر، وإنزال العذاب على الكافرين.

وعلى هذا، فالضمير في قوله:"وَظَنُّوٓاْ" عائد على الأقوام لا على الأنبياء.

وبه قال ابن مسعود في رواية[٣] وابن عباس في رواية أيضاً، وكذا تلميذه سعيد بن جبير[٤] وقال به مجاهد[٥] وابن زيد[٦].

واختار هذا الطبري وابن عطية وابن الجوزي وابن جزي الكلبي والسيوطي والشوكاني[٧].

---

(١) في تفسيره(٨٦/١٣).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره(٨٦/١٣)، وانظر:"تفسير الثوري"(ص١٤٩) وهكذا فهم ابن كثير من هذه الجملة،انظر "تفسير ابن كثير"(٤٩٨/٢).

(٣) أخرجه الطبري(٨٥/١٣).

(٤) سبق تخريج ما روي عنهما في هذا.

(٥) أخرجه الطبري(٨٤/١٣)، وانظر: "تفسير مجاهد"(٣٢٢/١).

(٦) أخرجه الطبري(٨٤/١٣).

(٧) انظر: "تفسير الطبري"(٨٢/١٣)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٤٢/٢)، "تفسير غريب ما في الصحيحين"(١٦٣/١)، الصحيحين"(١٦٣/١)، "الكشاف"(٤٨١/٢)، "المحـرر الـوجيز" (٢٨٨/٣)، "زاد المسـير"(٢٩٦/٤)، "تفسـير البيضاوي"(٣١٢/٣)، "التسهيل لعلوم التـ يل" (١٢٩/٢)،"تفسير الجلالين" (ص٣٢٠)، "فتح القدير" (٦١/٣).

وقد اعترض على هذا القول أن المرسل عليهم لم يجر لهم ذكر، فكيف يحمل الضمير عليهم؟! وأجيب، بأن ذكر الرسل يقتضي ذكر المرسل إليهم، كما أن ذكرهم جاء قبل هذه الآية في قوله تعـالى:﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾(يوسف:١٠٩)[1].

إلا أن هذا القول لا ينسجم مع قوله تعالى:" جَاءَهُمْ نَصْرُنَا" فمجيء النصر للمذكورين في قوله:" وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا" وهم الرسل، وليس المكذبين، كما أن الأصل عود الضمير إلى أقرب مذكور، وأقرب مذكور هو الرسل، كما أنه يلزم منه اختلاف عود الضمائر، وهو خلاف الأصل.

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عنده سبحانه وتعالى- هو أن الضمائر في قوله تعالى:﴿ حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا ﴾(يوسف:١١٠) تعود على الرسل، والمعنى: حتى إذا أيس الرسل من إيمان قومهم، وظن رسل الله أ م كذبوا من قبل أقوامهم الذين كانوا معهم على الإيمان، وأخلفوهم الوعد، وهذه أشد ما تكون من الحال، وأصعب ما يكون من الظروف، جاءهم نصر الله، ويؤيد هذا: أن الضمائر مردها إلى واحد، وهم الرسل؛ إذ هذا هو الأصل، وأيضاً: أن الحديث جاء لأجل بيان ما ي ل بأنبياء الله تعالى من الشدائد، وما يلاقون من أقوامهم، ثم تصوير حالهم العصيبة، ثم فَتح الله عليهم، وتمكينه لهم.

وأما ما ذهب إليه ابن عباس ووافقه عليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب وابن سعدي، فلا أرى القول به متجهاً؛ لأنه إذا كان هذا من باب الخطرات والوساوس، فالقرآن أجل من أنه ي ل لرصد خاطر عرض، ووسواس مر، فلا قيمة لهذه العوارض، كما أن هذا لا يخدم ما جاءت الآية من أجله من بيان الكُرب التي يمر ا أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام.

وإن كان غير ذلك من الأشياء التي ترد على القلب، ويدافعها صاحبها، فأنبياء الله أجل من أن يظنوا بر م سوءاً.

([1]) انظر: "تفسير الطبري"(٨٥/١٣)،"حجة القراءات"لابن زنجلة(٣٦٦/١)،"المحرر الوجيز"(٢٨٨/٣)، "تفسير الرازي" (١٨٠/١٨)، "البحر المحيط"(٣٤٧/٥).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴾ (الرعد:٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٨٨] بيان المراد "وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ" أي: ما تنقص في الحمل عن تسعة أشهر من السقط وغيره.

"وَمَا تَزْدَادُ" على التسعة، يقال: غاض الماء فهو يغيض إذا نقص، وغضته"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى: "وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ" و "وَمَا تَزْدَادُ" على عدة أقوال، هي:

القول الأول: المراد: ما تغيض بالوضع لأقل من تسعة أشهر، وما تزداد بالوضع لأكثر من تسعة أشهر.

ويدخل في هذا القول: في معنى "وَمَا تَغِيضُ" السقط؛ لأنه يوضع لأقل من تسعة أشهر.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[٢] ومجاهد[٣] وسعيد بن جبير[١] وقتادة[٢] ومقاتل بن سليمان[٣] والطبري ولم يحك غيره، والسمرقندي والزجاج والواحدي[٤].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٣-١٩٤).

([٢]) أخرجه الطبري(١٠٩/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٢٦/٧).

([٣]) أخرجه سعيد بن منصور في سننه(٤٢٤/٥-قسم التفسير) والدارمي(٢٤٤/١).

وغاض، أي نقص، ومنه قوله تعالى:﴿ وَغِيضَ ٱلْمَآءُ ﴾ (هود:٤٤).
قال الراغب الأصفهاني: "غاض الشيء، وغاضه غيره، نحو نقص ونقصه غيره"(٥).

القول الثاني: "وَمَا تَغِيضُ" بإراقة الدم في الحمل حتى يتضاءل الولد، "وَمَا تَزْدَادُ": إذا أمسكت الدم، فيعظم الولد.
قاله مجاهد(٦).
قال البغوي ~ :
"قال أهل التفسير: غيض الأرحام: الحيض على الحمل، فإذا حاضت الحامل كان نقصاناً في الولد؛ لأن دم الحيض غذاء الولد في الرحم، فإذا أهرقت الدم، ينقص الغذاء، فينتقص الولد، وإذا لم تحض يزداد الولد، ويتم، فالنقصان، نقصان خلقة الولد بخروج الدم، والزيادة تمام خلقته باستمساك الدم"(٧).

وهذا ما أفصح عنه بعضهم بقولهم: المراد: "وَمَا تَغِيضُ" أي: نقص خلقة الحمل، كنقص أصبع، وزيادته: زيادة خلقة الحمل، كزيادة أصبع(٨).
وقد ذهب ابن عطية إلى أن هذا القول - ما روي عن مجاهد- هو بمعنى القول الأول؛ لأن خروج الدم الذي يتغذى عليه الحمل يؤدي إلى ضعف الولد في البطن، فإذا أكملت الحامل تسعة أشهر، لم تضع، وبقي الولد في بطنها زيادة من الزمن يكمل فيها من جسمه وصحته ما نقص بمهراقة الدم، والحق أن هذا صريح قول مجاهد رحمه الله كما رواه الطبري، وغيره، إلا أن ما ذكره البغوي وكذا السمعاني(٩)؛

---

(١) أخرجه الطبري(١١٢/١٣).
(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٣٢/٢) والطبري(١١٢/١٣).
(٣) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٦٩/٢).
(٤) انظر:"تفسير الطبري"(١٠٩/١٣)،"تفسير السمرقندي"(٢١٨/٢)،"معاني القرآن"للزجاج()، "الوجيز" للواحدي (٥٦٦/١).
(٥) "المفردات في غريب القرآن"(ص٣٦٨)، وانظر: "القاموس المحيط"(ص٨٣٨).
(٦) أخرج الطبري (١١٠/١٣) عن مجاهد: "وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ" إراقة المرأة حتى يخس الولد، "وَمَا تَزْدَادُ" قال: إن لم ـرق المرأة، تم الولد وعظم. وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٧٥/٣)، "الاستذكار"لابن عبد البر(٣٢٨/١).
(٧) "تفسير البغوي"(٨/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٢٧٢/٥)،"تفسير السمعاني"(٨٠/٣)"تفسير الخازن" (٦/٤).
(٨) انظر: "فتح القدير"(٦٨/٣).
(٩) فقد جعله بمعنى قول من قال: الإغاضة: نقص الجنين، والزيادة تمامه، انظر: "تفسير السمعاني"(٨٠/٣).

داخل في معنى قول مجاهد؛ لأن نزول الدم من الحائض فيه خطر على الجنين، وهو إما يؤدي إلى موته، أو نقص في بدنه، وهذا ما صرح به مجاهد أيضاً، بل هذا أظهر من تأديته إلى تأخير زمن ولادته.

وعلى كلٍ، فقد قال بعض العلماء بأن الغيض والزيادة معناها: النقص أو الزيادة في بدن المولود.

القول الثالث:أن المراد عدد الولد، فإ ا تشتمل على واحد واثنين وثلاثا وأربعة، أو جسد الولد، فإنه يكون تاماً ومخدجاً[1].

القول الرابع: الغيض : انقطاع دم الحيض، وما تزداد بدم النفاس بعد الوضع [2].

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تبارك وتعالى- أن الأقوال السالفة كلها داخلة في معنى النقص والزيادة، وذلك؛ لأ ا جميعها فيها معنى الزيادة والنقص، ولا مرجح لقول دون قول، فيشملها اللفظ جميعها، وهذا ما ذهب إليه واختاره جمع من العلماء، منهم: الزمخشري وابن القيم وأبو السعود والشوكاني والسعدي والشنقيطي[3]، حيث قال:

"مرجع هذه الأقوال كلها إلى شيء واحد، وهو: أنه تعالى عالم بما تنقصه الأرحام، وما تزيده؛ لأن معنى تغيض: تنقص، وتزداد، أي: تأخذه زائداً، فيشمل النقص المذكور: نقص العدد، ونقص العضو من الجنين، ونقص جسمه إذا حاضت عليه، فتقلص، ونقص مدة الحمل بأن تسقطه قبل أمد حمله المعتاد، كما أن الازدياد: يشمل زيادة العضو، وزيادة العدد، وزيادة جسم الجنين إن لم تحض وهي حامل، وزيادة أمد الحمل عن القدر المعتاد، والله جل وعلا يعلم ذلك كله، والآية تشمله كله"[4] .

---

(1) انظر: "تفسير الرازي"(١٣/١٩)، "تفسير البيضاوي"(٣١٩/٣)،"تفسير النسفي"(٢١١/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٦٠/١١).

(2) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٨٦/٩).

(3) انظر:"الكشاف"(٤٨٥/٢)، "تحفة المولود"(ص٢٦٨)،"تفسير أبي السعود"(٧/٥)،"فتح القدير"(٦٨/٣)، "تفسـير السعدي"(ص٤١٤)، "أضواء البيان" (٢٢٦/٢).

(4)"أضواء البيان" (٢٢٦/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾ (الرعد: ١١).

وفيها مسألتان، هما:

[١٨٩] المسألة الأولى: المراد بالمعقبات.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ" يعني: ملائكة يعقب بعضها بعضاً في الليل والنهار، إذا مضى فريق خلف بعده فريق"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالمعقبات: الملائكة يعقب بعضهم بعضاً.

وفي هذا أن المعقبات هم الملائكة، وفيه أن الله وصفهم بهذا الوصف؛ لأنهم جماعات يعقب بعضهم بعضاً.

أما كونهم ملائكة، فهذا مذهب جل المفسرين، قال الرازي:

"وهو المشهور الذي عليه الجمهور"[٢].

واختاره السمرقندي وابن أبي زمنين والثعلبي والواحدي والسمعاني والبغوي والزمخشري وابن الجوزي والقرطبي والبيضاوي[٣].

وأما وصفهم بالمعقبات، فلكونهم يعقب بعضهم بعضاً.

هذا ما رآه ابن قتيبة ووافقه عليه آخرون من العلماء[١]، ويؤيده ما جاء في الحديث الصحيح:

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٤).

(٢) "تفسير الرازي" (١٦/١٩).

(٣) انظر:"تفسير السمرقندي"(٢١٩/٢)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٤٨/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٧٤/٥)، "الوجيز" للواحدي (٥٦٧/١)، "تفسير السمعاني"(٨١/٣)، "تفسير البغوي"(٩/٣)، "الكشاف"(٤٨٧/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٧١/١)، "تفسير القرطبي"(٢٩١/٩)، "تفسير البيضاوي"(٣٢١/٣)، "تفسير النسفي" (٢١١/٢).

"يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة الفجر، وصلاة العصر" الحديث[٢].
القول الثاني:[٣] ما جاء عن ابن عباس،قال: هم السلاطين الذين لهم قوم من بين أيديهم ومن خلفهـم، يحفظو م من أمر الله، فإذا جاء أمر الله، لم ينفعوا شيئاً[٤].
وقال الضحاك:هو السلطان المتحرس من الله، وذلك أهل الشرك[٥].
وهو قول عكرمة[٦]، واختاره ابن جرير رحمه الله تعالى[٧].
وعلى هذا، فالآية تتحدث عن زعم هذا الكافر، أي: بزعمه وتوهمه أنه يحمى من أمر الله ﷻ بحرسـه، أو يكون هناك محذوفاً تقديره: لا يحفظونه من أمر الله تعالى[٨].
وقد استدل ابن جرير على ما ذهب إليه بأن الهاء في"لَهُۥ" عائد على قوله تعـالى: ﴿ سَوَآءٞ مِّنكُم مَّنۡ أَسَرَّ ٱلۡقَوۡلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنۡ هُوَ مُسۡتَخۡفِۭ بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ ﴾(الرعد: ١٠).
قال ابن جرير: "وإنما قلنا ذلك أولى التأويلين بالصواب؛ لأن قوله:" لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٞ "أقرب إلى قوله ﴿وَمَنۡ هُوَ مُسۡتَخۡفِۭ بِٱلَّيۡلِ وَسَارِبُۢ بِٱلنَّهَارِ ﴾ (الرعد: ١٠) منه إلى ﴿ عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ ﴾(الرعد:٩) فهي لقر ا منه أولى بأن تكون من ذكره، وأن يكون المعنى بذلك هذا، مع دلالة قول الله :﴿ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾ (الرعد:١١) على أ م المعنيون بذلك، وذلك أنه جل ثناؤه ذكر قوماً أهل معصية له، وأهل ريبة يستخفون بالليل، ويظهرون بالنهار،

---

(١) كالواحدي في "الوجيز"(٥٦٧/١) والسمعاني في تفسيره (٨١/٣) والبغوي في تفسيره(٩/٣) والقاضي عياض في:"مشارق الأنوار"(٩٨/٢).
(٢) أخرجه البخاري(٥٣٠)،(٦٩٩٢)،(٧٠٤٨)، ومسلم(٦٣٢) من حديث أبي هريرة ﷺ.
(٣) انظر: "إعراب القرآن"(٣٥٣/٢) للنحاس، "تفسير الثعلبي"(٢٧٥/٥)، "تفسير السمعاني"(٨١/٣)،"النكت والعيون"(٩٨/٣)، "الكشاف"(٤٨٧/٢)،"تفسير العز بن عبد السلام"(١٤٦/٢-اختصار النكت)، "تفسير البيضاوي" (٣٢١/٣).
(٤) أخرجه الطبري(١١٨/١٣) وأخرج نحوه ابن أبي حاتم (٢٢٣٠/٧) .
(٥)أخرجه الطبري(١١٧/١٣).
(٦) أخرجه الطبري(١١٧/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٣٠/٧) .
(٧) انظر:"تفسير الطبري"(١١٧/١٣).
(٨) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٩٣/٩).

ويمتنعون عند أنفسهم بحرس يحرسهم، ومنعة تمنعهم من أهل طاعته، أن يحولوا بينهم وبين ما يأتون من معصية الله، ثم أخبر أن الله تعالى ذكره إذا أراد م سوءاً لم ينفعهم حرسهم، ولا يدفع عنهم حفظهم"[1].

ويناقش هذا القول بأن هذا تقييد للآية بأمرين: بالأمير، ومن له حراس وجنود، وبكونه كافراً؛ إذ المسلم لا يظن هذا، ولا يعتقده. ولا نجد دليلاً على هذا التقييد، فلفظ الآية عام.

ويقال أيضاً: عود الهاء في " لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ " على المستخف والسارب، وأما قول ابن جرير فهو وإن كان صحيحاً، فلا دلالة فيه على ما ذكر؛ لأن المعقبات عامة، فلماذا تخص بالحرس، يدل على هذا الحديث الصحيح الذي فيه وصف الملائكة بأ م يتعاقبون فينا، وأيضاً: من كان ذا حرس وأعوان لا يحتاج إلى الاختفاء من أعين الناس، بل يجاهر بمعصية الله لا يخشى الله ولا يخشى عباده، فلماذا يختبئ؟ ولو وجد لكان نادراً، ولا تحمل الآية على النادر.

والحاصل، أن ما ذهب إليه ابن جرير ~ فيه نظر بين. والله الموفق.

وكأن ابن كثير لغرابة هذا القول أراد أن يبين أن مقصود ابن عباس ومن وافقه التشبيه، لكن لفظ مـا نقل عنهم لا يسعفه، قال ابن كثير ~ :

"والظاهر -والله أعلم-، أن مراد ابن عباس وعكرمة والضحاك ذا: أن حرس الملائكة للعبـد يشـبه حرس هؤلاء لملوكهم وأمرائهم"[2].

القول الثالث[3]: المراد م الملكان الكاتبان لعمل العبد.

فهي بمعنى قوله تعالى: ﴿ إِذۡ يَتَلَقَّى ٱلۡمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلۡيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٞ ﴾ (ق:١٧).

وهذا القول مروي عن ابن جريج[4].

وعلى هذا؛ فقد وصفا بكو ما معقبات؛ لأ م يعقبون ما يتكلم به، فيكتبونه[5] .

---

(1) "تفسير الطبري"(١١٧/١٣).

(2) "تفسير ابن كثير"(٥٠٤/٢).

(3) انظر:"تفسير السمعاني"(٨١/٣)، "تفسير البغوي"(٩/٣)، "تفسير الرازي" (١٦/١٩).

(4) انظر:"تفسير الطبري" (١١٦/١٣).

(5) انظر:"الكشاف"(٤٨٧/٢)، "تفسير الرازي"(١٦/١٩).

وقد اختار الإمام ابن كثير وابن سعدي شمول اللفظ لهذا القول وللقول الأول[1].

القول الرابع: أنه ما يتعاقب من أوامر الله وقضائه في عباده.

قاله عبد الرحمن بن زيد[2].

الترجيح

الراجح -والله أعلم- أن المراد بالمعقبات الملائكة التي تتعاقب على العباد في الليل والنهار، فـتحفظهم بأمر الله تبارك وتعالى،كما دل الحديث الصحيح على وصفهم ـذا الوصف. ولا يشمل هذا الملكـين اللذين يحصيان علينا أعمالنا، وذلك؛ لأن وصف التعاقب لهما لا نستطيع إثباته ولا نفيه؛ لأنه لم يبلغنا في ذلك شيء، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ~ :

" وأما أنه كل يوم تبدل عليه الملكان، فهذا لم يبلغنا فيه شيء"[3].

كما أ ـما اثنان، والوصف يدل على الجمع.

---

(1) انظر: "تفسير ابن كثير"(٥٠٤/٢)، "تفسير السعدي"(ص٤١٤).

(2) ذكره الماوردي في "النكت والعيون"(٩٨/٣)، والقرطبي في تفسيره(٢٩٣/٩) والعز ابن عبد السلام في اختصار "للنكت والعيون" (١٤٧/٢) وابن عادل في"اللباب في علوم الكتاب"(٢٧٠/١١).

(3) "مجموع الفتاوى"(٢٥٢/٤).

[١٩٠] المسألة الثانية: ما المراد بـ "من" في قوله ﷻ: "يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ"؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

""يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ" أي: بأمر الله"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى "من" في قوله تعالى: "يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ" وقد اختار ابن قتيبة ~ أن "من" بمعنى الباء، أي: يحفظونه بأمر الله، فـ "من" تأخذ معنى الباء، ويكون المحفوظ منه محذوفاً.

وإلى هذا ذهب مجاهد[٢] وقتادة[٣] ومقاتل بن سليمان[٤]، وهو اختيار السمرقندي والواحدي والسمعاني والبغوي وابن الجوزي وابن حيان [٥].

وعزاه السمعاني للأكثرين[٦].

ومثل هذا القول في المعنى قول من قال: المراد: حفظهم له من أمر الله، أي: مما أمرهم الله به.

قاله ابن عباس[٧] وابن جبير[٨]، واختاره النحاس والزجاج[٩].

فهذا القولان يشتركان في أن المعنى: أن الحفظ بأمر الله تبارك وتعالى، ويختلفان في تقدير الآية، فالأول على أن "من" نابت مناب الباء، والثاني على أن فيها حذفاً، قال الرازي:

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٤)، وانظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٥٧٤).

(٢) انظر: "تفسير مجاهد"(٣٢٦/١).

(٣)أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٢٥/٢).

(٤) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٠/٢).

(٥) انظر:"تفسير السمرقندي"(٢١٩/٢)، "الوجيز"للواحدي(٥٦٧/١)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٤٨/٢)، "تفسير السمعاني"(٨١/٣)،"تفسير البغوي"(٩/٣)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٧١/١)، "تفسير الخازن"(٨/٤)، "البحر المحيط"(٣٦٤/٥)، "حروف المعاني" للزجاجي (ص٥٠)، "الاستذكار"لابن عبد البر(٣٠٦/٤).

(٦) انظر:"تفسير السمعاني"(٨١/٣).

(٧) أخرجه الطبري (١١٧/١٣) وأخرج نحوه ابن أبي حاتم (٢٢٣٠/٧) .

(٨) أخرجه الطبري (١١٧/١٣).

(٩) انظر:"إعراب القرآن"(٣٥٣/٢)، "معاني القرآن"(٤٧٩/٣).

"أي: ذلك الحفظ من أمر الله، أي: مما أمر الله به، فحذف الاسم، وأبقى خبره، كما يكتب على الكيس ألفان، والمراد: الذي فيه ألفان"[1].

وقد لا نحتاج إلى هذا التقدير، بل نقول: إن "من" بمعنى "عن" أي: أن الحفظ ناتج عن أمر الله، لا من الملائكة، وهذا ما قاله القرطبي ~ ، وعزى هذا القول للحسن[2].

قال الزمخشري مستدلاً لهذا القول:"والدليل عليه: قراءة علي وابن عباس ﷺ وزيد بن علي وجعفر بن محمد وعكرمة: يحفظونه بأمر الله"[3].

ومثل هذا القول قول من قال: يحفظونه لأمر الله فيه حتى يسلموه إلى ما قدر له.

قال ابن عباس: يحفظونه من أمر الله، حتى إذا جاء القدر خلوا عنه[4].

فهذا معناه أ م يحفظونه بأمر الله تبارك وتعالى؛ ولذلك إذا نزل القدر خلوا بينه وبينه؛ لأ م لم يأمروا بحفظه.

فهذا هو القول الأول، وفي الآية أقوالٌ أخرى،هي:

القول الثاني[5]: المراد: يحرسونه من أمر الله، ولا يقدرون.

وعلى هذا؛ فمن على با ا، وهذا على قول من فسر المعقبات بأ ا الحرس للملك يحترس م من أمر الله.

وقد سبق رد هذا القول، فما بني عليه، فهو مردود.

القول الثالث: المراد يحفظونه من الجن، فالجن من أمر الله تبارك وتعالى.

وعليه؛ فمن على با ا. و ذا قال مجاهد[6] والنخعي[7].

القول الرابع: أن في الكلام تقديماً وتأخيراً، والمعنى: له معقبات من أمر الله يحفظونه.

---

(1) "تفسير الرازي" (١٦/١٩).

(2) انظر: "تفسير القرطبي"(٢٩٢/٩).

(3) "الكشاف"(٤٨٧/٢)،وانظر: "تفسير الطبري"(١١٨/١٣).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٣٢/٢) والطبري(١١٦/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٣٢/٧).

(5) انظر: "تفسير الطبري"(١١٨/١٣)، "إعراب القرآن"للنحاس(٣٥٣/٢)، "الكشـاف"(٤٨٧/٢)، "زاد المسـير" (٣١١/٤)، "تفسير العز بن عبد السلام"(١٤٦/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٢١/٣)، "تفسير أبي السعود"(٨/٥)، "فتح القدير"(٦٩/٣).

(6) أخرجه الطبري (١١٩/١٣) وابن أبي حاتم (٢٢٣٠/٧) .

(7) أخرجه الطبري (١١٩/١٣).

وعليه؛ فـ "مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ" متعلق بالمعقبات لا بـ "يَحۡفَظُونَهُۥ".
قاله الفراء[١].
ويناقش هذا القول: بأن الأصل عدم التقديم والتأخير، فلا يصار إليه إلا لحاجة، ولا حاجة.
القول الخامس: يحفظون عليه عمله: الحسنات والسيئات، فحذف المضاف[٢].
وعلى هذا القول يكون معنى قوله: "مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ" أن الحفظة من أمر الله، أو تحفظ بأمر الله والهاء التي في قوله "يَحۡفَظُونَهُۥ" وحدت وذكرت، وهي: مراد ا الحسنات والسيئات؛ لأ ا كناية عن ذكر، من الذي هو مستخف بالليل وسارب بالنهار[٣].
وهذا مذهب ابن جريج[٤].
وهذا على قول من فسر المعقبات بالملكين اللذين عن اليمين وعن الشمال قعيد، وقد سبق مناقشة هذا التفسير، وأن وصف التعاقب لا يؤيد هذا القول، وبناء عليه؛ فهذا المعنى فيه نظر من هذه الجهة، ومن جهة أخرى، وهي: أنه يلزم منه التقدير، والأصل عند أهل العلم عدم التقدير.
القول السادس[٥]: المراد: يحفظونه من بأس الله، ونقمته إذا أذنب، بدعائهم له، ومسائلتهم ر م أن يمهله رجاء أن يتوب وينيب.
فأمر الله: بأسه ونقمته، وقد جاء أمر الله في الكتاب العزيز ذا المعنى، كقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلۡأَرۡضُ زُخۡرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتۡ وَظَنَّ أَهۡلُهَآ أَنَّهُمۡ قَٰدِرُونَ عَلَيۡهَآ أَتَىٰهَآ أَمۡرُنَا لَيۡلًا أَوۡ نَهَارٗا فَجَعَلۡنَٰهَا حَصِيدٗا كَأَن لَّمۡ تَغۡنَ بِٱلۡأَمۡسِۚ ﴾ (يونس:٢٤).
وقوله: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ﴾ (هود:٤٠).
وقوله: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا هُودٗا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحۡمَةٖ مِّنَّا ﴾ (هود:٥٨).

---

(١) "معاني القرآن"للفراء(٦٠/٢)، وانظر: "زاد المسير" (٣١١/٤).
(٢) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٠٢/٣)، "البحر المحيط"(٣٦٤/٥).
(٣) انظر: "تفسير الطبري"(١١٩/١٣).
(٤) أخرجه الطبري (١١٩/١٣).
(٥) انظر: "الكشاف"(٤٨٧/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٩٢/٩)، "تفسير البيضاوي"(٣٢١/٣)، "تفسير النسفي" (٢١١/٢)،"تفسير أبي السعود"(٨/٥).

ويناقش هذا القول بأن أمر الله إذا جاء لا يدفع، وبأس الله إذا قضي لا يرد، فلا يقال: إ م يحفظونه من أمر الله، نعم قد يسألون الله لهذا المؤمن المذنب، أما الكافر، فلا يسألون الله له، والآية عامة، فلا تخصص.

القول السابع[1]: وقيل سواء من أسر القول ومن جهر به فله حراس وأعوان يتعاقبون عليه فيحملونه على المعاصي ويحفظونه من أن ينجع فيه وعظ.

وهذا القول يقابل القول السابق، وهو قول ضعيف، وهو أنا إذا قلنا: الملائكة هي المعقبات، فكيف يقال: يتعاقبون عليه، فيحملونه على المعاصي، ويحفظونه من أن ينفع فيه الوعظ.

وإن أرادوا الحراس والأعوان من البشر، فقد سبق بيان ما في هذا القول من الضعف.

الترجيح

الذي يترجح لي والعلم عنده تبارك وتعالى ما ذهب إليه الجمهور من أن المراد بقوله تعالى: "يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ" بأمر الله، أو هذا الحفظ من أمر الله، وبإذن الله ﷻ فليس فيها تقديم ولا تأخير؛ يدل على هذا أن لفظ الآية عام، فلا يقيد بمؤمن ولا كافر؛ فالعباد جميعهم محفوظون بحفظ الله تعالى لهم، ويؤيد هذا أن الله جل شأنه أردف بعد ذكر الحفظ، قوله: "وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ".أي: أن تلك المعقبات لا تحول بين أمر الله تبارك وتعالى وعبيده.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِي يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾ (الرعد:١٢).

---

[1] ذكره القرطبي في تفسيره(٢٩٣/٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٩١] ما المراد بقوله ﷻ:﴿ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"خَوْفًا" للمسافر"وَطَمَعًا" للمقيم"[١].

الدراسة

ذكر ربنا تبارك وتعالى منة من مننه وآية من آياته، وهي: أنه ﷻ يري عباده البرق خوفاً وطمعاً، وقد اختلف أهل العلم في المراد بهذا على أقوال عدة، هي:

أولها: المراد: خوفاً للمسافر وطمعاً للمقيم.

وذلك؛ لأن المسافر يخاف أذاه ومشقته، والمقيم يرجو منفعته.

قاله قتادة[٢] والثوري[٣] واختاره الطبري ولم يحك غيره والسمرقندي والنحاس والواحدي والسيوطي[٤].

وبعض من ذهب إلى هذا فسر البرق بالماء، كما جاء عن ابن عباس[٥] وقتادة[٦] وبه قال الطبري[٧]، فهو مجاز من باب إطلاق الشيء على ما يقارنه غالباً. ومن ثم، فقد قالوا: الخوف متعلق بالمسافر؛لأنه يلحقه أذى المطر ومشقته.

القول الثاني: خوفاً للبلد الذي يخاف ضرر المطر، وطمعا لمن يرجو الانتفاع به[١].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٤).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٣٣/٢) والطبري (١٢٣/١٣)، وانظر: "الدر المنثور"(٦١٨/٤).

(٣) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٥٢).

(٤) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٣/١٣)، "تفسير السمرقندي"(٢٢٠/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٢٥٣/٥)،"الوجيز" للواحدي (٥٦٧/١)، "تفسير الجلالين"(ص٣٢٣).

(٥) أخرجه الطبري (١٢٣/١٣).

(٦) أخرجه الطبري (١٢٣/١٣).

(٧) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٣/١٣).

ويشبه هذا القول قول من قال: الخوف من المطر في غير مكانه وإبانه، والطمع إذا كان في مكانه وإبانه[2].

ويشبهه أيضاً ما جاء عن الحسن: الخوف لأهل البحر، والطمع لأهل البر[3].

القول الثالث[4]: خوفاً من العقاب، وطمعاً في الثواب.

وكان ابن الزبير: إذا سمع صوت الرعد، يقول: إن هذا وعيد شديد لأهل الأرض[5].

القول الرابع:المراد خوفاً من الصواعق والهدم وسائر أنواع الضرر، وطمعاً في الغيث.

وبه قال ابن عباس[6] والحسن[7].

واختاره ابن عطية وابن جزي الكلبي وأبو السعود والسعدي [8].

قال الشيخ السعدي ~ :

"أي: يخاف منه الصواعق والهدم، وأنواع الضرر على بعض الثمار ونحوها، ويطمع في خيره ونفعه"[9].

وهذا القول مماثل لسابقه، فما ينتج عن البرق من الصواعق المحرقة، والفيضانات المدمرة، هو من العذاب الذي يعذب الله به أهل الأرض، فهذا القول لا ينبغي أن يذكر كقولٍ مستقلٍ.

([1]) انظر: "تفسير السمرقندي" (٢٢٠/٢)،"معاني القرآن"للزجاج()، "زاد المسير"(٣١٣/٤)،"البحر المحيط" (٣٦٥/٥).

([2]) انظر: "تفسير السمعاني"(٨٢/٣)، "تفسير البغوي"(١٠/٣)، "تفسير الرازي"(٢٠/١٩)، "تفسير الخازن" (٩/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٧٣/١١).

([3]) عزى السيوطي في:"الدر المنثور"(٦١٨/٤) هذا الأثر إلى أبي الشيخ.

([4]) انظر: "النكت والعيون"(١٠٠/٣) ،"زاد المسير"(٣١٣/٤)، "روح المعاني"(١١٧/١٣).

([5]) أخرجه أبو الشيخ في "العظمة"(١٢٩١/٤).

([6]) عزاه له ابن الجوزي في "زاد المسير"(٣١٣/٤).

([7]) انظر: "زاد المسير"(٣١٣/٤)،"تفسير القرطبي"(٢٩٥/٩).

([8])انظر:"تفسير السمعاني" (٨٢/٣)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(١٣٢/٢)، "تفسير أبي السعود"(٩/٥)، "فتح القدير" (٧٢/٣)، "تفسير السعدي"(ص٤١٤).

([9])"تفسير السعدي"(ص٤١٤).

الترجيح

الذي يترجح لي-والعلم عند الله- القول الأخير؛ إذ هو شامل لجميع الأقوال، فالبرق يـراه المسـافر، فيخاف من آثاره، ويراه المقيم، فيطمع في خيراته، ويراه أهل البر، وأهل البحر، فيفرحون أو يرهبـون، فهو صادق عليه هذا الوصف:"يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا "؛ وعليه؛ فلا ينبغـي تخصيصـه ببعض دون بعض من غير دليل، ولعل ما ذكر كقول ابن قتيبة هو من باب ضرب المثال، لا أنه أريـد بهذا القول تخصيص الآية به دون ما سواه.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعۡدُ بِحَمۡدِهِۦ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مِنۡ خِيفَتِهِۦ وَيُرۡسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمۡ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ ﴾ (الرعد:١٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٩٢] ما المرد بقوله ﷻ :"شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ"؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ" أي الكيد والمكر، وأصل المحال: الحيلة، والحول: الحيلة، قال ذو الرمة[١]:

ولبس بين أقوام فكل أعد له الشغازب[٢] والمحالا"[٣].

الدراسة

اختلف أهل التفسير في معنى قوله تعالى: "وَهُوَ شَدِيدُ ٱلۡمِحَالِ" على عدة أقوال، هي:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة وغيره من أن المحال: الحيلة، فهو شديد المكر والكيد.

مأخوذ من قولهم: محل فلان بفلان، إذا سعى به إلى السلطان، وعرضه للهلاك، وتمحل لكذا، إذا تكلف استعمال الحيلة، واجتهد فيه[٤].

قال أبو علي القالي:" والمحالة في كلام العرب على أربعة معان: المحالة: الحيلة"[١].

---

(١) البيت في ديوانه(ص٤٤٥)، وكذا هو في "جمهرة اللغة"(١١٢٤/٢)، "لسان العرب"(٥٠٥/١)، "تاج العروس"(١٥١/٣).

(٢) الشغزبة: الالتواء، قال أبو علي القالي في "الأمالي"(٢٧٢/٢): الشغزبية ضرب من الصراع، يقال: اعتقله الشغزبية، الشغزبية، وهو أن يدخل المصارع رجله بين رجلي الآخر فيصرعه".

وقال في اللسان (٥٠٥/١):

"والشغزبية : ضرب من الحيلة في الصراع ، وهي: أن تلوي رجله برجلك، تقول: شغزبته شغزبة، وأخذته بالشغزبية".

(٣)"تفسير غريب القرآن"(ص١٩٤).

(٤) قاله الرازي في تفسيره (٢٣/١٩)،وانظر:"تفسير النسفي"(٢١٣/٢)، "الأمالي في لغة العرب"(٢٧٢/٢)، " تهذيب اللغة"(٦٢/٥)، "لسان العرب"(٦١٩/١١).

وإلى هذا ذهب قتادة[٢]، واختاره الزمخشري والبيضاوي والنسفي وأبو السعود والقاسمي[٣]،وهو ظاهر اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وتلميذه ابن كثير[٤].

ويؤيد هذا القول: قراءة "المحال" بفتح الميم، بمعنى: المحالة، وهي الحيلة[٥].

وعلى هذا المعنى، فهذه الآية بمعنى قوله تعالى:﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَـٰكِرِينَ ﴿٥٤﴾ ﴾ (آل عمران:٥٤).

وعلى هذا؛ فهل الميم أصلية أم زائدة؟

قال السمين الحلبي:

" واختلفوا في ميمه: فالجمهور على أ ا أصلية من المَحل، وهو المكر والكيد، ووزنه فعال، كمهـاد، وقال القتبي[٦]: إنه من الحيلة، وميمه مزيدة، كمكان من الكون، ثم يقـال: تمكنـت، وقـد غلطـه الأزهري، وقال: "لو كان مفْعلاً من الحيلة، لظهرت[٧]، مثل: مزود، ومحول، ومحور"[٨].

([١]) "الأمالي في لغة العرب"(٢٧٣/٢)، وانظر: "غريب الحديث" للخطـابي (١٥٢/٣)، "المخصـص"لابـن سـيده (٢٨٣/١)، "أساس البلاغة"للزمخشـري(٥٨٤/١)، "الفـائق"(٣٤٨/٣)، "تفسـير القـرطبي"(٢٩٩/٩)، "لسـان العرب"(٦١٩/١١).

([٢]) ذكره عنه الطبري في تفسيره(١٢٦/١٣)، ولم يسنده، وانظر:"تفسير الصنعاني"(٣٣٣/٢)، "مسائل الإمام أحمـد" رواية ابنه أبي الفضل صالح (٤٦/٢).

([٣]) انظر: ومنه : "الكشاف"(٤٩٠/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٢٣/٣)، "تفسـير النسـفي"(٢١٣/٢)، "تفسـير أبي السعود" (١١/٥)،"تفسير القاسمي"(٢٧٠/٦).

([٤]) انظر: "العقيدة الواسطية"(ص١٢)،"تفسير ابن كثير"(٥٠٨/٢)،"شرح العقيدة الواسطية"(٣٣١/١).

([٥]) وهي قراءة الأعرج والضحاك، انظر:"المحرر الوجيز"(٣٠٤/٣)، "تفسير السمعاني"(٨٥/٣)، "تفسير البيضـاوي" (٣٢٣/٣)، "تفسير أبي السعود" (١١/٥)، "فتح القدير" (٧٢/٣)، "روح المعاني"(١٢٢/١٣).

([٦]) يعني ابن قتيبة، ولم أجده عنه، وقد ذكره الرازي في تفسيره(٢٣/١٩)،والألوسي في "روح المعـاني"(١٢٢/١٣)، ولم يذكر الأزهري في " ذيب اللغة"(٦٢/٥) عن ابن قتيبة إلا ما قاله في " غريب القرآن"، وسـيأتي نقـل كـلام الأزهري، مما يدل أن ابن قتيبة لم يقل هذا، غاية ما هناك أ م فهموهـ عنـه، وقـد قـال ابـن قتيبـة في:"أدب الكاتب"(ص٥٦٨):"وفلان أحول منك، وأحيل، من الحيلة ".

([٧]) يعني الواو.

([٨]) "الدر المصون"(٣٢/٧) وانظر: "تفسير الرازي" (٢٣/١٩)،"حاشية الشهاب على البيضاوي"(٢٢٨/٥)، وقد قال ابن جزي في:"التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٢/٢): إن الميم أصلية.

قال الأزهري: "قلت: وقول القتبي أصل المحال الحيلةُ غلطٌ فاحش، وأحسبه توهم أن ميم المحال ميم مفْعل، وأنها زائدةٌ، وليس الأمر كما توهمه؛ لأن مفْعلاً إذا كان من بنات الثلاثة، فإنه يجيء بإظهار الواو والياء مثل المزود والمرود والمجول والمحور والمزيلُ والمعير وما شاكلها، وإذا رأيت الحرف على مثال فعالٍ أولُه ميم مكسورةٌ فهي أصلية، مثل ميم مهاد وملاك ومراس ومحال وما أشبهها"[1] .

وقال ابن عطية: "والميم إذا كسرت أصلية، وإذا فتحت زائدة، ويقال: محل الرجل بالرجل، إذا مكر به، وأخذه بسعاية شديدة"[2] .

وقد عورض ابن قتيبة في اختياره لهذا المعنى، قال الإمام الطبري:"والقول الذي ذكرناه عن قتادة في تأويل المحال أنه الحيلة، والقول الذي ذكره ابن جريج عن ابن عباس[3] يدلان على أنهما كانا يقرآن:" وهو شديد المَحال" بفتح الميم؛ لأن الحيلةَ لا يأتي مصدرها محالاً بكسر الميم، ولكن قد يأتي على تقدير المَفعلة منها، فيكون محالة، ومن ذلك قولهم: المرء يعجز لا محالة، والمَحالة في هذا الموضع المَفعلة من الحيلة، فأما بكسر الميم، فلا تكون إلا مصدراً، من ماحلت فلاناً أماحله محالاً، والمماحلة بعيدة المعنى من الحيلة، ولا أعلم أحداً قرأه بفتح الميم"[4].

القول الثاني: المراد: شديد الأخذ، أو شديد العقوبة، والمعنى واحد.

والمحل: الشدة، ومنه تسمى السنة الصعبة: سنة المحل.

وبهذا قال علي[5] رضي الله عنه وقال ابن عباس[6] ومجاهد[7]: شديد القوة.

وقال الثوري:شديد الانتقام[8] .

وهذه ألفاظ متقاربة، قال الزجاج: "أي شديد القدرة والعذاب، ويقال في اللغة: ماحلته محالاً : إذا قاويته، حتى يتبين له أيكما أشد، والمَحل في اللغة: الشدة"[9].

---

(1) "تهذيب اللغة"(٦٢/٥).

(2)"المحرر الوجيز"(٣٠٤/٣).

(3) حكى عنه أنه فسرها بأنه شديد الحول، أخرجه الطبري (١٢٧/١٣).

(4) "تفسير الطبري"(١٢٧/١٣).

(5) أخرجه الطبري (١٢٧/١٣).

(6) عزاه في "الدر المنثور"(٦٢٧/٤) إلى ابن أبي حاتم وأبي الشيخ.

(7) أخرجه الطبري (١٢٧/١٣).

(8) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٥٢).

(9) "معاني القرآن"للزجاج(١٤٣/٣).

قال الشيخ السعدي:"أي: شديد الحول والقوة ، فلا يريد شيئا إلا فعله ، ولا يتعاصى عليه شيء ، ولا يفوته هارب"[1].

واختار هذا القول- شديد العقوبة والأخذ- الطبري والنحاس والواحدي والخازن وابن جزي الكلـبي

والسيوطي[2].

قال ابن جزي: "أي: شديد القوة"[3].

وجمع بين هذا القول وسابقه أبو عبيدة وابن الأنباري وغيرهما[4]، فقال أبو عبيدة:" شـديد العقوبـة والمكر والنكال"[5]، وأنشد للأعشى[6]:

فرع نبعٍ يهتز في غُصن المج ... د غزير الندى شديد المحال.

القول الثالث: شديد الحقد.

قاله الحسن البصري[7].

وقد اعترض على هذا القول، بأنه لا يجوز أن يكون الحقد صفةً من صفات الله عز وجل؛ إذ هي صفة نقص يـ ه الله تعالى عنها.

---

(1) "تفسير السعدي"(ص٤١٥).

(2) انظر:"تفسير الطبري"(١٢٦/١٣)، "معاني القرآن"للنحاس(٤٨٥/٣)، "الوجيز" للواحـدي(٥٦٨/١)، "تفسـير الخازن"(١١/٤)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٢/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٣٢٣).

(3)"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٢/٢)، وانظر: " ـذيب اللغـة(٦٢/٥)، "تفسـير القـرطبي"(٢٩٩/٩)، تفسـير الخازن"(١١/٤)، "النهاية في غريب الأثر"(٣٠٣/٤)، "اللباب في علوم الكتاب" (٢٧٧/١١).

(4)انظر:"مجاز القرآن"(٣٢٥/١)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(٩/١)، "تفسـير غريـب مـا في الصـحيحين"(٤١٨/١)، "شرح صحيح البخاري" لابن بطال (١٤٠/١٠).

(5)"مجاز القرآن"(٣٢٥/١).

(6) البيت منسوب للأعشى في :"الأمالي في لغة العرب"(٢٧٢/٢)، " ـذيب اللغة"(٦٠/٥)، "جمهرة أشعار العـرب"(ص١٤)، "لسان العرب"(٦١٩/١١)، "تاج العروس" (٣٩٤/٣٠)، ولم أجده في ديوانه.

(7) قال ابن الجوزي في "زاد المسير"(٣١٦/٤):

"قاله الحسن البصري فيما سمعناه عنه مسنداً من طرق، وقد رواه عنه جماعة من المفسـرين، منـهم ابـن الأنبـاري والنقاش". وقد أخرج الطبري (١٢٧/١٣) أنه فسرها بأنه شديد الهلاك، يعني الأخذ.

القول الرابع: المراد شديد الجدال.

يقال: ماحل عن أمره، أي: جادل.

وبه قال ابن عرفة[١].

ومن ذلك قول النبي ﷺ :"القرآن شافع مشفع، وماحل مصدق"[٢].

قال ابن الأثير: "أي خصم مجادل مصدق"[٣].

وقيل: معناه: من شهد عليه القرآن بالتضييع والتقصير، فقد خاب وخسر، ويؤيد هذا: أن "ماحل مصدق" جعل في مقابل:" شافع مشفع"، فهو إما أن يشفع لصاحبه، أو يشهد عليه، فإن شفع له قبلت شفاعته، وإن شهد عليه أهلكه؛لكونه مصدقاً في شهادته، كما أنه مقبول في شفاعته[٤].

وفي حديث الشفاعة:أن إبراهيم عليه السلام يقول: "لست هناكم، أنا الذي كذبت ثلاث كذبات، قال رسول الله ﷺ: والله ما فيها كذبة إلا وهو يماحل بها عن الإسلام"[٥].

أي يدافع ويجادل، وهذه المدافعة والمجادلة لا تنفي المماكرة والمكايدة، فتفسير هذه اللفظة بالمدافعة، هو تفسير لها بعاقبتها وثمرتها، أي صنع ما صنع؛ لأجل الدفاع عن الإسلام، فنستطيع أن نقول: ماحل وكايد ومكر عليه السلام من أجل الإسلام وأهله، ويدل عليه صنيعه عليه السلام مع قومه ومع الملك.

الترجيح

الذي يترجح لي ما ذهب إليه أبو عبيدة ومن وافقه من المحال يشمل المكر والعقوبة؛ فلا تضاد بين المعنيين، بل هما متقاربان، فعاقبة المكر والكيد الأخذ والعقوبة، فمن مكر، فقد أراد العقوبة بمن مكر به، وأما الجدال، فهذا يحتاج إلى إثبات أن المحال بمعنى الجدال، ولم نر من السابقين من ذهب إليه.

---

(١) انظر:"تفسير الرازي"(٢٣/١٩)، "تفسير السمرقندي"(٢٢٠/٢)، ولم أجده في تفسيره.

(٢)أخرجه ابن حبان(٣٣١/١) من حديث جابر رضي الله عنه وصححه الألباني في "السلسلة الصحيحة"(٢٠٩١).

وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه(١٣١/٦) من قول ابن مسعود رضي الله عنه موقوفاً عليه.

(٣) "النهاية في غريب الأثر"(٣٠٣/٤).

(٤) انظر: "غريب الحديث" لابن سلام(١٧٤/٤)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(١٠/١)، "الأمالي في لغة العرب"(٢٧٢/٢)، "غريب الحديث" لابن الجوزي (٣٤٥/٢)، "فيض القدير"(٥٣٥/٤)،

(٥) أخرجه أبو يعلى(٣١٠/٢) والحديث عند البخاري (٤٤٣٥) ومسلم (١٩٤) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وليس عندهما لفظ المماحلة.

يقول ابن فارس: "الميم والحاء واللام: أصل صحيح له معنيان: أحدهما: قلة الخير، والآخـر الوشـاية والسعاية. فالمحل انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلأ...

وأمحلت، فهي ممحل، وأمحل القوم، وزمان ماحل.

والمعنى الآخر: محل به إذا سعى به"[1].

قال ابن عاشور: " والمحال : بكسر الميم يحتمل هنا معنيين؛ لأنه إن كانت الميم فيه أصلية، فهو فعال بمعنى: الكيد، وفعله محل، ومنه قولهم: تمحل إذا تحيل...

وإن كانت الميم زائدة، فهو مفعل من الحول، بمعنى القوة"[2] .

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ ۖ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَـٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَـٰلِغِهِۦ ۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ ﴾ (الرعد:١٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٩٣] ما معنى المثل المذكور في قوله تعالى:"كَبَـٰسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَـٰلِغِهِۦ"؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أي: لا يصير في أيديهم منه إذا دعوهم، إلا ما يصير في يدي من قبض على الماء ليبلغه فاه، والعـرب تقول لمن طلب ما لا يجد: هو كالقابض على الماء. قال الشاعر:

وإني وإياكم وشوقاً إليكُم ... كقابضِ ماءٍ لم تسِقْه أناملُه[3]"[4].

وقال:

"أراد كباسط كفيه إلى الماء، ليقبض عليه، فيبلغه فاه"[1].

([1]) "مقاييس اللغة"(٣٠٢/٥) .

([2]) "التحرير والتنوير"(١٠٦/١٣).

([3]) البيت غير منسوبٍ في"تفسير الطبري"(١٢٩/١٣)، "مقاييس اللغة"(١٠٩/٦)، "الصناعتين"للعسكري (١٨٤/١)، "تفسير ابن كثير"(٥٠٨/٢)، وعزاه الثعلبي في تفسيره(٢٨١/٥) وابن منظور في:"لسان العرب" (٣٧٩/١٠)، وابـن حجر في:" فتح الباري"(٣٧٢/٨) لضابئ بن الحرث المزني.

([4]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٤) .

الدراسة

هذا مثل ضربه الله تعالى لعبدة الأصنام أعلم الله فيه أن سائل غير الله ﷻ لا يستجيب له هذا المـدعو بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء، أي: إلا كاستجابة الماء لداعيه، والمراد نفي استجابتهم لمـن دعـاهم مطلقاً. قال القرطبي:

" فالمصدر مضاف إلى الباسط، ثم حذف المضاف، وفاعل المصدر المضاف مراد في المعنى، وهو المـاء، والمعنى: إلا كإجابة باسط كفيه إلى الماء"[٢].

وقد اختلف أهل العلم في معنى هذا المثل على أقوال عدة، هي:

القول الأول: أنه الباسط كفيه؛ ليقبض على الماء حتى يؤديه إلى فيه، لا يتم له ذلك.

ففي الآية اختصار على هذا، وهو باسط يديه إلى الماء؛ ليقبضه.

والعرب تقول: من طلب مالا يجد، فهو القابض على الماء.

هذا قول البخاري وأبي عبيدة والبغوي[٣].

ويناقش هذا القول، بأن الأصل عدم التقدير، وهذا القول فيه تقدير.

القول الثاني: أنه العطشان يمد يده إلى البئر؛ ليرتفع الماء إليه، وما هو ببالغه.

وأطلق على الماء بئراً؛ لأ ا معدنٌ للماء[٤].

و ذا قال علي[٥] رضي الله عنه وعطاء[٦] ومقاتل بن سليمان والثوري[٧] والفراء[٨] واختاره السيوطي[٩].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٢٤).

(٢) "تفسير القرطبي"(٣٠١/٩).

(٣) انظر: "صحيح البخاري"(١٧٣٢/٤)، "مجاز القرآن"(٣٢٧/١)،"تفسير البغوي"(١٢/٣)، "تفسـير السـمعاني" (٨٥/٣).

(٤) انظر:"معاني القرآن"للفراء، "تفسير القرطبي"(٣٠١/٩).

(٥) أخرجه الطبري (١٢٩/١٣).

(٦) عزاه في "الدر المنثور"(٦٢٩/٤) إلى أبي عبيد وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبي الشيخ.

(٧) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٢/٢)، "تفسير الثوري"(ص١٥٢).

(٨) "معاني القرآن"للفراء(٦١/٢).

(٩) انظر:"تفسير الجلالين"(ص٣٢٤).

وما ذكروه من إطلاق الماء وإرادة البئر، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أن الأصل عند إطلاق الماء، إرادة الماء، لا البئر، إلا أن يدل دليل من سياق ونحوه على إرادة البئر.

القول الثالث : أنه الرجل العطشان قد وضع كفيه في الماء وهو لا يرفعهما.

وهذا قول ابن عباس(١)، ونحوه جاء عن قتادة، حيث قال:كباسط يديه إلى الماء، فليس ببالغ فاه ما دام باسطا كفيه لا يقبضهما(٢).

واختاره الطبري(٣).

القول الرابع : أنه الرجل يدعو الماءَ بلسانه، ويشير إليه بيده، فلا يأتيه أبداً.

وهذا ما قاله مجاهد(٤).

واختاره الواحدي والسمرقندي والزجاج والزمخشري وابن عطية والرازي والبيضاوي وابـن جـزي والنسفي وأبو السعود والشوكاني(٥).

قال الزمخشري:"إلا استجابة كاستجابة باسط كفيه، أي: كاستجابة الماء من بسط كفيه إليه يطلب منه أن يبلغ فاه، والماء جماد لا يشعر ببسط كفيه، ولا بعطشه وحاجته إليه، ولا يقدر أن يجيـب دعـاءه ويبلغ فاه، وكذلك ما يدعونه جماد لا يحس بدعائهم، ولا يستطيع إجابتهم، ولا يقدر على نفعهم"(٦).

نفعهم"(٦).

وهذه الأقوال الثلاثة تشترك في أن طالب الماء لا يبدو منه غير بسط الماء أو الإشارة إليه، ولا يظهر منه بعد البسط قبض لتلك الكف، فلذلك لا يأتيه شيء مما طلب. ولذا فقد عد الطبري هذه الأقوال قـولاً واحداً.

---

(١)أخرجه الطبري (١٣٠/١٣)، وانظر:"تفسير البغوي"(١٢/٣).

(٢) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٣٤/٢) والطبري (١٣٠/١٣).

(٣) "تفسير الطبري"(١٢٩/١٣).

(٤) أخرجه الطبري (١٢٩/١٣،١٣٠)، انظر:"تفسير مجاهد"(٣٢٦/١)،"الدر المنثور"(٦٢٨/٤).

(٥) "الوجيز" للواحدي (٥٦٨/١)، "تفسير السمرقندي"(٢٢١/٢)، "المحرر الوجيز"(٣٠٥/٣)، "تفسـير الـرازي" (٢٤/١٩) ، "تفسير البيضاوي" (٣٢٣/٣)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٢/٢)، "تفسير النسفي"(٢١٣/٢)، "تفسـير أبي السعود"(١١/٥) ، "فتح القدير"(٧٣/٣).

(٦) "الكشاف"(٤٩١/٢)،وانظر:"تفسير الرازي"(٢٤/١٩)،"تفسير النسفي"(٢١٣/٢)،"روح المعاني" (١٢٤/١٣).

القول الخامس: أنه العطشان يرى خياله في الماء من بعيد، فهو يريد أن يتناوله، فلا يقدر عليـه. وهـو مروي عن ابن عباس [1].

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عنده سبحانه وتعالى- أن هذا مثلٌ ضربه ربنا تبارك وتعـالى لبيـان عـدم استجابة من دعا غير الله لمن دعاه، وهذا المعنى حاصل بتلك الأقاويل التي ذكرت؛لأن المراد ما ذكرنـا فبأيها قلنا حصل المقصود، يقول ابن كثير:

"ومعنى الكلام: أن الذي يبسط يده إلى الماء: إما قابضاً، وإما متناولاً له من بعد، كما أنه لا ينتفع بالماء الذي لم يصل إلى فيه الذي جعله محلاً للشرب، فكذلك هؤلاء المشركون الذين يعبدون مـع الله إلهـاً غيره، لا ينتفعون م أبداً في الدنيا، ولا في الآخرة، ولهـذا قـال: ﴿وَمَا دُعَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَٰلٖ﴾ (الرعد:١٤)"[2].

غير أن أولى هذه الأقاويل ما ذهب إليه الطبري وهو رواية عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما؛ إذ هو أشبهها بتأويل الآية، والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَظِلَٰلُهُم بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ﴾ (الرعد:١٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٩٤] ما المراد بالسجود لله كرهاً؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وقوله: ﴿وَلِلَّهِ يَسۡجُدُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَظِلَٰلُهُم بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ﴾ أي:

---

(1) أخرجه الطبري (١٣٠/١٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٦٢٩/٤) إلى ابن المنذر وابن أبي حاتم.

(2) "تفسير ابن كثير"(٥٠٨/٢)، "تفسير السعدي"(ص٤١٥).

يستسلم من في السموات من الملائكة، ومن في الأرض من المؤمنين طوعاً، ويستسلم من في الأرض من الكافرين كرهاً من خوف السيف"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى سجود من سجد لله كرهاً: سجودهم خوفاً من السيف.

وعلى هذا، فالسجود لا يراد به معناه المعروف المعهود شرعاً، بل المراد بـه الاستسـلام والانقيـاد، والمقصود بمن سجد لله كرهاً: فئة معينة، وهي التي خافت السيف، فاستسلمت كارهة، ولـيس كـل كافر، فالآية لفظها عام، والمراد ا الخصوص.

هذا ما يفهم من كلام ابن قتيبة ~ فهو قيد انقياد الكافر بالخوف من السيف، وعليه؛ فمن لم يخف من الكفار، لا يدخل في الآية.

ووجه تفسير ابن قتيبة للسجود بالانقياد والاستسـلام: أن معـنى السـجود لغـة: الخضـوع،قال النحاس:"والسجود في اللغة: الخضوع والانقياد، وليس شيء إلا وهو يخضع لله وينقاد له"[2].

قال الشنقيطي:" وأصل السجود في لغة العرب: الذل والخضوع"[3].

لكن يشكل على قوله السابق أن الانقياد والاستسلام عام من جميع الخلق، فكلهم عبيد لله مربوبون له، مستسلمون لأمره القدري الكوني جل ربنا وعلا.

وقد وافق بعض العلماء ابن قتيبة في تفسير السجود بالانقياد، وخالفوه فيمن انقاد، فذهب الزمخشـري إلى أن الانقياد هو للأوامر الكونية، وهذا عام من الجميع، فقال:

"أي: ينقادون لإحداث ما أراده فيهم من أفعاله، شاؤا أو أبوا، لا يقدرون أن يمتنعوا عليه"[4].

وهكذا، لما حكى هذا القول غير واحد[5] لم يستثنوا منه أحداً، بل حكوا الانقياد لله عاماً.

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤١٨)، وانظر: "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٥).

(2) "معاني القرآن"(٤٨٧/٣).

(3)"أضواء البيان"(٢٣٨/٢).

(4) "الكشاف"(٤٩١/٢).

(5) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٢١/٢)، "المحرر الوجيز"(٣٠٦/٣)، "تفسير الرازي"(٢٤/١٩)، "تفسير القرطبي"(٣٠٢/٩)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٣/٢)، "البحر المحيط"(٣٦٩/٥)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٨١/١١)، "أضواء البيان"(٢٣٨/٢).

يقول ابن عطية:

" وإن جعلنا السجود الخضوع والتذلل على حسب ما هو في اللغة، كقول الشاعر[1]:

ترى الأكم فيه سجدا للحوافر

فيدخل الكفار أجمعون في "من"؛ لأنه ليس من كافر إلا وتلحقه من التذلل والإستكانة بقدره الله أنواع أكثر من أن تحصى بحسب رزاياه واعتباراته"[2].

وهذا مذهب ابن زيد[3] في الآية الكريمة، واختاره ابن حيان وابن كثير وأبو السعود والألوسي[4].

فهذا القولان يشتركان في أن المراد بالسجود في الآية معناه اللغوي، وليس المعنى الشرعي.

وقيل: إن السجود على معناه الشرعي، ثم في توجيه الكلام أربعة مسالك، هي:

الأول: أن يحمل الكلام على معنى: أنه حق لله وواجب له سبحانه السجود، لكن لم يأت بـه هـؤلاء الكافرون، "فعبر بالوجوب عن الوقوع والحصول"[5].

قال الشوكاني:

" وأما في الكفار، فلا يصح تأويل السجود بهذا في حقهم، فلا بد أن يحمل السجود المذكور في الآيـة على معنى: حق لله السجود ووجب؛ حتى يناول السجود بالفعل وغيره"[6].

والمسلك الثاني-على هذا القول-: حمل السجود على من أكره من الكافرين والمنافقين، فتكون الآيـة من قبيل العام المراد به الخصوص.

قال الواحدي في بيان معنى السجود لله كرهاً:

---

(1) هذا البيت منسوب لزيد الخيل، انظر:"ديوان المعاني"للعسكري(٦٨/٢)، "معجم ما استعجم"للبكري (١١٨١/٤)، "المحرر الوجيز"(١٦٧/١)، "الحماسة البصرية"(٦١/١).

ونسبه الثعلبي (٢٥٩/٥) إلى النابغة.

(2)"المحرر الوجيز"(٣٠٦/٣).

(3) أخرجه الطبري(١٣١/١٣).

(4) انظر: "البحر المحيط"(٣٦٩/٥)،"تفسير ابن كثير"(٣٧٩/١)، "تفسـير أبي السـعود"(١١/٥)، "روح المعـاني" (١٢٦/١٣).

(5) قاله الرازي في تفسيره(٢٤/١٩)، وكذا الخازن في تفسيره(١٢/٤)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٣٦٩/٥).

(6) "فتح القدير"(٧٣/٣)، وانظر: "تفسير الخازن"(١٢/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٨١/١١).

"وهم من أكرهوا على السجود، فسجدوا لله سبحانه من خوف السيف، واللفظ عـام والمـراد بـه الخصوص"[1].

وعزاه للمفسرين[2]، وهذا قول الحسن[3] وقتادة[4] وغيرهما.

واختار هذا القول: الفراء والطبري والثعلبي والبغوي والثعالبي والجلال السيوطي[5].

ويتأيد هذا القول: بأن الحقائق الشرعية مقدمة على الحقائق اللغوية، والسجود في الشرع: هو وضـع الجبهة في الأرض، فيحمل السجود على هذا المعنى، ثم إنا نجد أن البعض من الكفار لا يسجد، فكـان من المناسب أن تحمل الآية على أنها من قبيل العام المراد به الخصوص، وقد جاء في الكتاب العزيز، مـا يدل على أن السجود بهذا المعنى خاص ببعض أهل السموات والأرض، قال الشنقيطي:

" والدليل على أن سجود أهل السموات والأرض من العام المخصوص، قوله تعالى في سورة الحـج : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ﴾ (الحـج:١٨)، فقولـه:﴿ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾ دليل على أن بعض الناس غير داخل في السجود المذكور"[6].

المسلك الثالث: أن المراد سجود ظل الكافر.

وإلى هذا ذهب مجاهد [7] ومقاتل بن سليمان [8].

ويناقش هذا القول بأن سجود الظل ذكر بعد ذكر سجود من في السموات والأرض، فحمـل المعـنى على سجود الظل يستلزم التكرار، فالأولى أن تحمل على معنى لا يستلزم التكرار.

---

(١) "الوجيز" للواحدي(٥٦٨/١).

(٢) انظر:"الوسيط"للواحدي(١١/٣).

(٣) أخرجه الطبري (١٣١/١٣).

(٤) أخرجه الطبري (١٣١/١٣).

(٥) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٦١/٢)، "تفسير الطبري"(١٣١/١٣)، "تفسير الثعلبي"(٢٨٢/٥)، "تفسير البغوي"(١٢/٣)، "تفسير الثعالبي" (٢٨٦/٢)،"تفسير الجلالين"(ص٣٢٤).

(٦)"أضواء البيان"(٢٣٨/٢).

(٧) انظر:"تفسير مجاهد"(١٣٠/١).

(٨) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٢/٢).

المسلك الرابع: أن هذا السجود عام، والمراد حدوثه من الكفار والمنافقين في حال الضيق والشدة، فإ م يلجأون إلى الله تعالى، فيقعون له ساجدين داعينه كشف المكروب، يقول البيضاوي:" يحتمل أن يكون السجود على حقيقته، فإنه يسجد له الملائكة والمؤمنون من الثقلين طوعاً حـالتي الشـدة والرخـاء، والكفرة كرهاً حال الشدة والضرورة"[1].

وهذا ما ذهب إليه النسفي[2].

وفي الآية قول ثالث، وهو: أن الآية جميعها في أهل الإيمان، فبعض المؤمنين يسجدون لله طوعاً بسهولة ومحبة، ومن المسلمين من يسجد لله كرهاً؛ لصعوبة ذلك عليه مع أنه يحمل نفسه على أداء تلك الطاعة شاء أم أبى[3].

ويشكل على هذا: أن "من" من ألفاظ العموم، فقصرها على المؤمنين، قصر للفظ على بعض معناه، فلا يقبل إلا بدليل، ولا دليل.

وأيضاً: أن الآية سيقت لبيان قهر الله تعالى للمخلوقات، وبيان انتظامها تحت ملكه وسلطانه، وحملـها على خصوص المؤمنين يخالف هذا.

قال ابن عطية: "وإن كان اللفظ يقتضي هذا، فهو قلق من جهة المعنى المقصود بالآية"[4].

قال ابن حيان: "والذي يظهر: أن مساق هذه الآية إنما هو أن العالم كله مقهور لله تعالى، خاضع لمـا أراد منه، مقصور على مشيئته، لا يكون منه إلا ما قدر تعالى. فالذين تعبدو م كائنا ما كانوا داخلون تحت القهر، ويدل على هذا المعنى تشريك الظلال في السجود، والظلال ليست أشخاصاً يتصور منـها السجود بالهيئة المخصوصة، ولكنها داخلة تحت مشيئته تعالى يصرفها على ما أراد ، إذ هي من العالم،

([1]) "تفسير البيضاوي"(٣٢٤/٣).

([2]) انظر: "تفسير النسفي"(٢١٣/٢).

([3]) نسبه غير واحد للفراء، منهم وهذه النسبة غير صحيحة، بل الفراء يذهب إلى قول من قال: المراد بالسجود معناه الشرعي، والآية من قبيل العام المراد به الخصوص. ونسبه ابن عطية في "المحرر الوجيز"(٣٠٦/٣) إلى الزجاج والنحاس، ونسبته للنحاس، وهم، وأما الزجاج فقد ذكره في "معاني القرآن"للزجاج(١٤٤/٣) كمعنى جائز في الآية الكريمة.

انظر هذا القول في: "النكت والعيون"(٢٨٢/٣)، "المحرر الوجيز"(٣٠٦/٣)، "تفسير الرازي"(٢٤/١٩)، "تفسير القرطبي"(٣٠٢/٩)، "البحر المحيط"(٣٦٩/٥)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٨١/١١)، "فتح القدير" (٧٣/٣).

([4])"المحرر الوجيز"(٣٠٦/٣).

فالعالم جواهره وأعراضه داخلة تحت إرادته، كمـا قـال تعـالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ يَتَفَيَّؤُاْ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ ﴾ (النحل:٤٨)"[1].

التـرجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن المراد بالسجود معناه اللغوي، وهـو الـذل والخضـوع، وعليه؛ فالآية عامة في جميع الناس مؤمنهم وكافرهم، وكأن المقصود من هذه الآية هـو هـذا، بيـان دخول الناس كلهم في ملك الله وقهره، وعدم خروج أحد منهم عن هذا، ولهـذا جـاء بالوصـف:" طَوْعًا وَكَرْهًا " ثم عقب بذكر الظلال، ليدل أن الجميع منتظم في هذا المضمار، فلا يخـرج عنـه أحد، ومثل هذه الآية آية آل عمران، حيث ذكر الله إسلام الخلق طوعاً وكرها، فقال:﴿ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ﴾ (آل عمران:٨٣).

فإن قيل: السجود له معنى شرعي، فليقدم على المعنى اللغوي؟ قلنا:

لا مانع من الصيرورة إلى المعنى اللغوي، وترك المعنى الشرعي إذا دلت قرينة على هذا، كما ههنا.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ (الرعد:١٧).

---

(1)"البحر المحيط"(٣٦٩/٥)، وانظر:"تفسير القاسمي"(٢٧٢/٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٩٥] فيمن ضرب له هذا المثل.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"هذا مثل ضربه الله للحق والباطل، يقول: الباطل وإن ظهر على الحق في بعض الأحوال وعلاه، فـإن الله سيمحقه ويبطله، ويجعل العاقبة للحق وأهله"[١].

الدراسة

اختلف أهل التفسير في هذا المثل المضروب، لمن ضربه الله تعالى له؟ وكان خلافهم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المثل ضرب للحق والباطل، فشبه الحق بالماء الباقي الصافي، وشـبه الباطـل بالزبـد الذاهب، فالباطل وإن علا زمناً قليلاً، فمصيره إلى الزوال والاضمحلال.

وهذا مذهب الحسن[٢] ومجاهد[٣] وقتادة[٤].

وهو اختيار الطبري والسمرقندي والواحدي والبغوي وابن عطية والزمخشري والقـرطبي والبيضـاوي وابن كثير والسيوطي وأبو السعود والسعدي والشنقيطي[٥].

وحجة هذا القول: أن الله جل شأنه قد صرح بمن ضرب له هذا المثل، فقال: «كَذَٰلِكَ يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡحَقَّ وَٱلۡبَٰطِلَ».

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٢٦).

(٢) أخرجه الطبري(١٣٥/١٣).

(٣) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٢٨/١) والأثر أخرجه الطبري(١٣٦/١٣).

(٤) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٣٤/٢) والطبري(١٣٦/١٣).

(٥) انظر: "تفسير الطبري"(١٣٤/١٣)، "تفسير السمرقندي"(٢٢٢/٢)، "الوجيز" للواحـدي(٥٧٠/١)، "تفسـير البغوي"(١٣/٣)، "المحرر الوجيز"(٣٠٧/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٠٤/٩)،"تفسير البيضاوي" (٣٢٦/٣) ،"تفسير ابـن كثير" (٥٠٩/٢)،"تفسير الجلالين" (ص٣٢٥)، "تفسير أبي السعود"(١٥/٥)، "تفسير السعدي"(ص٤١٦)، "أضـواء البيان"(٣٠٨/٣).

القول الثاني: أن هذا مثل مضروب لأهل الحق وهم المؤمنون، وأهل الباطل وهم الكـافرون، " فمثـل المؤمن واعتقاده وعمله، كالماء المنتفع به، ومثل الكافر واعتقاده وعمله كالزبد"[1].

وإلى هذا ذهب الزجاج وابن أبي زمنين[2].

ولم يتبين لي وجه هذا القول، لكن جمعاً من العلماء جمعوا بين هذا القول وسابقه، كالزمخشري وابـن جزي الكلبي والشوكاني[3].

فقالوا: هو مثل ضربه الله ﷻ للحق وذويه، وللباطل ومنتحليه.

وقد نقول: إنه لا تنافي بين هذا القول وسابقه، فعلو الحق وظهوره وبقائه مرتبط بعلو أهله وبقائهم.

وقد ذهب ابن القيم رحمه الله إلى أن المثلَ ضرِب في المؤمنين فحسب، فقال ~ :

"وقد ذكر سبحانه المثلين المائي والناري في سورة الرعد، ولكن في حق المؤمنين"[4].

لكن، هذا التقييد بأهل الإيمان يفتقر إلى دليل، فالمثل يحتمل العموم، فالحمل عليه أولى.

القول الثالث: أنه مثل مضروب للقرآن الكريم، شبه الله ﷻ نزوله من السماء بالماء، وشبه قلوب العباد بالأودية، فتحمل منه على قدر اليقين والشك والعقل والجهل.

قال الماوردي:"وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن وما يدخل منه في القلوب، فشبه القرآن بالمطر؛ لعموم خيره وبقاء نفعه، وشبه القلوب بالأودية، يدخل فيها من القرآن مثل ما يدخل في الأودية مـن المـاء بحسب سعتها وضيقها"[5] .

قال الرازي مبينا هذا المثل:"لأن القلوب تستقر فيها أنوار علوم القرآن، كما أن الأودية تسـتقر فيهـا المياه النازلة من السماء، وكما أن كل واحد فإنما يحصل فيه من مياه الأمطار ما يليق بسعته أو ضـيقه، فكذا ههنا كل قلب إنما يحصل فيه من أنوار علوم القرآن ما يليق بذلك القلب من طهارته وخبثه وقوة فهمه وقصور فهمه، وكما أن الماء يعلوه زبد الأجساد السبعة المذابة يخالطها خبث ، ثم إن ذلك الزبد والخبث يذهب ويضيع، ويبقى جوهر الماء وجوهر الأجساد السبعة، كذا ههنا بيانات القرآن تختلط ا

---

(1) قاله ابن الجوزي في : "زاد المسير"(٣٢٢/٤).

(2) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(١٤٥/٣)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٥٢/٢).

(3) انظر: "الكشاف" (٤٩٣/٢)، "التسهيل لعلوم التنـزيل"(١٣٣/٢)،"فتح القدير"(٧٤/٣)،

(4) "إعلام الموقعين"(١٥٢/١).

(5) "النكت والعيون "(١٠٦/٣).

شكوك وشبهات، ثم إ ا بالآخرة تزول وتضيع، ويبقى العلم والدين والحكمة والمكاشفة في العاقبـة، فهذا هو تقرير هذا المثل ووجه انطباق المثل على الممثل به"[1].

وهذا قول مقاتل بن سليمان[2] وابن عيينة[3] والفراء والماوردي والسمعاني والرازي والعز ابـن عبـد السلام وابن عاشور، ونحوه اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[4].

ويؤيد هذا القول: أن القرآن نزل من السماء بأمر الله، وكذا الماء، والماء به حياة البلاد، وكذا القـرآن به حياة القلوب، فوجه بينهما واضح جداً.

قال ابن حيان:"وفي الحديث الصحيح ما يؤيد هذا التأويل، وهو: قوله ﷺ: "مثل ما بعثت بـه مـن الهدى والعلم، كمثل غيث أصاب أرضاً، وكانت منها طائفة طيبة قبلت الماء وأنبتت الكلأ والعشـب الكثير، وكانت منها طائفة أجادب، فأمسكت الماء، فانتفع الناس به وسقوا ورعوا، وكانت منها قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ، فذلك مثل ما جئت به من العلم والهدى، ومثل من لم يقبل هـدى الله الذي أرسلت به""[5][6].

ويروى هذا القول عن ابن عباس[7].

وقد أنكره ابن عطية، فقال:

([1]) قاله الرازي في تفسيره (٢٩/١٩)، وانظر:"الإمام في بيان أدلة الأحكام"للعز بن عبد السلام(ص١٥٤).

([2]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٣/٢)، قال ابن الجوزي في "نزهة الأعين النواظر"(ص٥٥١):
"ويقال : إنه انفرد به". والحق أنه لم ينفرد به بل تابعه عليه غيره.

([3]) أخرجه أبو نعيم في "حلية الأولياء"(٢٧٧/٧).

([4]) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٦٢/٢)، "النكت والعيون "(١٠٦/٣)،"تفسير السمعاني"(٨٧/٣)، "تفسـير الـرازي" (٢٩/١٩)، "الإمام في بيان أدلة الأحكام" (ص١٥٤)، "مجموع الفتاوى"(٤١٩/٢)، "درء التعارض"(٤٢٨/٧)، "التحرير والتنـوير"(١١٧/١٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٢٨٣/٥)، "تفسير البغوي"(١٣/٣) ، "تفسير القرطبي"(٣٠٥/٩).

([5]) أخرجه البخاري(٧٩) ومسلم (٢٢٨٢) من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ .

([6]) "البحر المحيط"(٣٧١/٥)، وانظر هذا الاستدلال في "مجموع الفتـاوى"لشـيخ الإسـلام(٧٦٦/١٠)، "الوابـل الصيب"(ص٨٢)، "مسائل لخصها الإمام محمد بن عبد الوهاب"(ص١٩٨)، "التحرير والتنوير"(١١٧/١٣).

([7]) قال السيوطي في "الدر المنثور"(٦٣٢/٤):" أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عبـاس - رضي الله عنهما - في قوله:" أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً "الآية قال: هذا مثل ضربه الله تعالى احتملت منه القلوب على قدر يقينها وشكها، فأما الشك فما ينفع معه العمل، وأما اليقين فينفع الله به أهله ".
وانظر:"النكت والعيون "(١٠٦/٣).

" وهذا قول لا يصح -والله أعلم- عن ابن عباس؛ لأنه ينحو إلى أقوال أصحاب الرموز، وقد تمسك به الغزالي وأهل ذلك الطريق، ولا وجه لإخراج اللفظ عن مفهوم كلام العرب لغير علة تدعو إلى ذلـك، والله الموفق للصواب برحمته، وإن صح هذا القول عن ابن عباس، فإنما قصد أن قوله تعـالى: «كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ» معناه: الحق الذي يتقرر في القلوب المهدية، والباطل الذي يعتريها أيضاً من وساوس وشبه حين تنظر في كتاب الله عز وجل"[١] .

لكن، لا وجه لهذا الإنكار، والمعنى المذكور معنى صحيح، ولا يبطله أن جاء به أصحاب الرموز، فإ م إن جاء بما هو حق قبل منهم، ثم لم ينفردوا به، فقد وافقهم عليه جمع من العلماء.

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عنده سبحانه وتعالى- أن هذا مثل مضروب للحق والباطل؛ لأن الله سبحانه صرح ذا، فقال بعد أن ذكر هذا المثل:«كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ»، ثم إن هذا القول لا ينفي ما ذكر من الأقوال، بل هو مستوعبها، ولعل هذا عذر من قال غير هذا من أهل العلم، فالقرآن مـن الحق، وأهل الحق تبع للحق، فرفعة الحق وعلوه رفعة وعلو لأهل الحق.

---

(١) "المحرر الوجيز"(٣٠٨/٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ ۗ بَل لِّلَّهِ ٱلْأَمْرُ جَمِيعًا ۗ أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۗ وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا۟ قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ وَعْدُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُخْلِفُ ٱلْمِيعَادَ ﴾ (الرعد: ٣١).

وفيها مسألتان، هما:

[١٩٦] المسألة الأولى: بيان جواب لو في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ" أراد: لكان هـذا القـرآن، فحذف اختصاراً"[١].

الدراسة

ذكر الله تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة أنه لو كان قرآناً تسير به الجبال، أو تقطع بـه الأرض، أو يكلم به الأموات، فهذه أفعال لو، لكن لم يذكر جوا ا، ومن ثم اختلف المفسرون في جواب "لو" على قولين اثنين، هما:

القول الأول: أن جواب "لو" محذوف، ويقدر، ثم اختلف القائلون ذا على قولين اثنين:

أولهما: تقديره: لكان هذا القرآن، والمعنى:

ولو أن قرآناً سيرت به الجبال، لكان هذا القرآن.

وفي هذا بيان لفضل كتاب الله تبارك وتعالى على سائر الكتب، فلو كان الله قضى لكتاب أن تسير به الجبال، أو تقطع به الأرض، أو يكلم به الموتى، لكان أولى الكتب به كتاب الله ﷻ.

قال قتادة: "لو فعل هذا بقرآن غير قرآنكم، لفعل بقرآنكم"[٢].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٥).

([٢]) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٣٧/٢) والطبري(١٥٢/١٣).

قال ابن عطية: "وهذا قول حسن، يحرز فصاحة الآية"[1] .

وهذا ما اختاره ابن قتيبة، وهو اختيار مقاتل بن سليمان والسمرقندي والسمعاني والزمخشـري وأبـو البركات ابن الأنباري وابن حيان وابن عاشور والسعدي[2]، وعزاه النحاس لأكثر أهل اللغة[3].

وقدمه البيضاوي والنسفي وأبو السعود[4].

وهذه الآيـة كقولـه ﷻ: ﴿ لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(الحشر: ٢١).

وفي هذا التقدير بيان لشدة عناد هؤلاء الكفار الذين لم يؤمنوا ذا الكتاب الم ل على علـو م لـة، وشرف مكانته، يقول ابن عاشور:

"ويفيد ذلك معنى تعريضياً بالنداء عليهم بنهاية ضلالتهم، إذ لم يهتدوا دي القرآن ودلائله"[5].

ثانيهما: أن تقديره لو كان هذا كله لما آمنوا.

واختار هذا القول الواحدي والزجاج والرازي وابن جزي الكلبي والسيوطي[6].

ويؤيد هذا القول: أن الله جل شأنه ذكر قبل لو ما يدل على جوا ا المحـذوف- والغالـب في اللغـة العربية: أن يكون الجواب المحذوف، من جنس المذكور قبل الشرط؛ ليكون ما قبل الشرط دليلاً علـى الجواب المحذوف[7]- وهو قولـه ﷻ: ﴿ كَذَٰلِكَ أَرۡسَلۡنَٰكَ فِيٓ أُمَّةٖ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهَآ أُمَمٞ لِّتَتۡلُوَاْ عَلَيۡهِمُ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَهُمۡ يَكۡفُرُونَ بِٱلرَّحۡمَٰنِۚ ﴾ (الرعد: ٣٠).

---

(1) "المحرر الوجيز"(٣/٣١٣).

(2) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢/١٧٢)،"تفسير السمرقندي"(٢/٢٢٧)، "تفسير السمعاني"(٣/٩٤)، "الكشاف"(٢/٤٩٨)،"إعراب غريب القرآن"لابن الأنباري(٢/٥٢) ،" البحر المحيط"(٥/٣٨٢)، "التحرير والتنوير"(١٣/١٤٣)،"تفسير السعدي" (ص٤١٨).

(3)"معاني القرآن"للنحاس(٣/٤٩٦)، وانظر: "سر صناعة الإعراب"لابن جني(٢/٦٤٧)، "الصناعتين"(١/١٨٢)، "الإنصاف في مسائل الخلاف"لابن الأنباري(٢/٤٦٠).

(4) انظر: "تفسير البيضاوي"(٣/٣٢٩)، "تفسير النسفي"(٢/٢١٨)، "تفسير أبي السعود"(٥/٢١).

(5)"التحرير والتنوير"(١٣/١٤٣).

(6) انظر: "الوجيز" للواحدي(١/٥٧٣)، "معاني القـرآن"للزجـاج(٣/١٤٨)، "تفسـير الـرازي"(١٩/٤٢)، "التسـهيل لعلـوم الت يل"(٢/١٣٥)، "تفسير الجلالين"(ص٣٢٧)، "تفسير النسفي"(٢/٢١٨).

(7) قاله الشنقيطي في"الأضواء البيان"(٢/٢٤٠)، وانظر:"فتح القدير"(٣/٨٤).

فأخبر بكفرهم مع تلاوة النبي ﷺ للقرآن الكريم، ثم جاء بهذه الآية، ليدل أيضاً أن ما ذكر لا ينفعهم في الإيمان، فقد سبق في علم الله أنهم لا يؤمنون.

وأيضاً: أن هذا المعنى جاء إثباته كثيراً في كتاب الله تعالى، فعندما يتعنت الكفار في طلب الآيات، ويعلقون عليها إيمانهم، يخبر الله ﷻ أن الآيات لا تنفع إلا من شاء الله هدايته، ومن ذلك: قوله جل شأنه: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُواْ لِيُؤْمِنُوٓاْ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ (الأنعام:١١١).

القول الثاني: أن جواب لو مقدم، والمعنى:

وهم يكفرون بالرحمن ولو أنزلنا عليهم ما سألوا[١].

فيكون هذا من باب المقدم والمؤخر.

وهذا من جهة المعنى، كالوجه السابق.

وقد جوز هذا الوجه الفراء[٢].

ويناقش هذا القول، بأنه خلاف الأصل، فالأصل عدم التقديم والتأخير.

---

(١) روى ابن إسحاق في سيرته (٢٥٦/٥) عن محمد بن كعب القرظي، قال: كلمت قريش لرسول الله ﷺ، فقالوا: يا محمد، إنا في واد ضيق قليل الماء، فسير عنا بقرآنك هذه الجبال، واخرج لنا من الأرض ينبوعاً، حتى نشرب منه الماء، واخرج لنا آباءنا، نكلمهم، فنسألهم ماذا لقوا؛ فأنزل الله عز وجل هذه الآية.

وأخرج الطبراني ومن طريقه الضياء المقدسي في "المختارة"(٥٥٧/٩) نحوه من حديث ابن عباس .

وفيه قابوس بن أبي ظبيان، قال الهيثمي في "مجمع الزوائد"(٤٣/٧):"وفيه قابوس بن أبي ظبيان، وهو ضعيف، وقد وثق". قال ابن حجر في "تقريب التهذيب"[٥٤٤٥]:"فيه لين".

ورواه أبو يعلى في مسنده(٤٠/٢) وفيه: عبد الجبار بن عمر الأيلي، قال ابن حجر في: "تقريب التهذيب"[٣٧٤٢]: ضعيف.

وفيه: عبد الله بن عطاء بن إبراهيم، قال ابن حجر في:"لسان الميزان"(٣١٦/٣):"قال يحيى بن معين: لا شيء، انتهى. وقال أبو حاتم: شيخ". ونسب الهيثمي في "مجمع الزوائد"(٨٥/٧) تضعيفه إلى الجمهور.

والحاصل: أن وجود هذه الشواهد تدل على أن له أصلاً. والعلم عند الله تعالى.

(٢) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٦٣/٢)وانظر هذا القول في : "معاني القرآن"للنحاس(٤٩٦/٣)، "تفسير البغوي" (٢٠/٣)،"الكشاف"(٤٩٨/٢)، "زاد المسير"(٣٣١/٤)،"تفسير القرطبي" (٣١٩/٩) ، "تفسير البيضاوي" (٣٣٠/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١٣٥/٢).

الترجيح

الذي يترجح لي - والعلم عنده سبحانه وتعالى- أن جواب "لو" محذوف، وتقديره: ما كانوا ليؤمنوا، والمعنى: ولو أنا جعلنا قرآنا من خصائصه تسيير الجبال، وتقطيع الأرض وتكليم الموتى، ما كانوا ليؤمنوا، وسبب ترجيح هذا القول: أن هذا المقدر مذكور في الآية السابقة لهذه، وغالباً ما يحذف جواب "لو" ويكون مدلولاً عليه، وأيضاً، هذا المعنى جاء ذكره في كتاب الله تعالى، أما تقدير: لكان هذا القرآن، فليس في الكلام ما يدل عليه، وما كان كذلك، فلا ينبغي حمل المعنى عليه.

[١٩٧] المسألة الثانية: معنى قوله ﷻ: "أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ" أي أفلم يعلم، ويقال: هي لغة للنخع، وقال الشاعر[1]:

أقول لهم بالشعب إذ يأسرونني ألم تيأسوا أني ابن فارس زهدم

أي: ألم تعلموا"[2].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى قوله تعالى:«أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ» على قولين اثنين، هما:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن اليأس بمعنى العلم، فمعنى:«أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ» أفلم يعلم، وعلى هذا؛ فمعنى الآية الكريمة[3]: أفلم يعلم الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً من غير أن يشاهدوا الآيات؛ لأن كفار مكة قد طلبوا بعض الآيات -كما مر ذكره- فتمنى بعض الصحابة ﷺ أن لو استجاب الله طلبهم رجاء إسلامهم، فأخبر الله تعالى: أنه لو شاء الله، لآمن من في الأرض كلهم جميعاً، وبدون آيات.

---

(1) البيت غير منسوب في: "ذيب اللغة"(٤٢/١٣)، "مقاييس اللغة"(١٥٤/٦)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٥٦/٢). ونسبه النحاس في:"معاني القرآن"(٤٩٧/٣) والزمخشري في: "الكشاف"(٤٩٩/٢)، " أساس البلاغة"(ص٧١٠)، وابن حيان في "البحر المحيط"(٣٨٢/٥)، وابن هشام في "شرح قطر الندى"(ص٦٢) لسحيم بن وثيل الرياحي.

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٥-١٩٦)، وانظر:"تأويل مشكل القرآن"(ص١٩٢).

(3) انظر:"تفسير الطبري"(١٥٥/١٣)، "فتح القدير"(٨٤/٣).

قال الطبري:"وأما أهل التأويل، فإ م تأولوا ذلك بمعنى: أفلم يعلم، ويتبين"[1]، بل إنه نقل إجماع أهـل التأويل على هذا المعنى[2].

قال الإمام البغوي ~ :"قال أكثر المفسرين: معناه: أفلم يعلم"[3].

وممن قال به: ابن عباس[4] ومجاهد[5] وقتادة[6] وابن زيد[7].

واختاره أبو عبيدة والواحدي والزمخشري وابن جزي الكلبي والسيوطي والسعدي[8].

وعلى هذا، فمن معاني يأس: علم حقيقة لا مجازاً. ويدل على هذا:

وروده في أشعار العرب ذا المعنى، وقد نقل ابن قتيبة ما يدل علـى هـذا، وأوردوا أيضـاً: قـول الشاعر[9]:

ألم ييأس الأقوام أني أنا ابنه وإن كنت عن أرض العشيرة نائياً

فإطلاق اليأس على العلم من باب الحقيقة، لا المجاز، وهذا ما يفهم من كلام ابن قتيبة ~ .

وقد ذكر بعضهم[10]: أن يأس يطلق، ويراد به: علم، في لغة بعض العرب، قيل: هوازن، وقيل: النخع، فهي لغة لبعض العرب، وقد حكاه ابن قتيبة بصيغة التمريض.

و ذا يرد على الفراء [1] حيث أنكر ورود اليأس بمعنى العلم، وقال: لم نجدها في العربية.

---

(1)"تفسير الطبري"(١٥٤/١٣).

(2) انظر:"تفسير الطبري"(١٥٥/١٣).

(3) "تفسير البغوي"(٢٠/٣)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس (٤٩٧/٣)،"تفسير الرازي"(٤٣/١٩)،"فتح القدير"(٨٤/٣).

(4) أخرجه الطبري(١٥٤/١٣).

(5)أخرجه الطبري(١٥٥/١٣).

(6)أخرجه الطبري(١٥٥/١٣).

(7)أخرجه الطبري(١٥٥/١٣).

(8) انظر:"مجاز القرآن"(٣٣٢/١)، "الوجيز" للواحدي (٥٧٣/١)،"الكشاف"(٤٩٩/٢)،"التسهيل لعلوم الت يل" (١٣٥/٢)،"تفسير الجلالين" (ص٣٢٧)، "تفسير السعدي" (ص٤١٨).

(9) البيت في: "العين"للفراهيدي(٣٣١/٧)، "تفسير الطبري"(١٥٣/١٣) "تفسير الثعلبي"(٢٩٣/٥) غير منسوب.

ونسبه ابن حيان في: "البحر المحيط"(٣٨٢/٥) وابن عادل في "اللباب في علوم الكتاب"(١١/ ٣٠٧) لرباح بن عدي.

(10) انظر:"تفسير البغوي"(٢٠/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٥/٢)، "تفسير أبي السعود" (٢٢/٥)،"فتح القدير" (٨٤/٣)، "لسان العرب"(٢٦٠/٦).

وهكذا قال الراغب الأصفهاني:

"ولم يرد أن اليأس موضوع في كلامهم للعلم، وإنما قصد: أن يأس الذين آمنوا من ذلك، يقتضي أن يحصل بعد العلم بانتفاء ذلك، فإذاً، ثبوت يأسهم، يقتضي ثبوت حصول علمهم"[٢].

يقول الألوسي: "فإنكار الفراء ذلك، وزعمه أنه لم يسمع أحد من العرب يقول: يئست بمعنى: علمت، ليس في محله، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ"[٣].

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن إطلاق اليأس على العلم هو من باب المجاز لا الحقيقة، وبيانه: أن من يأس من شيء، فقد علم عدم حصوله، قال البيضاوي:

"وإنما استعمل اليأس بمعنى العلم؛ لأنه مسبب عن العلم، فإن الميئوس عنه لا يكون إلا معلوماً"[٤].

ويؤيد هذا القول-أن يأس بمعنى: علم-: قراءة ابن عباس: أفلم يتبين الذين آمنوا[٥].

القول الثاني: أن اليأس ههنا على بابه، وهو انقطاع الرجاء من المأمول.

وعلى هذا؛ ففي الآية محذوف، وتقديره: "أَفَلَمۡ يَاْيۡـَٔسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ" من إيمان هؤلاء المشركين، ويعلموا "أَن لَّوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا".

وهذا ما ذهب إليه الكسائي والزجاج والبيضاوي وابن كثير[٦].

([١]) "معاني القرآن"للفراء(٦٤/٢)، ومذهب الفراء: أن اليأس بمعنى العلم: مجازاً؛ لأنه متسبب عنه، فمن يأس من شيء، علم يقيناً عدم حصوله، فهو لم يخالف الجمهور في هذا المعنى.

وممن أنكره أيضاً: الكسائي، انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٩٨/٣)، "تفسير الرازي"(٤٣/١٩).

([٢]) "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٥٢).

([٣]) "روح المعاني"(١٥٦/١٣).

([٤]) "تفسير البيضاوي"(٣٣٠/٣)، وانظر: "معاني القرآن"للزجاج(١٤٩/٣)،"الكشاف"(٤٩٩/٢)،"زاد المسير"(٣٣٢/٤)، "تفسير النسفي"(٢١٨/٢)، "تفسير أبي السعود" (٢٢/٥)، "روح المعاني"(١٥٦/١٣).

([٥])انظر: "المحرر الوجيز"(٣١٣/٣)، "تفسير البغوي"(٢٠/٣)، "تفسير أبي السعود" (٢٢/٥)، "روح المعاني" (١٥٦/١٣).

وقد أخرج الطبري(١٥٤/١٣): عن عكرمة، عن ابن عباس: أنه كان يقرؤها: أفلم يتبين الذين آمنوا، قال: كتب الكاتب الأخرى، وهو ناعس. ومثل هذه الأقوال لا تصح، وما كان كتاب الله عرضة لأخطاء الكتبة، فالله تكفل بحفظه، ووعد بصيانته. قال النسفي في تفسيره (٢١٨/٢) عن هذه المقولة: "وهذه والله فرية ما فيها مرية".

([٦])انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٤٩٨/٣)، "معاني القرآن"للزجاج(١٤٩/٣)، "زاد المسير"(٣٣٢/٤)، "تفسير البيضاوي"(٣٣٠/٣)، "تفسير ابن كثير" (٥١٦/٢)، "فتح القدير"(٨٤/٣).

ووجه هذا القول: أن اليأس بمعناه الحقيقي أظهر من كونه بمعنى العلم، والألفاظ القرآنية تحمـل علـى أظهر معانيها.

التر‌جيح

الذي يظهر لي رجحانه القول الأول؛ لأنه قد جاء في لغة العرب ما يدل على أنه يطلق اليأس، ويراد به معنى العلم، وهو محتمل لأن يكون معناً حقيقياً، أو مجازياً، أو لغة لبعض العرب، وعلى كلٍ، فيأس بمعنى: علم، وفي هذا القول لا نحتاج إلى تقدير، فهو متمش مع الأصل المعروف، الأصل عدم التقدير. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾ (الرعد:٣٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[١٩٨] محل المحو والإثبات، هل هو القرآن، أم غيره؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ" أي ينسخ من القرآن ما يشاء "وَيُثۡبِتُ" أي يدعه ثابتاً، فلا ينسخه، وهو المحكم "وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ "أي: جملته وأصله"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن النسخ المقصود به في هذه الآية الكريمة، هو النسخ في الآيات الكريمـات، فينسخ الله من كتابه القرآن الكريم ما يشاء، ويبقي ما يشاء، جل ربنا وعز، وبناء على هذا، فمعـنى أم الكتاب: أصله وجملته. ومحل النسخ إذاً: القرآن الكريم، فهذه الآية كقوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ ﴾ (البقرة:١٠٦).

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٦).

وهذا المعنى قد ذهب إليه ابن عباس(1) وبه قال عكرمة(2) وقتادة(3) وابن زيد(4) ومقاتل بن سـليمان(5)، وقدمه ابن جزي الكلبي(6).

القول الثاني: المراد به نسخ الشرائع والكتب المنزلة من الله تعالى.

وهذا ما ذهب إليه الضحاك بن مزاحم(7) حيث قال: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعـد:٣٨) يعـني: لكل كتاب أنزله من السماء مدة مضروبة عند الله، ومقدار معـين، فلهـذا: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ منها "وَيُثْبِتُ".

قال ابن كثير: "يعني: حتى نسخت كلها بالقرآن الذي أنزله الله على رسوله صـلوات الله وسـلامه عليه"(8).

واختاره السمرقندي وابن حيان والبقاعي والقاسمي وظاهر عبارة ابن أبي العز الحنفي (9).

ووجه هذا القول: مناسبته لسياق الآية الكريمة، قال ابن أبي العز:

"وقيل: يمحو الله ما يشاء من الشرائع وينسخه، ويثبت ما يشاء، فلا ينسخه، والسياق أدل على هـذا الوجه، من الوجه الأول، وهو قوله تعـالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعد:٣٨) فأخبر تعالى أن الرسول

---

(1) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٣٧/٢) والطبري (١٦٩/١٣) والنحاس في:"معاني القرآن"(٥٠٣/٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٦٦٣/٤) إلى ابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في المدخل، وانظر: "نواسخ القرآن"لابن الجوزي (ص١٨).

(2) عزاه في:"الدر المنثور"(٦٦٣/٤) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم.

(3) أخرجه الطبري (١٦٩/١٣).

(4) أخرجه الطبري (١٦٩/١٣).

(5) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٨٠/٢).

(6) انظر:"التسهيل لعلوم التنزيل"(١٣٦/٢).

(7) أخرجه الطبري(١٦٥/١٣) وانظر:"تفسير ابن كثير"(٥٢٠/٢)،وعزاه في"الدر المنثور"(٦٥٩/٤) إلى أبي الشيخ.

(8) "تفسير ابن كثير"(٥٢٠/٢).

(9) انظر:"تفسير السمرقندي"(٢٣١/٢) "البحر المحيط"(٣٨٧/٥)،"نظم الدرر"(١٦٠/٤)،"تفسير القاسمي"(٢٩٠/٦)، "شرح العقيدة الطحاوية"(ص١٥٢).

لا يأتي بالآيات من قبل نفسه، بل من عند الله، ثم قـال: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُواْ اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ أي: أن الشرائع لها أجل وغاية تنتهي إليها، ثم تنسخ بالشريعة الأخرى، فينسخ الله ما يشاء من الشرائع عند انقضاء الأجل، ويثبت ما يشاء"[1].

وصدق ~ فمناسبة هذا القول مع السياق من أظهر ما يكون.

القول الثالث: أن الله يمحو ما يشاء، ويثبت من الأمور،إلا الشقاوة والسعادة والحياة والموت، فإ ـا لا تغير ولا تبدل.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[2]، قال ابن الجوزي:

"ودليل هذا القول: ما روى مسلم في صحيحه[3] من حديث حذيفة بن أسيد ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا مضت على النطفة خمس وأربعون ليلة، يقول الملك الموكل: أذكر أم أنثى، فيقضـي الله تعالى، ويكتب الملك، فيقول: أشقي أم سعيد؟ فيقضي الله، ويكتب الملك، فيقول: عمله، وأجلـه، فيقضي الله، ويكتب الملك، ثم تطوى الصحيفة، فلا يزاد فيها، ولا ينقص منها"[4].

وقال مجاهد: يمحو ما يشاء ويثبت إلا الشقاوة والسعادة لا يغيران[5]. ومرة زاد: الحياة والموت[6].

وعلى هذا، فما يمحى ويثبت هو الأقدار التي قدرها الله تعالى على عباده من فقر وغنى، وصحة وسقم، وعزة وذلة، إلا ما استثناه أرباب هذا القول.

---

(1)"شرح العقيدة الطحاوية"(ص١٥٢).

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٣٧/٢) وعبد الله بن أحمد في "السنة"(٤١١/٢) والطبري في تفسيره (١٦٦/١٣) وعزاه في "الدر المنثور"(٦٥٩/٤) إلى الفريابي وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في الشعب.

(3) برقم (٢٦٤٤) ولفظه: عن حذيفة بن أسيد، يبلغ به النبي ﷺ قال:" يدخل الملك على النطفة بعد ما تستقر في الرحم بأربعين أو خمسة وأربعين ليلة، فيقول: يا رب، أشقي أو سعيد؟ فيكتبان، فيقول: أي رب أذكر، أو أنثى؟ فيكتبان، ويكتب عمله، وأثره، وأجله، ورزقه، ثم تطوى الصحف، فلا يزاد فيها، ولا ينقص".

(4) "زاد المسير"(٣٣٧/٤)، وانظر: "تفسير البغوي"(٢٢/٣)، "المبسوط" للسرخسي (٢٨٢/٣٠)، "تفسير الخازن" (٢٧/٤).

(5)أخرجه الطبري (١٦٦/١٣).

(6) أخرجه الطبري (١٦٦/١٣) وعزاه في "الدر المنثور"(٦٦٣/٤) إلى ابن المنذر.

وقد اعترض عليه، بأن ما استثني يحتاج إلى دليل، والدليل المذكور لا يدل على المدلول، غاية ما فيه أنه دون في صحيفة الملك، ومن المعلوم أن كل شيء مدون ومكتوب، فأين فيه أن هذا لا يقبل التغيير والتبديل؟!! ولعله لهذا قال القرطبي:

" وفي هذا القول نوع تحكم"[1].

القول الرابع: أن ما يمحى هو سائر الأقدار حتى الشقاوة والسعادة، والحياة والموت.

وقد حكى ابن الجوزي[2] هذا المذهب عن عمر وابن مسعود وأبي وائل والضحاك وابن جريج.

واختار هذا المذهب: الواحدي والقرطبي والنووي وأبو السعود والشوكاني والسعدي[3].

وقدمه: النسفي[4]، وهو ظاهر عبارة الزمخشري والبيضاوي[5].

ووجه هذا القول: أن ظاهر اللفظ يفيد العموم، فـ "ما" الموصولة من ألفاظ العموم، كما هو معلوم، فالحمل عليه هو المتعين، إلا إذا دل دليل على التخصيص، قال الشوكاني:

"وظاهر النظم القرآني: العموم في كل شيء مما في الكتاب، فيمحو ما يشاء محوه: من شقاوة أو سعادة أو رزق أو عمر أو خير أو شر، ويبدل هذا بهذا، ويجعل هذا مكان هذا ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٣)"[6].

ومحل المحو على هذين القولين: إما صحف الملائك، وإما ما يدون في الكتب ليلة القدر، وإما ما يدونه الملك عند إرسال الله له لنفخ الروح في الجنين[7].

---

(1) "تفسير القرطبي"(٣٢٩/٩).

(2) في"زاد المسير"(٣٣٧/٤)، وانظر: "الدعاء" لابن فضيل (ص٢١٧)،"تفسير الطبري" (١٦٧/١٣)،"تفسير البغوي"(٢٣/٣)،"تفسير القرطبي" (٣٢٩/٩-٣٣٠)، "الدر المنثور"(٦٦١/٤،٦٦٤).

(3)انظر:"الوجيز"للواحدي (٥٧٥/١)، "تفسير القرطبي"(٣٢٩/٩)، "شرح النووي على صحيح مسلم" (١١٤/١٦،٢١٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٧/٥)،"فتح القدير" (٨٨/٣)، "تفسير السعدي"(ص٤١٩-٤٢٠).

(4)انظر:"تفسير النسفي"(٢٢١/٢).

(5)انظر: "الكشاف"(٥٠٢/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٣٤/٣).

(6)"فتح القدير"(٨٨/٣)، وهكذا قال: الواحدي رحمه الله تعالى في "الوجيز"للواحدي (٥٧٥/١)، والرازي في "تفسيره "تفسيره (٥٢/١٩).

(7) انظر: "تفسير البغوي"(٢٣/٣)، "المحرر الوجيز"(٣١٧/٣)،"تفسير البيضاوي"(٣٣٤/٣)،

وقد نص الإمام ابن عطية على أن هذا التغيير والتبديل ينالُ بعمومه حتى الآيات الشـرعية؛ إذ التغـيير عام، فيشمل ما عدا ما دون في اللوح المحفوظ، قال ~ :

"وتخبط الناس في معنى هذه الألفاظ، والذي يتخلص به مشكلها: أن نعتقد: أن الأشياء التي قدرها الله تعالى في الأزل، وعلمها بحال ما لا يصح فيها محو ولا تبديل، وهي التي ثبتت في أم الكتاب، وسبق ا القضاء، وهذا مروي عن ابن عباس وغيره من أهل العلم. وأما الأشياء التي قد أخبر الله تعالى أنه يبدل فيها وينقل، كعفو الذنوب بعد تقريرها، وكنسخ آية بعد تلاو ا، واستقرار حكمها، ففيها يقع المحـو والتثبيت فيما يقيده الحفظة، ونحو ذلك، وأما إذا رد الأمر للقضاء والقدر، فقد محا الله ما محا، وثبت ما ثبت"[1] .

قال الإمام ابن كثير ~ :"ومعنى هذه الأقوال: أن الأقدار ينسخ الله ما يشاء منها، ويثبت منـها مـا يشاء، وقد يستأنس لهذا القول بما رواه الإمام أحمد ثم ساق إسناده عن ثوبان، قال: قـال رسـول الله ﷺ: "إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه، ولا يرد القدر إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر"[2]..

وثبت في الصحيح[3]: أن صلة الرحم تزيد في العمر.

وفي حديث آخر[4]: "إن الدعاء والقضاء ليعتلجان بين السماء والأرض"[1].

---

(1) "المحرر الوجيز "(٣١٧/٣)، وانظر: "أحكام القرآن" للشافعي(ص٣٣)، إذ يفهم من عبارة الإمام الشافعي أنه يرى دخول الآيات القرآنية في هذا العموم، وهكذا ما نقله من مذهبه الخطيب البغدادي في "الفقيه والمتفقه" (٢٥٣/١).

(2) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٨٠/٢٧٧،٥/٥) و ابن ماجه (١٣٥) وابن حبان(١٥٣/٣) والحاكم (٦٧٠/١) والطبراني(١٠٠/٢) من حديث ثوبان ﷺ.

وصححه ابن حبان وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه"، وضعفه الألباني ذا التمام، وحسنه دون قوله:"إن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه"كما في "السلسلة الصحيحة"حديث رقم(١٥٤).

وأخرجه الترمذي (٢١٣٩)من حديث سلمان ﷺ وحسنه الألباني في تحقيقه لجامع الترمذي(٢١٣٩).

(3) أخرج البخاري (٥٦٤٠) ومسلم (٢٥٥٧) من حديث أنس ﷺ قال: سمعت رسولَ الله ﷺ يقول: "من أحب أنْ أنْ يبسطَ له في رزقه، وينسأ له في أثَره، فَلْيصلْ رحمه".

وأخرجه البخاري (٥٦٣٩) من حديث أبي هريرةَ ﷺ.

(4) **حديث ضعيف**: أخرج الحاكم (٦٦٩/١) والقضاعي في مسند الشهاب(٤٨/٢) والطبراني في الأوسـط(٦٦/٣) من طريق:

وقد اعترض على هذا القول، فقال ابن جزي:
"وهذا ترده القاعدة المتقررة: أن القضاء لا يبدل، وأن علم الله لا يتغير"[2].
وهذا الاعتراض منقوض بأن التغيير والتبديل حاصل بعلم الله الأزلي، أي أن الله علم ما يغـير أزلاً، لا أن الله قد حدث له علم لم يكن من قبل، فغير وبدل، تعالى عن هذا وتقدس، وهذا محل وفاق بين أهل القبلة، وعليه؛ فلا يعارض هذا القول بما ذكره ابن جزي، يقول أبو العباس شيخ الإسلام ابـن تيميـة رحمه الله تعالى:"فلهذا قال العلماء: إن المحو والإثبات في صحف الملائكة، وأما علم الله سبحانه، فـلا يختلف، ولا يبدو له ما لم يكن عالماً به، فلا محو فيه، ولا إثبات.
وأما اللوح المحفوظ، فهل فيه محو وإثبات على قولين"[3].
وآخرون من أهل العلم ذهبوا-رداً على هذا الاعتراض- أن التغيير لا يكون في علم الله ولا ما كتبه في اللوح المحفوظ، يقول السعدي:
"وهذا المحو والتغيير، في غير ما سبق به علمه، وكتبه قلمه، فإن هذا لا يقع فيه تبديل ولا تغـيير؛ لأن ذلك محال على الله أن يقع في علمه نقص أو خلل، ولهذا قال : "وعنده أم الكتاب"أي: اللوح المحفوظ، الذي ترجع إليه سائر الأشياء، فهو أصلها، وهي فروع وشعب، فالتغيير والتبديل، يقـع في الفـروع

عبد الله بن عبد الوهاب الحجبي، قال: حدثنا زكريا بن منظور، قال: حدثني عطاف بن خالد(وقال الطبراني:عطـاف الشامي)، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة رضي الله تعالى عنها مرفوعاً: "وإن البلاء لي ل، فيتلقاه الـدعاء، فيعتلجان إلى يوم القيامة".

قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن هشام، إلا عطاف، ولا عن عطاف، إلا زكريا، تفرد به الحجبي، يعني: عبد الله بن عبد الوهاب الحجبي.

قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

وفي هذا نظر بين، فالإسناد ضعيف من أجل: زكريا بن منظور، فقد ضعفه جمع من العلماء كأحمد وابن المديني وابـن معين والنسائي، وقال البخاري: منكر الحديث، وقال الدارقُطْني : متروك. انظر:" ذيب الكمال"(٣٧٣/٩).

قال ابن حجر في "تقريب التهذيب"[٢٠٢٦]:"ضعيف".

وقد ساق ابن عدي في "الكامل"(٢١٢/٣) هذا الحديث من ضمن الأحاديث التي تعد منكرة عليه جداً.

(1) "تفسير ابن كثير"(٥٢٠/٢).

(2) "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٣٦/٢).

(3) "مجموع فتاوى ابن تيمية"(٤٩٢/١٤)، وانظر: "شرح العقيدة الطحاوية"(ص١٥١)، "فتح الباري"(٤١٦/١٠،٤٨٨/١١)، "سبل السلام"(١٦٠/٤) ،"فتح القدير"(٨٨/٣).

والشعب، كأعمال اليوم والليلة، التي تكتبها الملائكة، ويجعل الله لثبوتها أسباباً، ولمحوها أسباباً، لا تتعدى تلك الأسباب ما رسم في اللوح المحفوظ"[1].

القول الخامس: يمحو من ذنوب عباده ما يشاء، فيغفرها، ويثبت ما يشاء، فلا يغفرها. روي هذا القول عن سعيد بن جبير[2].

وعلى هذا؛ فالآية بمعنى قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾(آل عمران:١٢٩).

كما أن المحو والإثبات متعلق بصحائف أعمال بني آدم.

لكن تقييد المحو بالذنوب وبصحائف الأعمال يحتاج إلى دليل؛ إذ اللفظ عام، فلا يخصص إلا بدليل، ولا دليل.

القول السادس: يمحو من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب، ويثبت ما فيه ثواب وعقاب، وذلك: أن الحفظة يكتبون جميع أعمال بني آدم وأقوالهم، فيمحو الله من ديوان الحفظة ما ليس فيه ثواب ولا عقاب، ويثبت ما فيه ثواب وعقاب.

ويروى عن ابن عباس[3]، وبه قال الضحاك[4] والكلبي[5]، واختاره الفراء والزجاج[6].

وهذا القول منقوض بأنه تخصيص لعموم الآية الكريمة بلا دليل، فما الذي يجعلنا نحصر هذا العموم بأعمال بني آدم؟!!.

وبهذا يرد قول من قال، وهو القول السابع: يمحو ما يشاء بالتوبة، ويثبت مكانها حسنات. وبه قال عكرمة[7].

---

(1) "تفسير السعدي"(ص٤١٩)، وانظر ما نقلته آنفاً عن الإمام ابن عطية.

(2) أخرجه الطبري (١٧٠/١٣).

(3) أخرجه ابن أبي حاتم(٣٣٠٨/١٠) ولكنه لا يصح عن ابن عباس؛ إذ هو من رواية الكلبي، وهو ضعيف جداً، انظر:"فتح الباري"(٣٠٩/١١).

(4) انظر: "تفسير البغوي"(٢٣/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٣١/٩)،"تفسير الخازن"(٢٨/٤)، "البحر المحيط"(٣٨٨/5).

(5) أخرجه الطبري(١٦٨/١٣)، انظر: "تفسير البغوي"(٢٣/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٣٠/٩)، ولم يذكر ابن أبي زمنين في تفسيره(٣٥٩/٢) غير هذا القول، وانظر أيضاً: "المفردات في غريب القرآن"(ص٤٢٣).

(6) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٦٦/٢)،"معاني القرآن"للزجاج(١٥٠/٣).

(7) انظر: "النكت والعيون"(١١٧/٣)،"تفسير الخازن"(٢٨/٤)، "روح المعاني"(١٦٩/١٣)،"مشكل الحديث وبيانه"لابن فورك(ص٣٠٩).

ويرد أيضاً: بأن الله تعالى قضى بأن التوبة تجب ما قبلها، فمن تاب محيت خطاياه وذنوبه، قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (الزمر:٥٣) وهذا وعد محقق من الله جل شأنه أن من تاب محيت ذنوبه، ولهذا لم يعلق الله المغفرة منه بالمشيئة، تفضلا منه وتكرماً.

القول الثامن: يمحو من جاء أجله، ويثبت من لم يجئ أجله.

قاله الحسن(١)، واختاره الإمام الطبري(٢).

وعلى هذا؛ فالآية الكريمة هذه بمعنى قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ (الزمر:٤٢).

وبناء على هذا القول؛ فالمحو والإثبات هو في المخلوقين، فمن جاء أجله، محاه الله، أي: أمر بفنائه، ومن لا أثبته الله.

ووجه هذا القول(٣): تأيد السياق له، فالله يتوعد المشركين المتعنتين بسؤال النبي ﷺ الآيات، فيعلمهم الله أن محمداً ﷺ لا يستطيع إحضار آية، فالأمر مرده إلى الله، لكل أجل كتاب، فيعلمهم الله أن لقضائه فيهم أجل، فإذا جاء أجل الله بإهلاك أو عذاب، قضى ذلك فيهم، فذاك محوه، ومن لم يأت أجله، ترك، فذاك، فذاك إثباته.

وهذا كسابقه، تخصيص يفتقر إلى دليل، والسياق ليس نصاً فيما ذكروه، بل هو محتمل لوجوه أخرى، كما سبق ذكره عند ذكر قول الضحاك، وأيضاً: هو معنى غريب، إذ لا يعهد إطلاق المحو على الموت، والإبقاء على التثبيت.

القول التاسع: المراد: الرجل يعمل بطاعة الله عز وجل، ثم يعود لمعصية الله، فيموت على ضلالة، فهو الذي يمحو، والذي يثبت الرجل يعمل بطاعة الله، فيموت، وهو في طاعة الله عز وجل فهو الذي يثبت.

---

(١) أخرجه الطبري(١٦٩/١٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٢٩٨/٥)، "تفسير السمعاني"(١٠٠/٣)، "تفسير القرطبي" (٣٣٢/٩)، "تفسير الخازن"(٢٨/٤).

(٢) انظر: "تفسير الطبري"(١٧٠/١٣).

(٣) انظر: "تفسير الطبري"(١٧٠/١٣) بتصرف يسير.

وهو مروي عن ابن عباس[1].

وكأن هذا القول مستمد من قراءة[2] تشديد الباء من"وَيُثَبِّتُ ".

قال القرطبي: "وهي قراءة ابن عباس واختيار أبي حاتم وأبي عبيد؛ لكثرة من قرأ ا؛ لقوله :﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ (إبراهيم:٢٧)" [3].

وفي الآية أقوال أخرى لا تستند إلى دليل[4].

التر جيح

الذي يترجح لي من الأقوال السابقة-والعلم عند الله تعالى- قول من قال: إن المراد به العمـوم، فهـذا القول هو الأنسب،وذلك؛ لأن لفظة "ما" من قوله تعالى:﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثَبِّتُ ﴾ من الألفاظ الدالة على العموم، وعليه؛ فالمحو شامل لكل شيء شاء الله محوه، من الشـرائع والأحكـام والأقـدار والآيات، هذا ما يفيده العموم، والعام يبقى على عمومه حتى يأتي ما يخصصه، ويدخل فيه ما ذهـب إليه الضحاك -وهو القول الثاني- دخولاً أولياً، فملائمته للسياق ظاهرة، ولم نقل به؛ لأنه- السياق- يحتمل لغيره، وهو اختيار الطبري، ولما كان الأمر كذلك من احتمال السياق لأكثر من قول، وكـان اللفظ يحتمل كلا المعنيين وغيرهما، كان الحمل على العموم هو المتعين، والعلم عند الله تعالى.

---

(1) أخرجه الطبري(١٦٨/١٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٦٥٩/٤) إلى ابن أبي حاتم ، وانظر: "تفسير الثعلبي" (٢٩٨/٥).

(2) وهي قراءة سبعية، قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم بالتخفيف، وقرأ الباقون بالتشديد.

انظر:"حجة القراءات"لابن زنجلة(ص٣٧٤)، "التيسير في القراءات السبع"للداني(ص١٣٤)، "إبراز المعاني من حرز الأماني"(٥٤٨/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٢٩/٩)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣١٩/١١-٣٢٠).

(3) "تفسير القرطبي"(٣٢٩/٩).

(4) انظر:"تفسير الثعلبي"(٢٩٨/٥)، "النكت والعيون"(١١٧/٣)،"تفسير البغوي"(٢٣/٣)، "تفسير الرازي"(٥٢/١٩)، "تفسير القرطبي"(٣٣٢/٩)، "تفسير الخازن"(٢٨/٤)، "البحر المحيط"(٣٨٨/٥)،"فتح القدير"(٨٨/٣)، "روح المعاني"(١٦٩/١٣)،"مشكل الحديث وبيانه"(ص٣٠٩).

قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ۚ وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (الرعد:٤١).

وفيها مسألة واحدة، هي:

[١٩٩] بيان المراد بقوله تعالى:"نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا "أي: بموت العلماء والعباد، ويقال: بالفتوح على المسلمين، كأنه ينقص المشركين مما في أيديهم"[١].

الدراسة:

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد: في معنى نقص الأرض: موت العلماء والصلحاء وذهاب أهل الخير والفضل منها.

وعلى هذا؛ فالنقص معنوي وليس حسي.

ويروى هذا المعنى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه وعن أبيه[٢] ومجاهد[٣]، ونسبه غير واحد لعطاء[٤]، واختاره ابن الجوزي[٥].

قال الإمام ابن عبد البر: "قول عطاء في تأويل الآية حسن جداً، تلقاه أهل العلم بالقبول، وقول الحسن أيضاً حسن المعنى جداً"[١].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٦).

(٢)أخرجه نعيم بن حماد في"الفتن"(٢٤٣/١) والطبري(١٧٤/١٣)، والحاكم(٣٨١/٢) وصححه، والبغدادي في "الفقيه والمتفقه"(١٦٧/١) وعزاه في "الدر المنثور"(٦٦٥/٤) إلى عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم.

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٣٩/٢) والطبري(١٧٤/١٣).

(٤) أخرجه ابن عبد البر في"جامع بيان العلم وفضله"(٦٠١/١)، وانظر:"تفسير البغوي"(٢٤/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٣٣/٩).

(٥) "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٧٦/١).

وبيان هذا القول: أن الأطراف بمعنى الأشراف، وأهل العلم هم الأحق بوصف الشرف، قال الأزهري: "والأطراف بمعنى الأشراف، جمع الطرف أيضاً"[٢].

قال الخازن: "واستدل الواحدي لهذه اللغة بقول الفرزدق:

واسأل بنا وبكم إذا وردت مني   أطراف كل قبيلة من يتبع[٣].

قال : يريد أشراف كل قبيلة"[٤].

ويعترض على هذا القول: أن ذهاب الصالحين والأخيار لا يعني للكفار شيئاً، والمراد من الآية-كما هو واضح من السياق- تنبيه المشركين ودلالتهم على التمعن في هذا البرهان المذكور، والدليل المبين، ولذا قال ربنا: «أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ» والخطاب لمشركي مكة أولاً.

قال القرطبي:

"ولكن هذا القول بعيد؛ لأن مقصود الآية: أنا أريناهم النقصان في أمورهم؛ ليعلموا أن تأخير العقـاب عنهم ليس عن عجز، إلا أن يحمل قول ابن عباس على موت أحبار اليهود والنصارى "[٥].

ويورد الرازي[٦] وغيره قول الواحدي عن هذا القول:" وهذا القول وإن احتمله اللفظ، إلا أن اللائـق بهذا الموضع هو الوجه الأول".

ونحوه قال ابن عطية[١].

---

(١) "جامع بيان العلم وفضله"(٦٠١/١) وقد نقل القرطبي في تفسيره (٣٣٤/٩) تعليق الإمام ابن عبد البر علـى أثـر عطاء، فأوهم ذهاب ابن عبد البر إلى قول عطاء، وليته نقل كلامه كاملاً. وفي كلام ابن عبد البر نظر؛ فجل المفسرين لم يذهبوا إليه، وقد انتقده غير واحد كالواحدي والقرطبي والرازي.

(٢) "تهذيب اللغة"(٢١٩/١٣)، وانظر: "لسان العرب"(٢١٨/٩)، "تاج العروس"(٧٩/٢٤) وقد نقل غير واحد عن ابن الأعرابي قوله: "الطرف: الرجل الكريم" انظر: "إعراب القرآن"للنحاس(٣٦٠/٢)، "المحرر الوجيز"(٣١٩/٣)، "فتح القدير"(٩٠/٣)، "روح المعاني"(١٧٣/١٣).

(٣) البيت منسوب للفرزدق في: "تهذيب اللغة"(٢١٩/١٣)، و"لسان العرب"(٢١٨/٩)، "تاج العروس"(٧٩/٢٤).

(٤) "تفسير الخازن"(٢٩/٤)، وانظر: "تفسير الرازي"(٥٤/١٩)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٢٣/١١)، ولم أجده في "الوجيز"ولا "الوسيط" فلعله في "البسيط".

(٥) "تفسير القرطبي"(٣٣٣/٩).

(٦) في تفسيره (٥٤/١٩)، وانظر: "تفسير الخازن"(٢٩/٤)، "اللباب في علوم الكتـاب"(٣٢٣/١١)، ولم أجـده في "الوجيز"ولا "الوسيط" ومراد الواحدي بالوجه الأول: القول الثاني من الأقوال التي أوردها.

وبعد أن ذكر الرازي قول الواحدي زاد وجهاً يمكن أن يضعف به هذا القول.

القول الثاني: أنه ما يفتح الله على نبيه ﷺ من الأرض، فتنقص دار الكافرين، وتتسـع دار المـؤمنين، ويذهب منها أهلها بالقتل والأسر والإجلاء.

قال البغوي: "أكثر المفسرين على أن المراد منه فتح ديار الشرك، فإن ما زاد في ديار الإسـلام، فقـد نقص من ديار الشرك"[٢].

ويروى هذا القول عن ابن عباس[٣] والحسن[٤] والضحاك[٥].

واختار هذا القول الطبري والنحاس والزجاج والسمرقندي والزمخشري وابن عطية والقـرطبي وابـن حيان والبيضاوي وابن جزي والنسفي والسيوطي وأبو السعود والشوكاني والألوسي والقاسمي[٦].

وذهب مقاتل بن سليمان والفراء والواحدي[٧] إلى تخصيص الأرض بأرض مكة، ليكون المعنى:

«أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ » يعني: كفار مكة «أَنَّا نَأۡتِي ٱلۡأَرۡضَ» يعني : أرض مكة «نَنقُصُهَا مِنۡ أَطۡرَافِهَا» يعني : مـا حولها، أفلا يخافون أن تنالهم يا محمد.

وعلى هذا القول؛ فالنقص للأرض نقص حسي، وليس معنوي، فأرض الكافرين تضيق رقعتها بغلبـة أهل الإيمان وسيطرتهم على البلاد، وتوسعهم في الأرض.

ويؤيد هذا الوجه السياق: أن الكفار يسألون الآيات، ويتلمسون البراهين، فيقال لهم: أفلا ترون هـذا البرهان البين، والدليل القاطع، وهو نصرة الله لنبيه ﷺ وتمكينه له في الأرض، وزيادة أرضه وعمرانها، ونقصان أرض عدوه وخرابها.

---

(١) انظر:"المحرر الوجيز "(٣١٩/٣).

(٢) "تفسير البغوي"(٢٤/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٣٠٠/٥)،"تفسير السمعاني"(١٠٠/٣)، "تفسير الخازن" (٢٩/٤)، "تفسير الثعالبي"(٢٧٤/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٢٢/١١).

(٣) أخرجه الطبري(١٧٢/١٣).

(٤)أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٣٩/٢) وسعيد بن منصور(٤٤١/٥-قسم التفسير) والطبري(١٧٣/١٣).

(٥)أخرجه الطبري(١٧٣/١٣).

(٦) انظر: "تفسير الطبري"(١٧٤/١٣)، "معاني القرآن"للنحاس(٥٠٥/٣)، "معاني القرآن"للزجاج(١٥١/٣)،"تفسير السمرقندي"(٢٣١/٢)، "الكشاف"(٥٠٣/٢)، "المحرر الوجيز "(٣١٩/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٩٢/١١)، "البحر المحيط"(٣٨٩/٥)،"تفسير البيضاوي"(٣٣٤/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١٣٧/٢)،"تفسير النسفي" (٢٢١/٢) ،"تفسير الجلالين" (ص٣٢٨)، "تفسير أبي السعود"(٢٨/٥)،"فتح القدير"(٩٠/٣)، "روح المعاني" (١٧٣/١٣)،"تفسير القاسمي" (٢٩٢/٦).

(٧) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(١٧٧/٢)، "معاني القرآن"للفراء(٦٦/٢)،"الوجيز" للواحدي(٥٧٦/١).

ويؤيده أيضاً: أن هذه الجملة جاءت في سورة الأنبياء: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ ﴾(الأنبياء:٤٤)، فختمه جل وعلا الآية بقوله: «أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ » مشعر بأن الله ينصر نبيه ويعلي دينه، قال الشنقيطي:

" فقوله : «أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ » دليل على أن نقص الأرض من أطرافها، سبب لغلبة المسلمين للكفار، وذلك إنما يحصل بالمعنى"[(١)].

ويشكل على هذا القول: أن السورة مكية[(٢)]، ولم يكن ثمت فتح يراه أهل مكة.

ولا يقال: إن هذه الآية مدنية؛ لأن هذا خلاف الأصل، وما كان خلاف الأصل، لم يصر إليه، وطولب مدعيه البينة.

ويرد هذا: بأنه قد ذهب فريق من العلماء إلى أن السورة كلها مدنية[(٣)].

وعند النظر في هذين القولين لا نجد دليلاً واضحاً يفصل بين الفريقين، وعليه؛ فلا يصح الاعتراض بمثل هذا، فليس أحد القولين أولى بالقبول من القول الآخر.

القول الثالث: المعنى: خراب القرية،وهلاك أهلها.

فيكون المعنى: أولم يروا أنا نأتي البلدة، فنهلكها و نهلك أهلها، أو لا يخافون أنا نفعل بهم وبأرضهم مثل ذلك، فنهلكهم ونخرب أرضهم.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[(٤)]وعكرمة[(٥)] ومجاهد[(١)]، واختاره ابن عاشور، وهو معنى حسن جاءت الآيات القرآنية بتقريره، قال ابن عاشور:

---

(١) "أضواء البيان"(١٥٧/٤)، وانظر:"معاني القرآن"للزجاج(١٥١/٣).

(٢) قاله جمع من العلماء منهم: ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن وعكرمة وعطاء وجابر بن زيد وبه قال السمعاني وابن كثير والبيضاوي والنسفي والسمرقندي وقد استثنى منها هذه الآية، انظر: "تفسير السمرقندي"(٢١٥/٢)، "تفسير السمعاني"(٧٥/٣)، "تفسير ابن كثير"(٤٩٩/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣١٥/٣)، "تفسير النسفي"(٢٠٩/٢)، "الدر المنثور" (٥٩٩/٤)، "فتح القدير"(٦٣/٣).

(٣) منهم ابن عباس وابن الزبير واختاره الطبري والزمخشري والسيوطي وأبو السعود، انظر: "تفسير الطبري"(٩١/١٣)، "الكشاف"(٤٨٢/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٧٨/٩)،"الدر المنثور" (٥٩٩/٤)، "تفسير أبي السعود"(٢/٥)،"فتح القدير"(٦٣/٣).

(٤) أخرجه الطبري(١٧٣/١٣).

(٥)أخرجه الطبري(١٧٣/١٣).

"وتعريف:«ٱلۡأَرۡضَ»تعريف الجنس، أي: نأتي أية أرض من أرضي الأمم، وأطلقت الأرض هنا على أهلها مجازا، كما في قوله تعالى : ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ (يوسف:٨٢)بقرينة تعلق الـنقص ـا؛ لأن النقص لا يكون في ذات الأرض، ولا يرى نقص فيها، ولكنه يقع فيمن عليها . وهذا من باب قولـه تعـالى: ﴿أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ دَمَّرَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡۖ وَلِلۡكَٰفِرِينَ أَمۡثَٰلُهَا ﴾ (محمد:١٠)"[٢].

القول الرابع: أنه ذهاب الناس بالموت، ونقص البركة وقلة الثمار.

قال مجاهد: هو موت أهلها[٣]، وقال عكرمة: هو الموت، لو كانت الأرض تنقص لم نجد مكانا نجلـس فيه[٤].

وقال الشعبي : نقص الأنفس والثمرات[٥].

وهذا نقص معنوي للأرض.

القول الخامس: قيل: نقصها بجور ولا ا.

ذكر هذا القول القرطبي :"قلت : وهذا صحيح معنى، فإن الجور والظلم يخرب الـبلاد بقتـل أهلـها وانجلائهم عنها، وترفع من الأرض البركة، والله أعلم"[٦].

وكأن القرطبي بقوله هذا لا يرتضي هذا القول كمعنى للآية، أما كونه حقاً فهذا لا إشكال فيه، فالجور والظلم سبب لخراب الأرض، لكن، صحة المعنى شيء، وتأويل الآية به شيء آخر، لذا قال القـرطبي:" وهذا صحيح معنى" أي: فقط من جهة المعنى، وأما أن تحمل الآية عليه، فلا.

---

(١)أخرجه الطبري(١٧٣/١٣).

(٢) "التحرير والتنوير"(١٧٢/١٣).

(٣) انظر: "تفسير مجاهد"(٣٣٠/١)، "تفسير الثوري"(ص٢٠١)، "مصنف ابن أبي شيبة"(٢١٤/٧).

(٤)أخرجه الطبري(١٧٤/١٣) وأخرج الصنعاني في تفسيره(٣٣٩/٢) التفسير فقط دون قوله:"لو كانت" الخ.

(٥) انظر:"زاد المسير"(٣٤٠/٤)، وعزى ابن كثير هذا القول في تفسيره(٥٢١/٢) إلى مجاهد.

(٦)"تفسير القرطبي"(٣٣٤/٩)، وانظر:.

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السابقة- والعلم عند الله تعالى- أن تحمل الآية على القول الثاني الذي ذهب إليه أكثر المفسرين، وهو أن المراد بنقصان الأرض فتح بلاد الكفر، وظهور أهل الإسلام عليهم وتمكن الله لعباده وأوليائه، فتنقص ديار الكفر وتتسع ديار أهل الإيمان وأرضهم، وهذه آية ظاهرة وبرهان بين، على صدق نبوة محمد ﷺ وأنه رسول الله حقاً[1].

ويدل لهذا القول: أن سياق الآيات تتحدث عن النبي ﷺ وأنه كغيره من الأنبياء له أزواج وذرية، وأنه لا يستطيع الإتيان بآية إلا بإذن الله تعالى، فالأمر إلى الله تعالى وليس إليه، ثم أخبر الله نبيه ﷺ قدرته على أعدائه، فلا يشغل نفسه بذلك بل بإبلاغ بالدين، فقال له: ﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ (الرعد: ٤٠).

ثم جاء الله بآية هي من أوضح الآيات على صدق النبوة وهي نصرة الله لنبيه ﷺ وتمكينه له، ولو لم يكن نبي الله حقاً لما مكن الله له وهو يكذب عليه، ويقاتل الناس باسمه!!.

فنرى الآيات تتحدث عن نبوة نبينا ﷺ ورسالته، وهذا الوجه هو أظهرها وأشد ملائمة للسياق.

وأيضاً: أن هذه الآية جاءت في سورة الأنبياء ثم ختمت بـ «أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ» وهذا مشعر بأن معنى نقص الأرض فيه مغالبة وغلبة، فيقول الله لهم: أفلا يرون غلبة محمد ﷺ وسيطرته ،وظهوره أم يرون أنفسهم مع هذا هم الغالبون؟!!.

---

(1) وقد جرت للإمام ابن القيم مناظرة مع أحد علماء أهل الكتاب، استدل ابن القيم على نبوة نبينا ﷺ بتمكين الله له وتأييده إياه، وأن من لم يقل بنبوته عليه الصلاة والسلام، فقد سب الله تعالى، وهذا لازم لا انفكاك عنه، فانقطع الكتابي. انظر:"الصواعق المرسلة"(١/٣٢٧-٣٢٩).

وإن كان ما ذكره الشيخ ابن عاشور له وجهه، وهو معنى جاء به القرآن، لكن ارتباط السياق به فيه ضعف؛ لأن الآيات جاءت تتحدث عن نبوة النبي ﷺ وبيان صدقه في دعواه عليه الصلاة والسلام.

ولو قيل: إن النقص يطلق على كلا المعنيين لم يبعد، وقد اختاره الشيخ السعدي ~ [1]، والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَقَالُوٓا۟ إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴾ (إبراهيم:٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠٠] بيان معنى قوله سبحانه وتعالى:« فَرَدُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ ».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والمعنى:ردوا أيديهم في أفواههم، أي: عضوا عليها حنقاً وغيظاً، كما قال الشاعر[2]:

يردون في فيه عشر الحسود

يعني: أ م يغيظون الحسود حتى يعض على أصابعه العشر، ونحو قول:

قَد أفْنى أناملَه أزمه ... فأضحى يعض علَي الوظيفا [3]

---

(1) انظر: "تفسير السعدي"(ص٤٢٠).

(2) أورده ابن قتيبة ولم يعزه لقائله في: "غريب الحديث"(٦٥/٢)، وكذا الأزهري " ذيب اللغة"(١٧٠/١٤)، وابن منظور في"لسان العرب"(٤٢٤/١٥)، وابن حجر في"فتح الباري"(٣٧٧/٨).

(3) عزاه ابن قتيبة في: "غريب الحديث"(٦٥/٢) للهذلي، وكذا الأزهري " ذيب اللغة"(١٧٠/١٤) والثعلبي في تفسيره (٣٠٧/٥)، وابن الجوزي في "زاد المسير"(٣٤٨/٤)، وابن منظور في"لسان العرب"(٤٢٤/١٥).

يقول: قد أكل أصابعه حتى أفناها بالعض، فأضحى يعض على وظيف الذراع، وهكـذا فسـر هـذا الحرف ابن مسـعود[1]، واعتبـاره قولـه ﷻ: ﴿وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِ﴾(آل عمران:١١٩)"[٢].

الدراسة

اختلف أهل العلم في معنى قوله ﷻ: « فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ » على أقوال عدة،أهمها:

القول الأول: ما قاله الإمام ابن قتيبة ~ من أن المراد: ردوا أصابعهم في أفواههم، فعضـوا عليهـا غيضاً وحنقاً.

وهذا مذهب ابن مسعود –كما سبق- وبه قال ابن زيد[٣]، واختاره الطبري والنحاس وابن أبي زمنين والواحدي وابن الجوزي والسيوطي والشوكاني[٤].

وقدمه الزمخشري والغزنوي[٥] والبيضاوي [٦].

---

(١) أخرج الصنعاني في تفسيره (٣٤١/٢) والطبري(١٨٨/١٣) عنه ﷺ أنه قال في تفسير هذه الجملة: قال: غيظاً هكذا وعض يده". وأخرج الطبراني في "المعجم الكبير"(٢٢٩/٩) والحاكم(٣٨١/٢) وصححه أنه قال: عضوا أصابعهم غيظاً. قال ابن حجر في "فتح الباري"(٣٧٧/٨):"وإسناده صحيح".

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٧)، وانظر:"غريب الحديث" لابن قتيبة(٦٥/٢).

(٣)أخرجه الطبري(١٨٨/١٣).

(٤) انظر:"تفسير الطبري"(١٨٩/١٣)، "معاني القرآن"للنحاس(٥١٩/٣)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٦٣/٢)، "الوجيز"للواحدي(٥٧٩/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٧٧/١)، "تفسير الجلالين"(ص٣٣٠)، "فتح القدير" (٩٧/٣).

(٥) محمود بن أبي الحسن بن الحسين النيسابوري، الغزنوي، يلقب ببيان الحق، كان عالماً بارعاً مفسراً لغوياً فقيهاً متفنناً فصيحاً.

انظر: "معجم الأدباء"(٤٨٨/٥)، "طبقات المفسرين" للأدنه وي (ص٤٢٥).

(٦) انظر: "الكشاف"(٥٠٩/٢)،"باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن"(٧٥٩/٢)، "تفسير البيضاوي" (٣٤٠/٣).

ووجه هذا القول: أن هذا هو المعنى المعروف من هذه الجملة، قال الطبري:

"فهذا هو الكلام المعروف، والمعنى المفهوم من رد اليد إلى الفم" [1].

وقد اختار ابن قتيبة –بناء على هذا- أن تكون: «في» بمعنى:«إلى»[2].

ولكن، لا داعي لهذا، فإن المقصود أ م وضعوا بعض أيديهم في أفواههم، فجاز التعبير عـن الـبعض بالكل، وهذا كقوله تعالى:﴿ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم ﴾ (البقرة:١٩)، فلم يرد أ م أدخلوا جميـع أصابعهم في آذا م، بل بعضها، وهذا أسلوب عربي معروف، ففي على با ا من الظرفية[3].

القول الثاني: المعنى: أ م لما سمعوا كلام الرسل عجبوا منه، وسخروا، فوضعوا أيديهم على أفـواههم، إخفاء لشدة الضحك.

وتكون على هذا: «في» بمعنى:«إلى»[4].

ويروى هذا المذهب عن ابن عباس[5].

وقدمه النسفي واختاره ابن عاشور[6].

القول الثالث: المراد: أ م كذبوهم بأفواههم.

قال مجاهد: ردوا عليهم قولهم وكذبوهم [7].

وقال قتادة: يقول: قومهم كذبوا رسلهم، وردوا عليهم ما جاؤوا به مـن البينـات، وردوا علـيهم بأفواههم، وقالوا إنا لفي شك مما تدعوننا إليه مريب [8].

وعلى هذا القول؛ فلا يراد باليد والفم حقيقتهما، وهما الجارحتان، يقول ابن جرير مبيناً وجـه هـذا القول:

---

(١)"تفسير الطبري"(١٨٩/١٣).

(٢) انظر: " أدب الكاتب"(ص٥٠٩).

(٣) انظر:"الدر المصون"(٧٣/٧).

(٤) انظر: "تفسير الرازي"(٧٠/١٩).

(٥)أخرجه الطبري(١٨٨/١٣).

(٦) انظر:"تفسير النسفي"(٢٢٥/٢)، "التحرير والتنوير"(١٩٦/١٣).

(٧)أخرجه الطبري(١٨٩/١٣)، وانظر: "تفسير مجاهد"(٣٣٤/١).

(٨)أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٤١/٢) والطبري(١٨٩/١٣).

" وكأن مجاهداً وجه قوله: « فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ » إلى معنى: ردوا أيادي الله[1] التي لو قبلوها كانت أيادي ونعماً عندهم، فلم يقبلوها، ووجه قوله: «فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ » إلى معنى: بـأفواههم، يعـني: بألسنتهم التي في أفواههم"[2].

قال ابن كثير: "قلت: ويؤيد قول مجاهد تفسير ذلك بتمام الكـلام ﴿إِنَّا كَفَرۡنَا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِي شَكّٖ مِّمَّا تَدۡعُونَنَآ إِلَيۡهِ مُرِيبٖ ﴾ (إبراهيم:٩) فكأن هذا والله أعلم تفسير لمعنى ﴿ فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ ﴾ .

لكن، الجملتان معطوفتان على بعض، فكيف نجعل التالية مفسرة لسابقتها، والأصل في العطف التغاير، ولهذا قال الشنقيطي:

"الظاهر عندي خلاف ما استظهره ابن كثير ~ ؛ لأن العطف بالواو يقتضي مغايرة ما بعده لما قبله، فيدل على أن المراد بقوله: « فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ » الآية غير التصريح بالتكذيب بالأفواه، والعلم عنـد الله تعالى"[3].

ويعترض على هذا القول أيضاً: بأن المعروف في جمع يد بمعنى النعمة أياد، ولا يجمع على أيد[4].

وأيضاً: أن هذا خلاف الأصل، فالأصل أن تحمل الألفاظ على الحقيقة، وما ذكروه معنى مجازي، فـلا يصار إليه إلا بدليل، ولا دليل.

القول الرابع:المعنى: أ م كانوا يضعون أيديهم على أفواه الرسل رداً عليهم قولهم، وتكذيباً لهم.

وعلى هذا القول فالضمير في« فَرَدُّوٓاْ أَيۡدِيَهُمۡ »عائد على المشركين، وأما في قـول: «فِيٓ أَفۡوَٰهِهِمۡ » فهو عائد على الرسل.

ويناقش هذا القول بأن الأصل في الضمائر اتحاد مرجعها.

---

(1) وهي ما جاءت به الرسل من الشرائع.

(2) "تفسير الطبري"(١٨٩/١٣)، وانظر: "معاني القرآن"للفراء(٧٠/٢)، "تفسير السمرقندي"(٢٣٦/٢)، "تفسير البغوي" (٢٧/٣)،"البحر المحيط" (٥/ ٣٩٨) "روح المعاني" (١٩٣/١٣)،" أضواء البيان"(٢٤٢/٢).

(3) "أضواء البيان" (٢٤٢/٢).

(4) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٢٧/٣).

القول الخامس: أن هذا مثل، وإنما أريد أ م كفوا عما أمروا بقبوله من الحـق، ولم يؤمنـوا بـه ولم يسلموا، يقال: رد يده في فمه،أي: أمسك إذا لم يجب.

وهذا قول أبي عبيدة والإمام البخاري والراغب الأصفهاني[1]، ونسبه الشوكاني للأخفش، وقال عـن قول أبي عبيدة هذا: "ونعم ما قال"[2].

قال الشيخ السعدي:

"أي: لم يؤمنوا بما جاؤوا به، ولم يتفوهوا بشيء مما يدل على الإيمـان، كقولـه:﴿ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ ﴾ (نوح:٧)"[3].

وقد رد هذا من وجهين اثنين: أولهما: أن تكذيبهم نصاً، قد ذكر بعد هذه الجملـة، والأصـل عـدم التكرار. وهذا رد الطبري ~ [4].

الثاني: أن العرب لا تعرف هذا، قال ابن قتيبة:"ولا أعلم أحداً قال: رد يده في فيه، إذا أمسـك عـن الشيء"[5].

القول السادس: أن المعنى: أنه الكفار ردوا أيديهم في أفـواههم أنفسـهم، إشـارة علـى الأنبيـاء بالسكوت[6].

وعلى هذا؛ تكون «في» بمعنى «إلى».

وهذا مروي عن ابن عباس[7] وبه قال مقاتل بن سليمان[1].

---

(١) انظر:"مجاز القرآن"(٣٣٦/١)، "صحيح البخاري"(١١٨٦/٤)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٥١)، "مجمع الأمثال"للميداني(٢٩٠/١).

(٢)"فتح القدير" (٩٧/٣)، وقد نسب الثعلبي في تفسيره (٣٠٧/٥) وكذا القرطبي في تفسيره (٣٤٦/٩) مذهب أبي عبيدة للأخفش أيضاً، ولم أجده في"معاني القرآن"له.

(٣) "تفسير السعدي"(ص٤٢٢).

(٤) انظر:"تفسير الطبري"(١٨٩/١٣).

(٥) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٧).

(٦) قال ابن الجوزي في:"زاد المسير"(٣٤٩/٤): "قاله الحسن"وهكذا قال الماوردي في "النكت والعيون"(١٢٥/٣)، وانظر هذا القول في: "تفسير السمعاني"(١٠٦/٣)، "تفسير البغوي"(٢٧/٣) ،"الكشاف"(٥٠٩/٢)، "تفسير البيضاوي" (٣٤٠/٣)، "تفسير الخازن"(٣٤/٤)،"التسهيل لعلوم التـ يل" (١٣٨/٢)، "فتح القدير" (٩٧/٣)،"أضواء البيان" (٢٤٢/٢)، .

(٧) أخرجه الفراء في "معاني القرآن"(٦٩/٢).

ويتأيد هذا الوجه وكذا الوجهان السابقان له بأن هذا مناسب للتدرج، فالكفار تدرجاً في رد الحـق، فبدأوا بالسكوت وبإسكات الرسل، ثم أعلنوا وصرحوا، وقالوا:﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ وَإِنَّا لَفِى شَكٍّ مِّمَّا تَدْعُونَنَآ إِلَيْهِ مُرِيبٍ ﴾ (إبراهيم:٩).

قال الرازي: "واعلم: أن المرتبة الأولى هو أ م سكتوا عن قبول قول الأنبياء عليهم السلام، وحـاولوا إسكات الأنبياء عن تلك الدعوى، وهذه المرتبة الثانية أ م صرحوا بكو م كافرين بتلك البعثة "[2].

وجوز ابن عطية معنى غير ما ذكر، فقال:

" وتحتمل الألفاظ معنى رابعاً، وهو: أن يتجوز في لفظ الأيدي، أي: إ ـم ردوا قـو م ومدافعتـهم ومكافحتهم فيما قالوه بأفواههم من التكذيب، فكأن المعنى: ردوا جميع مدافعتهم في أفواههم، أي: في أقوالهم، وعبر عن جميع المدافعة بالأيدي؛ إذ الأيدي موضع لشد المدافعة والمرادة"[3] .

ولم أجد من وافقه على هذا القول، وباب الاحتمال واسع، وما ذكره خلاف الأصل، فالأصـل إرادة الحقيقة لا الـ از، وما ذكره من باب الـ از، فلا يصار إليه إلا بدليل.

الترجيح

الذي يترجح لي من المعاني: ما ذهب إليه أصحاب القول الأول، وهو قول ابن قتيبـة، فهـذا القـول موافق للوصف القرآني ومطابق له، فمن عض على يده غيظاً، صح لك أن تقول في حقه: أدخل يـده في فيه، وهذا ما لا نجده في غيره من الأقوال، وعليه؛ فلا نحتاج إلى أن نقول: إن«في» بمعنى:«إلى»، ولا أن نقول: لم يرد باليد والفم الجارحتان.

وأيضاً: أن هذا هو المعروف، والمعنى المفهوم عند إطلاق هذا الوصف، كما قـال الإمـام الطـبري، وحسبك به.

---

(1) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٨٥/٢).

(2)"تفسير الرازي"(٧١/١٩-٧٢).

(3)"المحرر الوجيز"(٣٢٦/٣).

وأما الأقوال السابقة، فقد ذكر ما يعترض لها، فلا نعيده.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِهِمْۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ ﴾ (إبراهيم:١٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠١] بيان المراد بقوله ﷻ :«مَقَامِى».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والمقام ههنا ليس لله تبارك وتعالى، وإنما هو مقام العبيد للحساب بين يديه، وكذلك قولـه:﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ (الرحمن:٤٦) فأضاف مقام العبيد إليه إذ كان بين يديه"(١).

الدراسة

يخبر جل وعلا في هذه الآية الكريمة والتي قبلها أنه يهلك الظالمين وينصر المرسـلين، ويمكـن لهـم في الأرض، ثم يبين أن هذا الجزاء لكل من جاء بوصف معين محدد، وهـو: «ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ» أي: الجزاء المذكور لمن خاف مقام الله، فما المراد بمقام الله ﷻ؟

وقبل البدء بذكر الأقوال في بيان معنى المقام، أنبه إلى أن لفظ المقام مضافاً إلى الله جل شأنه قد جاء في ثلاثة مواطن من القرآن الكريم، أولها هو هذا الموضع.

وثانيها: في سورة الرحمن آية(٤٦)، وهو قوله تعالى:﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ .

وثالثها: قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴾ (النازعات:٤٠).

وقد اختلف المفسرون في معنى هذا المقام على أقوال، هي:

القول الأول: ما اختار ابن قتيبة، من أن المراد: مقام العبد بين يدي الله تعالى، وإنما أضيف المقـام لله، مع أن المقام للعبد وليس لله؛ لأن هذا المقام بين يديه جل وعلا، وهو السائل والمحاسب ﷻ، فهو مـن باب إضافة المصدر إلى المفعول، يقول الإمام الطبري:

"وذلك أن العرب تضيف أفعالها إلى أنفسها، وإلى ما أوقعت عليه، فتقول: قـد سـررت برؤيتـك، وبرؤيتي إياك، فكذلك ذلك"(٢).

وقد نقل السمعاني(٣) إجماع أهل التفسير على هذا المعنى.

---

(١) "المسائل والأجوبة"(ص٢٦٤).

(٢) "تفسير الطبري"(١٩٣/١٣)، وانظر: "معاني القرآن"للفراء(٧١/٢)، "تفسير الثعلبي"(٣٠٨/٥)، "تفسير البغوي"(٢٨/٣)، "زاد المسير" (٣٥٠/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٥٥/١١).

(٣) انظر:"تفسير السمعاني"(١٠٨/٣).

والحقيقة أن المسألة ليست محل إجماع بل فيها خلاف، وممن ذهب إلى هذا القول واختاره: الفراء وأبو عبيدة والطبري والبخاري والسمرقندي وابن أبي زمنين والماوردي- ولم يذكر سواه على خلاف عادته في نقل الخلاف- والواحدي والبغوي والخازن وابن القيم وابن كثير والسيوطي والشوكاني(1).

وقدمه الزمخشري والبيضاوي والكلبي والنسفي وأبو السعود والألوسي والقاسمي(2).

وهذا الخوف خوف لما يستقبل العبد من وقوفه بين يدي ربه جل وعلا يوم القيامة، وسـؤاله إيـاه، "والمقام: بفتح الميم: مكان الإقامة"(3).

القول الثاني(4): أن المراد بـ «مَقَامِى» قيامي عليه بالعلم والقدرة والتدبير والملك.

وقيام الله على العبد ليس بالعلم وحده، بل بجميع ما ذكر، وعليه فهذه الآية،كقوله تعالى:﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾(الرعد:٣٣) .

فيكون المعنى: ذلك الجزاء هو لمن خاف إطلاعي عليه وعلمي بصنيعه، وقدرتي عليه، فخاف واسـتحيا مني حق الحياء.

وعلى هذا؛ فالمقام هنا مصدر، بمعنى القيام، فإضافته إضافة المصدر إلى الفاعل(5).

واختار هذا المعنى الشيخ السعدي ~ (6).

---

(1) انظر:"معاني القرآن"للفراء(٧١/٢)،"مجاز القرآن"(٣٣٧/١)،"صحيح البخاري"(١١٨٦/٤)،"تفسير السمرقندي" (٢٣٦/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين" (٣٦٤/٢)،"النكت والعيون"(١٢٦/٣)، "تفسير الواحدي" (٥٧٩/١)، "تفسير البغوي"(٢٨/٣)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت" (١٦١/٢)، "تفسير الخازن"(٣٦/٤)، "طريق الهجرتين"(ص٦٢٨)، "تفسير ابن كثير" (٥٢٧/٢) ، "تفسير الجلالين"(ص٣٣١)، "فتح القدير" (١٠٠/٣).

(2) انظر: "الكشاف"(٥١٢/٢)،"تفسير البيضاوي"(٣٤٢/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٩/٢)، "تفسير النسفي"(٢٢٦/٢)،"تفسير أبي السعود"(٣٩/٥)، "روح المعاني"(٢٠٠/١٣)، "تفسير القاسمي"(٣٠٦/٦).

(3) قاله الشوكاني في "فتح القدير"(١٠٠/٣) وهو معنى واضح بين.

(4)انظر هذا القول في: "تفسير الثعلبي"(٣٠٨/٥)،"الكشاف"(٥١٢/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٤٨/٩)،"تفسير البيضاوي"(٣٤٢/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل" (١٣٩/٢)،"طريق الهجرتين"(ص٦٢٨)،"تفسير النسفي"(٢٢٦/٢)، "فتح الباري"(٣٧٧/٨)، "تفسير أبي السعود"(٣٩/٥)، "فتح القدير" (١٠٠/٣)، "روح المعاني" (٢٠٠/١٣).

(5) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٣٠/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٤٨/٩)، "فتح القدير"(١٠٠/٣)

(6) انظر: "تفسير السعدي"(ص٤٢٣).

ويتأيد هذا القول: بأن التخويف- على هذا القول- يتنوع في الآية الكريمـة، فمـرة يكـون بعلمـه وإطلاعه، ومرة بعذابه وعقابه، فالأول في الدنيا، والثاني في الآخرة، فقال تعالى:

«ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ».

ويناقش هذا القول، بأنه لابد من تقدير لفظة: "عليه"؛ ليكون المعنى: ذلك لمن خاف مقـامي عليـه، والأصل استغناء الكلام عن التقدير.

القول الثالث[1]: أن المقام مقحم.

والمعنى: ذلك لمن خافني.

قال ابن جزي الكلبي:" على إقحام المقام، أو على التعبير به عن الذات"[2].

واختار هذا المعنى الشيخ الطاهر ابن عاشور، وقال:

"ومعنى:«خَافَ مَقَامِي» خافني، فلفظ«مقام» مقحم؛ للمبالغة في تعلق الفعل بمفعوله، كقوله تعالى: ﴿ وَلِمَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ (الرحمن:٤٦)؛ لأن المقام: أصله مكان القيام، وأريد فيه بالقيام مطلق الوجود؛ لأن الأشياء تعتبر قائمة، فإذا قيل: «خَافَ مَقَامِي»كان فيه من المبالغة ما ليس في «خـافني» بحيث إن الخوف يتعلق بمكان المخوف منه،كما يقال: قصر في جانبي، ومنـه قولـه تعـالى:﴿ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر:٥٦) وكل ذلك كناية عن المضاف إليه"[3].

ويناقش هذا القول بأمرين اثنين، هما:

- أولهما: أن الأصل عدم الإقحام، فعندما تذكر لفظة، فالأصل أ ا مرادة للمتكلم ـا، إلا أن يدل دليل على خلاف هذا، فيصار إليه.
- أن الأسماء لا تقحم[4].

([1])انظر هذا القول في: "الكشاف"(٥١٢/٢)،"تفسير البيضاوي"(٣٤٢/٣)،"التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٩/٢)، "تفسير النسفي" (٢٢٦/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٥٦/١١)، "تفسير أبي السعود"(٣٩/٥)، "روح المعاني"(٢٠٠/١٣)، "تفسير القاسمي"(٣٠٦/٦).

([2]) انظر: "التسهيل لعلوم الت يل"(١٣٩/٢).

([3]) "التحرير والتنوير"(٢٠٨/١٣)، وانظر:"تفسير القاسمي"(٣٠٦/٦).

([4]) قاله السمين الحلبي في:"الدر المصون"(٧٧/٧)، وابن عادل في "اللباب في علوم الكتاب" (٣٥٥/١١)، ولأجل ذا

الترجيح

الذي يترجح لي – والعلم عنده سبحانه وتعالى- من الأقوال السالفة القول الأول؛ لأمور عدة[1]، هي:

- أن طريقة القرآن في التخويف أن يخوف بالله وباليوم الآخر، فإذا خوفهم به علق الخوف به، لا بقيامه عليهم.
- أن هذا نظير قوله تعالى: ﴿ وَأَنذِرۡ بِهِ ٱلَّذِينَ يَخَافُونَ أَن يُحۡشَرُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ لَيۡسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيّٞ وَلَا شَفِيعٞ لَّعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام:٥١) فخوفهم أن يحشروا إليه، هو خوفهم من مقامهم بين يديه، والقرآن يفسر بعضه بعضاً.
- أن التخويف بمقام العبد بين يدي سيده ومولاه أبلغ من التخويف بمقام الرب على العبد، ولهذا خوفنا تعالى في قوله: ﴿ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ (المطففين:٦).
- وأيضاً: فإنه لا يقال لقدرة الله على العبد واطلاعه عليه وعلمه به مقام الله، ولا هذا من المألوف إطلاقه على الرب.
- وأيضاً: فإن المقام في القرآن والسنة، إنما يطلق على المكان: كقوله تعالى ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾ (الإسراء:٧٩)، وقوله: ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ حَسُنَتۡ مُسۡتَقَرّٗا وَمُقَامٗا ﴾ (الفرقان:٧٦)، وقوله: ﴿ كَمۡ تَرَكُواْ مِن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ٢٥ وَزُرُوعٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ﴾ (الدخان:٢٥-٢٦)، وقوله: ﴿ أَيُّ ٱلۡفَرِيقَيۡنِ خَيۡرٞ مَّقَامٗا وَأَحۡسَنُ نَدِيّٗا ﴾ (مريم:٧٣) [2].

قالا:" وهو بعيد".

([1]) مستفادة من كلام العلامة ابن القيم في:" "طريق الهجرتين"(ص٦٢٨-٦٢٩) مع بعض الاختصار والتصرف اليسير.

([2]) كذا قال ابن القيم، وهو مخالف في هذا، ولعل الصواب مع من خالفه، قال الراغب في "المفردات"(ص٤١٧): "والمقام: يكون مصدراً، واسم مكان القيام، وزمانه"، وهكذا قال الفيروزابادي في:"بصائر ذوي التمييز"(٣١٠/٤)، وانظر:"عمدة الحفاظ"للسمين الحلبي(٣٥٥/٣)، وبطلان الدليل المعين لا يعني بطلان المدلول.

- وأيضاً:" الفرق بين المقام بالفتح، وبين المقام بالضم، أنه إذا ضم، فهو فعل الإقامة، وإذا فُـتح، فهو مكان الإقامة"[1]،والقراءة السبعية لهذه اللفظة هي بفتح الميم، فكان تأويلها باسم المكان، هو الأولى.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴾ (إبراهيم:٤٣).

وفيها ثلاث مسائل، هي:

[٢٠٢] المسألة الأولى: بيان معنى قوله جل شأنه: «مُهْطِعِينَ».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"«مُهْطِعِينَ» أي: مسرعين، يقال: أهطع البعير في سيره، واستهطع، إذا أسرع"[2].

الدراسة

اختار ابن قتيبة ~ أن الإهطاع ههنا بمعنى الإسراع، فمعنى «مُهْطِعِينَ»: مسرعين، مأخوذ مـن قولهم: أهطع البعير في سيره، واستهطع، إذا أسرع.

وقد عزى السمعاني[3] هذا القول للأكثرين.

قاله سعيد بن جبير[4] وقتادة[5].

واختاره أبو عبيدة والطبري وابن أبي زمنين والواحدي والبغوي وابن عطية والسمين الحلبي والنسـفي والعيني والسيوطي والشوكاني والقاسمي وابن عاشور والسعدي والشنقيطي [1].

([1]) قاله الماوردي في "النكت والعيون"(١٢٦/٣)، وانظر:"تفسير القرطبي"(٣٤٨/٩)،"فتح القدير"(١٠٠/٣).

([2]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٩)، وانظر: "غريب الحديث" لابن قتيبة(٤٠٦/١).

([3]) في تفسيره(١٢٢/٣).

([4]) أخرجه الطبري(٢٣٧/١٣).

([5]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٤٣/٢) والطبري(٢٣٧/١٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٠/٥) إلى ابن المنذر.

وقدمه البيضاوي وابن جزي الكلبي وأبو السعود والألوسي [٢].

وهذا المعنى المذكور للفظة الكريمة جاء في اللسان العربي[٣]، بل هو المعنى الأشهر لهذه اللفظة، كما سيأتي.

ويؤيده أيضاً: أنه جاء وصف الظلمة بهذا الوصف صريحاً حال خروجهم من قبورهم لأرض المحشر، كما في قوله تعالى:﴿ يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ ﴾ (المعارج:٤٣).

وقال: ﴿ يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴾ (ق:٤٤).

وهذا من تفسير القرآن بالقرآن، وهو أعلى درجات التفسير.

ومن وصف هذا الإسراع أنه بذل وخضوع،فليس هو إسراع فحسب، يقول ابن عطية:

" وذلك بذلة واستكانة، كإسراع الأسير والخائف ونحوه، وهذا هو أرجح الأقوال، وقد توصف الإبل بالإهطاع، على معنى الإسراع، وقلما يكون إسراعها إلا مع خوف السوط"[٤].

وعلى هذا التأويل يظهر شدة الحال التي فيها هؤلاء الظلمة، يقول الرازي:

"فإن الغالب من حال من يبقى بصره شاخصاً من شدة الخوف أن يبقى واقفاً، فبين الله تعالى أن حالهم بخلاف هذا المعتاد، فإنهم مع شخوص أبصارهم، يكونون مهطعين، أي: مسرعين نحو ذلك البلاء"[٥] .

---

(١) انظر: "مجاز القرآن"(٣٤٢/١)، "تفسير الطبري"(٢٣٧/١٣)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٧٣/٢)، "الوجيز" للواحدي (٥٨٥/١)، "شرح السنة"(١٢١/١٥)،"المحرر الوجيز"(٣٤٤/٣)، "عمدة الحفاظ"(٢٥٣/٤)، "تفسير النسفي"(٢٣٤/٢)، "عمدة القاري"للعيني(٢٨٤/١٢)،"تفسير الجلالين" (ص٣٣٦)، "فتح القدير"(١١٥/٣)،"تفسير القاسمي"(٣٢١/٦)، "التحرير والتنوير"(٢٤٦/١٣)،"تفسير السعدي"(ص٤٢٧)، "أضواء البيان"(٢٥٠/٢).

(٢) انظر: "تفسير البيضاوي"(٣٥٤/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٤٢/٢)، "تفسير أبي السعود"(٥٥/٥)، "روح المعاني"(٢٤٥/١٣).

(٣) انظر: "تهذيب اللغة"(٩٧/١)، "المحكم والمحيط الأعظم"(١١٩/١)، "لسان العرب"(٣٧٢/٨)، "تاج العروس"(٣٩٨/٢٢)،"أضواء البيان"(٢٥٠/٢).

(٤) "المحرر الوجيز"(٣٤٤/٣)، وهكذا قال أبو السعود في تفسيره(٥٥/٥) بناء على هذا القول، وانظر:"بصائر ذوي التمييز"(٣٢٩/٥)،"عمدة الحفاظ"(٢٥٣/٤)، "تاج العروس"(٣٩٨/٢٢)، "التحرير والتنوير"(٢٤٦/١٣).

(٥) "تفسير الرازي"(١١١/١٩-١١٢)، وانظر: "تفسير الخازن"(٥١/٤).

ولم يبين ابن قتيبة الأمر الذي يسرعون إليه، وقد اختلف العلماء فيه على قولين، اثنين، هما: الأول:أنه الداعي.

قاله قتادة[1]، واختاره الواحدي والنسفي والسعدي[2]، وهو ظاهر صنيع ابن كثير[3].

قال السعدي:"«مُّهۡطِعِينَ»: مسرعين إلى إجابة الداعي حين يدعوهم إلى الحضور بين يدي الله للحساب، لا امتناع لهم ولا محيص ولا ملجأ"[4].

وهذا المعنى –الإسراع للداعي- جاء إثباته في كتاب الله تعالى، فيتأيد به، فمن ذلك:

قوله تعالى: ﴿مُّهۡطِعِينَ إِلَى ٱلدَّاعِۖ يَقُولُ ٱلۡكَٰفِرُونَ هَٰذَا يَوۡمٌ عَسِرٞ﴾(القمر:٨).

قوله تعالى:﴿ يَوۡمَئِذٖ يَتَّبِعُونَ ٱلدَّاعِيَ لَا عِوَجَ لَهُۥۖ﴾ (طه:١٠٨).

ويتأيد أيضاً بالسياق، فالآية التي نحن بصدد الحديث عنها تتحدث عن هول مطلع يوم القيامة، وما يحل من الفزع والرعب في قلوب الكافرين، ثم جاء بعد الحديث عن النار وعذابها، نسأل الله السلامة والعافية.

الثاني: أنهم يسرعون إلى النار.

قاله مقاتل بن سليمان[5].

القول الثاني في معنى «مُّهۡطِعِينَ»: قالوا: الإهطاع: النظر من غير أن يطرف الناظر.

وبهذا قال ابن عباس[6] ومجاهد[7] والضحاك[8].

قال الخليل الفراهيدي: "المهطع: المقبل ببصره على الشيء لا يرفعه عنه"[1].

([1]) انظر:"زاد المسير"(٤/٣٧٠).

([2])انظر: "الوجيز" للواحدي (٥٨٥/١)، "تفسير النسفي"(٢٣٤/٢)، "تفسير السعدي"(ص٤٢٧).

([3]) "تفسير ابن كثير"(٥٤٢/٢).

([4]) "تفسير السعدي"(ص٤٢٧).

([5]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٤/٢).

([6]) أخرجه الطبري(٢٣٧/١٣).

([7]) علقه البخاري (٨٦١/٢)بصيغة الجزم ووصله الطبري(٢٣٧/١٣)، وانظر:"تفسير مجاهد"(٣٣٦/١).

([8])أخرجه الطبري(٢٣٧/١٣).

قال الراغب:"هطع الرجل ببصره، إذا صوبه، وبعير مهطع، إذا صوب عنقه"[٢].
ويناقش هذا القول بأن هذا الوصف مستفاد من الوصف السابق لهذا الوصف في الآية الكريمة، وهو ما جاء ذكره في قوله تعالى:﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ إبراهيم:٤٢)
فمعنى شخوص البصر تركيزه النظر على شيء معين، يقال: شخص بصر الرجـل، إذا بقيـت عينـاه مفتوحتين لا يطرفهما، وعلى هذا؛ فالأولى أن نحمل وصف الإهطاع على معنى جديد، إذ من المتقـرر أن الحمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التأكيد.
والثالث: أن المهطع الذي لا يرفع رأسه.

قاله ابن زيد[٣].
وقد ذكر الرازي[٤] قولين لا يخالفان ما سبق، وهما: أن المهطع الساكت.
والآخر: يقال: أهطع، إذا قر وذل.
وقد سبق أن الإسراع يصاحبه الذلة والهوان، ومن هذا حاله لاشك أنه ساكت صامت.

الترجيح

لعل أولى الأقوال في معنى: «مُهۡطِعِينَ»: مسرعين، فالإهطاع، بمعنى الإسراع، ووجه هذا القول: أن هذا المعنى هو الأشهر في معنى «مُهۡطِعِينَ»، قال الإمام الطبري:
" والإهطاع في كلام العرب بمعنى الإسراع أشهر منه بمعنى إدامة النظر"[٥].
وقال النحاس: "والمعروف في اللغة، أن يقال: أهطع، إذا أسرع"[١].

---

(١) "العين"للخليل(١٠١/١)، " ذيب اللغة"(٩٧/١)، "المحكم والمحيط الأعظم"(١١٩/١).
(٢) "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٤٣)، وانظر:"تفسير البيضاوي"(٣٥٤/٣)، "بصائر ذوي التمييز"(٣٢٩/٥)،.
(٣)أخرجه الطبري(٢٣٧/١٣).انظر: "النكت والعيون"(١٤٠/٣)، "المحرر الوجيز"(٣٤٤/٣)، وانظر هذا القول: "فتح القدير"(١١٥/٣)..
(٤) انظر: "تفسير الرازي"(١١٢/١٩)، "تاج العروس"(٣٩٨/٢٢).
(٥) "تفسير الطبري"(٢٣٧/١٣).

وأيضاً: هذا المعنى جاء إثباته في القرآن الكريم، فقد جاء بيان أن الكفرة يقومون من قبورهم ويحشرون سراعاً قد شخصت أبصارهم، فكان من المستحسن جداً، أن تحمل الآية على هذا المعنى، لتفسر الآيات بعضها ببعض، ولتتفق على هذا الوصف.

وذهب بعض أهل العلم [٢] إلى الجمع بين معنى الإسراع وإدمان النظر، وأنه لا تنافي بينهما، وهذا قول حسن، لكن الأول أولى، لما ذكرنا من أن إدمان النظر، وإدامته محصلة من وصف شخوص البصر، فالأولى ألا يعاد هذا الوصف، بل يأتي بمعنى جديد.

[٢٠٣] المسألة الثانية: بيان معنى قوله تعالى: «مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"«مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ» والمقنع رأسه: الذي رفعه وأقبل بطرفه على ما بين يديه، والإقناع في الصلاة هو من إتمامها[٣]"[٤].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالإقناع ههنا: رفع الرأس، فيكون المعنى:

"أنهم يومئذ رافعون رؤوسهم إلى السماء، ينظرون إليها نظر فزع وذل، ولا ينظر بعضهم إلى بعض"[١].

([١]) "معاني القرآن"(٥٣٨/٣).

([٢]) نسبه غير واحد لأبي عبيدة، ولا يصح، فقد صرح في مجاز القرآن بمذهبه، وهو القول الأول الذي سقناه، وقد وثقنا قوله هناك، ويفهم هذا المذهب من عبارة السمعاني في تفسيره(١٢٢/٣)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٣٤٤/٣)، "الدر المصون"(١٢٠/٧). قال الواحدي في :"الوسيط"(٣٥/٣):"ومعنى الإهطاع: الإسراع مع إدامة النظر".

([٣]) الإقناع كما عرفه الإمام، يشمل وصفين اثنين: رفع الرأس، والإقبال بالنظر إلى ما بين اليدين. ولم يكن من هدي النبي ﷺ في صلاته رفع رأسه، بل كان إذا وقف في الصلاة طأطأ رأسه، ورمى ببصره إلى الأرض.

انظر:"غريب الحديث" لابن سلام (٢٧٤/٢)، "صفة صلاة النبي ﷺ"(ص٨٩).

([٤]) "تفسير غريب القرآن"(ص١٩٩).

وما اختاره ابن قتيبة في معنى هذه اللفظة القرآنية الكريمة هو مذهب جمهور المفسرين، فقد ذهب إليه: ابن عباس[٢] و مجاهد[٣] وسعيد بن جبير[٤] وقتادة[٥] والضحاك[٦] ومقاتل بن سليمان[٧].

واختاره أبو عبيدة والبخاري والطبري والزجاج وابن عزيز السجستاني والواحدي والراغب الأصفهاني والبغوي والزمخشري والبيضاوي وابن جزي الكلبي والنسفي والسيوطي والسعدي[٨].

بل إن بعض العلماء لم يحك غير هذا القول، كالطبري والبغوي والرازي والبيضـاوي وابـن كـثير والنسفي[٩].

ووجه هذا القول: أن هذا هو المعنى الأشهر لهذه اللفظة في اللسان العربي، وابن قتيبة ~ إمـام مـن أئمة العربية الذين لهم قدم راسخة في هذا المضمار، ولذا نجد أن البعض من العلمـاء يـوردون قولـه السابق بياناً لمعنى هذه اللفظة[١٠]، بل يفهم من عبارات البعض أن هذا هو المعنى الوحيد لهذه اللفظـة، قال ابن منظور:

---

(١) قاله الشوكاني في "فتح القدير"(١١٥/٣).

(٢) أخرجه الطبري (٢٣٨/١٣) وابن أبي حاتم(٢٢٥١/٧).

(٣) أخرجه الطبري (٢٣٩/١٣)، وانظر:"تفسير مجاهد"(٣٣٦/١).

(٤) أخرجه الطبري (٢٣٩/١٣).

(٥) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٤٣/٢) والطبري (٢٣٩/١٣)،.

(٦) أخرجه الطبري (٢٣٩/١٣).

(٧) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٤/٢).

(٨) انظر:"مجاز القرآن"(٣٤٣/١)، "صحيح البخاري"(٨٦١/٢)، "تفسير الطبري" (٢٣٨/١٣-٢٣٩)، "معاني القرآن"للزجاج(١٦٦/٣)،"غريب القرآن"للسجستاني(ص٤٤٢)،"الوجيز" للواحدي(٥٨٥/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٤١٣)، "تفسير البغوي"(٣٩/٣)، "الكشاف"(٥٢٨/٢)،"تفسير البيضاوي"(٣٥٤/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٤٢/٢)، "تفسير النسفي"(٢٣٤/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٣٣٦)، "تفسير السعدي"(ص٤٢٧).

(٩) انظر: "تفسير الطبري" (٢٣٨/١٣-٢٣٩)،"تفسير البغوي"(٣٩/٣)،"تفسير الرازي"(١١٢/١٩)، "تفسير البيضاوي"(٣٥٤/٣)، "تفسير ابن كثير"(٥٤٢/٢)، "تفسير النسفي"(٢٣٤/٢).

(١٠) انظر:"تفسير الثعلبي"(٣٢٥/٥)،"تفسير البغوي"(٣٩/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٧٦/٩)،"زاد المسير"(٣٧٠/٤)، "روح المعاني"(٢٤٥/١٣).

"المقنع: الذي يرفع رأسه ينظر في ذل، و الإقناع: رفع الرأس والنظر في ذل وخشوع. وأقنـع فـلان رأسه: وهو أن يرفع بصره ووجهه إلى ما حيال رأسه من السماء. والمقنع: الرافع رأسه إلى السماء"[١].

السماء"[١].

وقد قال الإمام الطبري:"وإقناع الرأس رفعه"[٢].

القول الثاني: إقناع الرأس: نكسه بذل وهوان[٣].

وقد اختاره ابن عاشور وجعله أبو السعود قولاً محتملاً في معنى الآية الكريمة[٤].

وقد قيل[٥]: إن لفظة الإقناع من الأضداد، فهي تحتمل رفع الرأس، وتنكيسه.

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند المولى ﷻ - أن معنى: «مُقۡنِعِي رُءُوسِهِمۡ » رافعي رؤوسهم؛ لأن هـذا المعنى هو الأشهر في معنى هذه اللفظة الكريمة، قال ابن عطية:

" قال القاضي أبو محمد: والأول أشهر"[٦].

وهكذا قال النحاس[٧].

---

(١) "لسان العرب"(٢٩٩/٨)، وانظر: "غريب الحديث"لابن سلام(٢٧٤/٢)، "إصلاح المنطق"لابن السكيت (ص٢٣٨)، "جمهرة اللغة"لابن دريد(٩٤٣/٢)،"مختار الصحاح"(ص٢٣١)،"عمدة الحفاظ"للسمين (٣٤٢/٣)، "بصائر ذوي التمييز"(٢٩٩/٤)، "تاج العروس"(٩٥/٢٢).

(٢) "تفسير الطبري"(٢٣٨/١٣).

(٣) انظر هذا القول في: "النكت والعيون"(١٤٠/٣)،"المحرر الوجيز"(٣٤٤/٣)، "تفسير السمعاني"(١٢٢/٣)،"زاد المسير"(٣٧١/٤)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(١٦٧/٢)، "التسهيل لعلوم التنـزيل" (١٤٢/٢)، "التبيان في تفسير غريب القرآن"(ص٢٥٤)،"فتح القدير"(١١٥/٣)، "روح المعاني"(٢٤٦/١٣).

(٤) انظر: "التحرير والتنوير"(٢٤٦/١٣)، "تفسير أبي السعود"(٥٥/٥).

(٥) انظر: "معاني القرآن"للنحاس (٥٣٩/٣)، "أساس البلاغة" للزمخشري(ص٥٢٥)، "فتح القدير"(١١٥/٣)، "روح المعاني" (٢٤٦/١٣).

(٦) "المحرر الوجيز"(٣٤٤/٣)،

(٧) في:"معاني القرآن"(٥٣٩/٣)، وقاله المبرد أيضاً، كما نقله عنه القرطبي في تفسيره(٣٧٧/٩).

بل إن البعض لم يذكر لمعنى هذه اللفظة سوى هذا المعنى، وهذا يدل على أقل أحواله أن هذا المعنى هو الأشهر، وما كان أشهر، فالحمل عليه أولى.

وعلى هذا المعنى يظهر لنا سر من أسرار هذا الوصف، يقول الرازي:

"والإقناع: رفع الرأس والنظر في ذل وخشوع، فقوله: «مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ »أي رافعـي رؤوسـهم، والمعنى: أن المعتاد فيمن يشاهد البلاء أنه يطرق رأسه عنه، لكي لا يراه، فبين تعالى أن حالهم بخـلاف هذا المعتاد، وأ م يرفعون رؤوسهم"[1] .

[٢٠٤] المسألة الثالثة: ما المراد بقوله ﷻ: «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ»؟

قال الإمام ابن قتيبة رحمه الله تعالى:

" ومنه[2]: «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ» يريد: أ ا لا تعي خيراً؛ لأن المكان إذا كان خالياً، فهو هواء حتى يشغله الشيء"[1].

---

(1) "تفسير الرازي"(١١٢/١٩)،وانظر: "تفسير الخازن"(٥١/٤).

(2) أي: من الاستعارة.

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى قوله ﷻ: «وَأَفۡـِٔدَتُهُمۡ هَوَآءٞ» على أربعة أقوال:

أولها: ما اختاره الإمام ابن قتيبة رحمه الله تعالى من أن المرد: أن أفئد م لا تعي خيراً،

وهذا مذهب ابن عباس، فإنه قال: ليس فيها شيء من الخير، فهي كالخربة[٢].

وهو قول مجاهد[٣] وابن جريج[٤].

واختار هذا القول الطبري والسمرقندي والنسفي[٥].

لكن انتقد بأن هذا القول لا يناسب المقام[٦]، ولعل السبب في هذا: أن هذا الوصف القرآني هو وصف للناس يوم القيامة، بينما هذا القول يناسب حال الناس في الدنيا.

ويجاب عن هذا- إن كان ما ذكرته هو السبب في عدم المناسبة- أنه لا يقصد بالخير: الطاعة، بل المقصود: حسن ظنها بر ا، وطمعها في رحمته، فالكافر قلبه خاوٍ عن هذه المعاني الحسنة.

القول الثاني: أن القلوب خرجت من مواضعها، فصارت في الحناجر، من شدة ما نزل ا.

وهذا القول مروي عن سعيد[٧] وقتادة[٨] والسدي[٩].

واختار هذا القول ابن سعدي[١٠].

واختاره أيضاً: مقاتل بن سليمان[١]، ورأى أن هذه الآية، هي كقوله ﷻ: ﴿ وَأَنذِرۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡأٓزِفَةِ إِذِ ٱلۡقُلُوبُ لَدَى ٱلۡحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ ﴾ (غافر:١٨).

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص١٣٩)، وانظر:"تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٠)، "غريب الحديث" لابن قتيبة (٥٣٢/٢).

(٢) أخرجه الطبري(٢٤٠/١٣) وابن أبي حاتم(٢٢٥١/٧).

(٣)أخرجه الطبري(٢٤٠/١٣).

(٤) انظر: "عمدة القاري"(٢٨٤/١٢).

(٥) "تفسير الطبري"(٢٤١/١٣)، "تفسير السمرقندي"(٢٤٧/٢)، "تفسير النسفي"(٢٣٤/٢).

(٦)قاله أبو السعود في تفسيره(٥٦/٥)، والألوسي في"روح المعاني"(٢٤٧/١٣).

(٧)أخرجه الطبري(٢٤١/١٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥١/٥) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر.

(٨) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٤٣/٢) والطبري(٢٤١/١٣) وعزاه في "الدر المنثور"(٥١/٥) إلى ابن المنذر.

(٩) ذكره عنه ابن أبي زمنين في تفسيره (٣٧٤/٢).

(١٠) انظر:"تفسير السعدي"(ص٤٢٧).

القول الثالث: المعنى: أن أفئد م منخرقة لا تعي شيئاً.

قاله مرة بن شراحبيل[2].

وقال الزجاج: "منحرفة لا تعي شيئا من الخوف"[3].

واختاره ابن جزي الكلبي[4].

والرابع: المعنى: أن أفئد م جوفاء لا عقول لها.

وهذا قول أبي عبيدة[5] وأنشد لحسان[6]:

ألا أبلغ أبا سفيان عني   فأنت مجوف نخب هواء.

فعلى هذا يكون المعنى أن قلو م خلت عن العقول لما رأوا من الهول والعرب تسمي كل أجوف خـاو هواء.

واختار هذا المعنى: البخاري والواحدي والزمخشري وابن الجوزي والبيضاوي والسيوطي[7].

الترجيح

عند النظر في الأقوال السابقة نجد أ ا لا تختلف اختلافاً حقيقياً، بل هي إلى الخلاف الصوري أقـرب منها إلى الخلاف الحقيقي، إذ جميعها تشترك في أن المراد أ ا لا تعقل ولا تعي للفزع الذي نزل ا، غير أن أولاها بالتعبير قول من قال:

---

(1) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٤/٢).

(2) أخرجه ابن أبي شيبة (١٥٠/٧) والطبري(٢٤٠/١٣)، وابن أبي حاتم(٢٢٥١/٧)وانظر:"تفسير مجاهد" (٣٣٦/١).

(3) "معاني القرآن"للزجاج(١٦٦/٣).

(4) انظر: "التسهيل لعلوم الت يل"(١٤٢/٢).

(5) انظر:"مجاز القرآن"(٣٤٤/١).

(6) البيت منسوب لحسان في "تفسير الطبري"(٢٤١/١٣)، " ذيب اللغة"(٢٦٠/٦)،"أسـاس البلاغـة"للزمخشـري (ص١٠٥) ، "تفسير القرطبي" (٣٧٧/٩)، وفي "تاج العروس" (١١١/٢٣)، وهو في ديوانه ﷺ (ص٨١).

(7) انظر: "صحيح البخاري"(٨٦١/٢)،"الوجيز" للواحدي (٥٨٥/١)، "الكشاف"(٤٠٠/٣)، "تفسير البيضاوي"(٣٥٤/٣)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٧٩/١)، "تفسير الجلالين" (ص٣٣٦)، "تفسير أبي السعود" (٥٦/٥)،

هي خاوية خالية ليس فيها شيء؛ لأن هذا هو معنى "هواء" فالهواء هو الخلاء، قال ابن فارس:

"الهاء والواو والياء : أصل صحيح يدل على خلو وسقوط، أصله: الهواء بين الأرض والسماء، سمي؛ لخلوه، قالوا: وكل خال هواء، قال الله تعالى: «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ» أي: خالية لا تعي شيئا[1].

يقول الأزهري: "والهواء والخواء واحد"[2].

ويقول الرازي -رحمه الله تعالى-:

"الهواء: الخلاء الذي لم تشغله الأجرام، ثم جعل وصفاً فقيل: قلب فلان هواء، إذا كان خالياً لا قوة فيه، والمراد: بيان أن قلوب الكفار خالية يوم القيامة عن جميع الخواطر والأفكار؛ لعظم ما ينالهم من الحيرة، ومن كل رجاء وأمل؛ لما تحققوه من العقاب، ومن كل سرور؛ لكثرة ما فيه من الحزن"[3].

يقول البيضاوي:"«وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ» خلاء، أي: خالية عن الفهم؛ لفرط الحيرة والدهشة، ومنه يقال للأحمق وللجبان: قلبه هواء، أي: لا رأي فيه، ولا قوة"[4].

قال الشوكاني ~ :

"ومما يقارب معنى هذه الآية: قوله تعالى: ﴿ وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا ﴾(القصص: ١٠) أي: خالياً من كل شيء، إلا من هم موسى ؑ"[5].

ومن أجمل ما رأيته من كلام للمفسرين كلام ابن عطية في تأويله لهذه الآية حيث قال:

" وقوله «وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَآءٌ» تشبيه محض؛ لأ ا ليست واء حقيقة، وجهة التشبيه: يحتمل أن تكون في فرغ الأفئدة من الخير والرجاء والطمع في الرحمة، فهي منخرقة مشبهةٌ الهواء في تفرغه من الأشياء

---

(1) "مقاييس اللغة"(٦/٢٦٠).

(2) " ذيب اللغة"(٦/٢٦٠)، وانظر: "الصناعتين الكتابة والشعر"(٢٦٩/١)، "المخصص"(٤٣٣/٤)، "أساس البلاغة"للزمخشري(ص٧٠٩)، "النهاية في غريب الأثر"(٢٨٤/٥)، "لسان العرب"(٣٧١/١٥).

(3) "تفسير الرازي"(١١٢/١٩)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٤٠٩/١١).

(4) "تفسير البيضاوي"(٣٥٤/٣)، وانظر: "معاني القرآن"(٥٤٠/٣)، "تفسير الثعلبي"(٣٢٥/٥)، "تفسير القرطبي"(٣٧٧/٩)،"تفسير ابن كثير"(٥٤٣/٢)،"عمدة الحفاظ"للسمين الحلبي(٢٦٨/٤)، "فتح الباري"(٩٥/٥)،"تفسير أبي السعود"(٥٦/٥)، "فتح القدير" (١١٥/٣).

(5)"فتح القدير" (١١٥/٣)، وانظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٤٨).

وانخراقه، ويحتمل أن يكون في اضطراب أفئدتهم وجيشانها في صدورهم، وأنها تجيء وتذهب وتبلغ - على ما روي- حناجرهم، فهي في ذلك كالهواء الذي هو أبداً في اضطراب.

قال القاضي أبو محمد: وعلى هاتين الجهتين، يشبه قلب الجبان، وقلب الرجل المضطرب في أموره بالهواء"[1].

وهذا الكلام الماتع يؤكد ما ذكرته أولاً من أنه لا خلاف بين الأقوال، بل هي مجتمعة على أن القلوب ساعة إذ لا تعي ولا تعقل.

يقول البغوي:

"وحقيقة المعنى: أن القلوب زائلة عن أماكنها، والأبصار شاخصة من هول ذلك اليوم"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِي ٱلْأَصْفَادِ ﴾ (إبراهيم:٤٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠٥] ما معنى قوله تعالى:« مُّقَرَّنِينَ فِي ٱلْأَصْفَادِ »؟

([1]) "المحرر الوجيز"(٣/٣٤٤-٣٤٥)، وانظر: "البحر المحيط"(٥/٤٢٤).

([2]) "تفسير البغوي"(٣/٣٩)، وانظر: "تفسير السمعاني"(٣/١٢٣)، "تفسير الخازن"(٤/٥١)، "التحرير والتنوير" (١٣/٢٤٧).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ وَتَرَى ٱلۡمُجۡرِمِينَ يَوۡمَئِذٖ مُّقَرَّنِينَ فِي ٱلۡأَصۡفَادِ ﴾ أي: قد قرن بعضهم إلى بعض في الأغـلال، واحدها صفد"[١].

الدراسة

في هذه الآية الكريمة يخبر ربنا تبارك وتعالى أن المشركين يوم القيامة يقرنون في الأصفاد، والأصـفاد، هي الأغلال، واحدها صفد.

وأما معنى «مُّقَرَّنِينَ»: فقد اختلف المفسرون في معناها على ثلاثة أقوال:

أولها: ما ذهب إليه ابن قتيبة رحمه الله تعالى من أن المراد ضمهم إلى بعضـهم الـبعض، وجمعهـم إلى أمثالهم، فالكافر يجعل مع الكافر، ويشدون في الأغلال، فالقرن يشمل على معنى الضم، فيضم المثيل إلى مثيله والنظير إلى نظيره، يقول ابن فارس:

"القاف والراء والنون: أصلان صحيحان، أحدهما: يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء ينتـأ بقوة وشدة[٢].

قال الرازي: "يقال: قرنت الشيء بالشيء، إذا شددته به ووصلته"[٣].

ومنه سمي الحبل الذي يربط به البعيران: قرن، وسمي الجمع بين العمرة والحج قراناً، و ي عن القران[٤]، وهو الجمع بين تمرتين[٥].

يقول الخازن مبيناً معنى «مُّقَرَّنِينَ»:

"يعني: مشدودين بعضهم إلى بعض، يقال: قرنت الشيء بالشيء، إذا شددته معه في رباط واحد"[١] .

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٠).

(٢) "معجم مقاييس اللغة"(٧٦/٥).

(٣) "تفسير الرازي"(١١٦/١٩)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٤١٧/١١).

(٤) أخرجه البخاري(٢٣٢٣) (٢٣٥٧) وأبو داود (٣٨٣٤) والترمذي (١٨١٤) من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما.

(٥) انظر: " ذيب اللغة"(٨٨/٩)، "المفردات"للراغب(ص٤٠١)،"عمدة الحفاظ"للسـمين (٣٠٢/٣)،"بصـائر ذوي التمييز"(٢٦١/٤).

يقول ابن كثير مبيناً وجه هذا القول:

"«مُّقَرَّنِينَ» أي: بعضهم إلى بعض، قد جمع بين النظراء أو الأشكال منهم، كل صنف إلى صنف، كما قال تعالى:﴿ ٱحْشُرُواْ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَأَزْوَٰجَهُمْ ﴾ (الصافات:٢٢) وقال:﴿ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴾ (التكوير:٧) وقال: ﴿ وَإِذَآ أُلْقُواْ مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ دَعَوْاْ هُنَالِكَ ثُبُورًا ﴾ (الفرقان:١٣)"[٢].

واختاره الثعلبي والسمعاني والبغوي والخازن وابن كثير[٣].

وقدمه الزمخشري والبيضاوي والنسفي وابن حيان وأبو السعود والشوكاني والألوسي[٤].

القول الثاني: أن معنى «مُّقَرَّنِينَ»: أ م يقرنون مع الشياطين.

قال الواحدي:"موصولين بشياطينهم كل كافر مع شيطان"[٥].

واختاره السمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي وابن عادل والسيوطي[٦].

القول الثالث: المعنى: أن أيديهم وأرجلهم قرنت إلى رقا م.

قاله ابن زيد[٧] ومقاتل بن سليمان[٨] واختاره الطبري[٩].

---

(١) "تفسير الخازن"(٥٤/٤)، وانظر: "الوسيط"للواحدي(٣٧/٣)،"المحرر الوجيز"(٣٤٧/٣).

(٢) "تفسير ابن كثير"(٥٤٥/٢).

(٣) انظر: "تفسير الثعلبي"(٣٢٩/٥)،"تفسير السمعاني"(١٢٦/٣)، "تفسير البغوي"(٤٢/٣)، "تفسير ابن كثير" (٥٤٥/٢).

(٤) انظر: "الكشاف"(٥٣١/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٥٧/٣)، "تفسير النسفي"(٢٣٦/٢)، "البحر المحيط" (٤٢٨/٥) ، "تفسير أبي السعود"(٦١/٥)، "فتح القدير"(١١٨/٣)، "روح المعاني"(٢٥٦/١٣).

(٥) "الوجيز" للواحدي (٥٨٧/١).

(٦) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٤٩/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٣٧٨/٢)،"الوجيز" للواحدي (٥٨٧/١)، "اللباب في علوم الكتاب"(٤١٧/١١)، "تفسير الجلالين"(ص٣٣٧).

(٧) أخرجه الطبري (٢٥٥/١٣).

(٨) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٦/٢).

(٩) انظر: "تفسير الطبري"(٢٥٤/١٣).

وعلى هذا القول، فالقرن معناه ربط المجرمين بالسلاسل، فليس فيه معنى الجمع والضم. وقد جـاء مـا يؤيد هذا المعـنى في قـول الله تبـارك وتعـالى: ﴿ إِذِ ٱلْأَغْلَٰلُ فِىٓ أَعْنَٰقِهِمْ وَٱلسَّلَٰسِلُ يُسْحَبُونَ ﴾ (غافر: ٧١).

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- هو أن المجرمين يوم القيامة يقرنون مع نظرائهم وأشكالهم من فسقة الجن والإنس، ومع المردة من هذين النوعين، وهذا القول يتضمن قول من قال: يجمعـون مـع شياطينهم، وقول من قال: يجمعون مع نظرائهم من الإنس، فلا تعارض بين هذين القولين، والقرنُ - كما سلف- يشمل معنى الضم والجمع، كما أنه قد جاء ما يفيد هذا المعنى كقوله تعـالى: ﴿ ٱحْشُرُوا۟ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَأَزْوَٰجَهُمْ ﴾ (الصافات: ٢٢) وقوله: ﴿ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴾ وأيضاً: نجد في عـدد مـن الآيات أن الله يجمع بين شياطين الإنس والجن، كما يجمع بين مجرمي الإنس، كمثل قوله تعـالى: ﴿ وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ ۖ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا ﴾ (الأنعام: ١٢٨).

فهذا فيه الجمع بين شـياطين الإنـس والجـن، وقولـه: ﴿ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ ٱلضُّعَفَٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُم مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ﴾ الآية (إبراهيم: ٢١). وهذا فيه الجمع بين فساق الإنس. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠٦] هل هذه الآية من قبيل العام؟ أم من العام الذي أريد به الخاص؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" والذي عندي في قوله: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾ (الحجر: ٢١): أنه من العام الذي أريد به الخاص، كقولـه: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَىْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ (الأحقاف: ٢٥) أي: تدمر الريح كل شيء.

مثله: ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (النمل: ٢٣) أُتيته الملوك.

كذلك قوله:﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ ﴾ يريد من الرزق﴿إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾ فأضمر الرزق، والعرب تضمر ما يدل ظاهر الكلام عليـه، وظاهر هذا الكلام يدل على الضمير فيه؛ لأنه قال في صـدر الآيـة:﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِيَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ ﴾ (الحجر:١٩) يعني:

أنبتنا فيها من كل شيء من الأرزاق مقدراً، ثم قال:﴿ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ ﴾ (الحجر:٢٠) فدل برازقين على أن المضمر للـرزق في قولـه:﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾ ثم قـال: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ ﴾ مـن الخـزائن﴿إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر:٢١) يريد: نقسمه على من نرزقه إياه بقدر معلوم، أي نوسع على واحد، ونضيق على واحد"[1] .

الدراسة

يرى الإمام بن قتيبة أن قوله تبارك وتعالى في آية الحجر السابقة من قبيل العام المراد به الخاص، وهذا الخاص هو المطر، فاللفظ وإن كان عاماً، إلا أنه هذا العام غير مراد بل المراد به شيء خاص، والدليل على هذا: أن الآيات تتحدث عن المطر، وقد أوضح الإمام ابن قتيبة وجه هذا الدليل على المدلول، يقول الرازي مبيناً وجه هذا القول:

"وعامة المفسرين على أن المراد بقوله:« وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ » هو المطر، وذلك؛ لأنه هو السبب للأرزاق ولمعايش بني آدم وغيرهم من الطيور والوحوش، فلما ذكر تعالى أنه يعطيهم المعايش بين أن خزائن المطر الذي هو سبب المعايش عنده، أي في أمره وحكمه وتدبيره"[2].

وهذا المذهب هو مذهب جمهور المفسرين[3]، قال الإمام الطبري ~ :

"يقول تعالى ذكره: وما من شيء من الأمطار، إلا عندنا خزائنه، وما نـ له إلا بقدرٍ، لكل أرضٍ معلوم عندنا حده ومبلغه، وبنحو الذي قلنا في ذلك، قال أهل التأويل"[4].

وبه قال مقاتل بن سليمان[5].

وممن اختاره وقال به: الطبري والسمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والقرطبي والعز ابن عبد السلام[1].

([1])"المسائل والأجوبة"(ص٢٨٨-٢٨٩).

([2])"تفسير الرازي" (١٣٨/١٩).

([3]) انظر: "فتح القدير"(١٢٦/٣)، بل نسبه الرازي في تفسيره (١٣٨/١٩) إلى عامة المفسرين.

([4])"تفسير الطبري"(١٨/١٤).

([5]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(١٩٨/٢).

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن الآية تحمل على العموم، كما هو ظاهر لفظها، فـ «شَيْءٍ» نكرة في سياق النفي، فتعم، كما أن شيء من ألفاظ العموم، ككل، فيعم أيضاً.

يقول العلامة الشوكاني ~ :"وهذا التركيب عام؛ لوقوع النكرة في حيز النفي، مع زيادة من، ومع لفظ شيء المتناول لكل الموجودات الصادق على كل فرد منها، فأفاد ذلك أن جميع الأشياء عند الله خزائنها لا يخرج منها شيء"[2].

وقد اختار هذا القول جمع من العلماء: ابن عطية والثعلبي والبغوي وابن الجوزي والرازي وابن كثير والشوكاني والألوسي وابن سعدي[3]، وهو ظاهر عبارة ابن جزي[4].

ووجه هذا القول ما ذكرنا أن الآية لفظها عام، والعام يبقى على عمومه، حتى يدل دليل على تخصيصه، ولا دليل.

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند المولى سبحانه- أن لفظ الآية عام، والعام يبقى على عمومه، حتى يأتي ما يخصصه، ولم نجد ما يخصصه، وما ذكر من أن الآيات تتحدث عن المطر، فهذا لا يوجب تخصيص العموم به، بل هو داخل في العموم دخولاً أولياً؛ لأن هذا المذكور وهو المطر كغيره من الأشياء التي خزائنها عند الله تعالى، فلما نخصص الآية به؟!! ولذا قال الألوسي: "فيدخل فيها ما ذكر دخولاً أولياً، والاقتصار عليه قصور"[5].

وقال الرازي: "وأقول أيضاً: تخصيص قوله تعالى: « وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ » بالمطر تحكم محض؛ لأن قوله: « وَإِن مِّن شَيْءٍ » يتناول جميع الأشياء إلا ما خصه الدليل"[6].

كما أنا في حملنا الآية على العموم، لم نلغ قول من حملها على خصوص المطر، بخلاف ما لو قلنا بخصوص المطر، فقد ألغينا عموم الآية، وأيضاً: الخاص إذا كان موافقاً للعام في حكمه، لم يخصص به، وهذا كذلك، فالمطر من جملة الأشياء التي خزائنها عند الله.

يقول الشنقيطي:

"وذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يكون مخصصا له عند الجمهور، سواء ذكرا في نص واحد، كقوله تعالى:﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾(البقرة:٢٣٨) أو ذكرا في نصين"[7].

([1]) انظر: "تفسير الطبري"(١٨/١٤)،"تفسير السمرقندي"(٢٥٣/٢)، "تفسير ابـن أبي زمـنين"(٣٨٢/٢) ،"الـوجيز" للواحـدي (٥٩٠/١)، "تفسير القرطبي"(١٤/١٠)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(١٧٣/٢).

([2]) "فتح القدير"(١٢٦/٣)، وهكذا قال أبو السعود في تفسيره (٧٢/٥).

([3]) انظر: "المحرر الوجيز"(٣٥٥/٣)، "تفسير الثعلبي"(٣٣٥/٥)،"تفسير البغوي"(٤٧/٣)،"زاد المسير"(٣٩٢/٤)، "تفسـير الـرازي" (١٣٨/١٩)،"تفسير ابن كثير" (٥٤٩/٢)، "تفسير أبي السعود" (٧٢/٥)،"فـتح القـدير"(١٢٦/٣)، "روح المعـاني" (٣٠/١٤)، "تفسير السعدي" (ص٤٣٠).

([4]) انظر:"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٤٥/٢)،

([5])"روح المعاني" (٣٠/١٤)، وقال ابن عادل في "اللباب في علوم الكتاب"(٤٤٤/١١): "فتفسير الآية ـذا المعنى، تحكم".

([6])"تفسير الرازي" (١٣٨/١٩).

([7]) "أضواء البيان"(٣٥٥/١)، وانظر:"قواعد التفسير" للسبت(٥٨١/٢).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ﴾(الحجر: ٩٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠٧] من هم المقتسمون؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"«ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ »: قوم تخافوا على عضه النبي ﷺ وأن يذيعوا ذلك بكل طريق، ويخبروا به الا اع إليهم"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن المراد بالمقتسمين قوم تقاسموا وحلفوا على عضه النبي ﷺ وأن يذيعوا ذلك بكل طريق، ويخبروا به الا اع إليهم، لكنه لم يبين لنا من هم هؤلاء؟ فقط بين لنا سبب تسميتهم بالمقتسمين،وأنه جاء من تقاسمهم، أي حلفهم على تفريق القول بالقرآن الكريم، ويظهر من سياق كلامه أنه يرى أ م من كفار مكة، بدليل قوله: "ويخبروا به الا اع إليهم" والسورة مكية كما يراها الإمام ابن قتيبة ~ [2].

وهذا ما يقوله من فسر المقتسمين بتفسير ابن قتيبة ~ ، يقول ابن إسحاق:

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٤).

(2) ففي "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٥) قال:"سورة الحجر: مكية كلها".

" وأنزل الله تعالى في رسوله ﷺ وفيما جاء به من الله تعالى، وفي النفر الذين كانوا معه يصنفون القول في رسول الله ﷺ وفيما جاء به من الله تعالى: ﴿ كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ۝٩٠ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ۝٩١ فَوَرَبِّكَ لَنَسۡـَٔلَنَّهُمۡ أَجۡمَعِينَ ۝٩٢ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾ (الحجر:٩٠-٩٣).

قال ابن إسحاق: "فجعل أولئك النفر يقولون ذلك في رسول الله ﷺ لمن لقوا من الناس وصدرت العرب من ذلك الموسم بأمر رسول الله ﷺ فانتشر ذكره في بلاد العرب كلها"[١].

وإلى مثل ما ذهب إليه ابن قتيبة -من أن سبب التسمية جاء من القسم، وهو الحلف- ذهب ابن عزيز السجستاني ونسبه الماوردي للأخفش[٢].

يقول الشيخ الشنقيطي:

"ومن الآيات التي ترشد لهذا الوجه: قوله تعالى عن قوم صالح : ﴿ قَالُواْ تَقَاسَمُواْ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهۡلَهُۥ ﴾(النمل:٤٩) أي: نقتلهم ليلاً، وقوله:﴿ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُ ﴾(النحل:٣٨) وقوله: ﴿ أَوَلَمۡ تَكُونُوٓاْ أَقۡسَمۡتُم مِّن قَبۡلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ ﴾(إبراهيم:٤٤) وقوله: ﴿ أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمۡتُمۡ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحۡمَةٍ ﴾(الأعراف:٤٩) إلى غير ذلك من الآيات، فكأ م كانوا لا يكذبون بشيء إلا أقسموا عليه، فسموا مقتسمين"[٣] .

لكن هذه الآيات التي ساقها الشيخ فيها إثبات كون المشركين يقسمون، وهذا لا يحتاج إلى إثبات، كما أنه ليس فيها إثبات، أو ذكر لتلك القصة التي ذكرها من ذهب إلى هذا القول.

وذهب آخرون من أرباب هذا القول إلى أن سبب التسمية جاء من أ م اقتسموا طرق مكة، لصد الناس عن الإيمان بالنبي ﷺ.

وهذا قريب من مذهب ابن قتيبة ~ ، وهو مذهب الفراء والسمرقندي والواحدي والراغب الأصفهاني والبقاعي[٤]، وقدمه البيضاوي[٥].

وآخرون من أهل العلم ممن رأوا هذا- أ ا في المشركين- ذهبوا إلى أن المراد بالمقتسمين: الذي اقتسموا القول بالقرآن الكريم، فهو من القسمة، وليس من القسم، فقال بعضهم: هو سحر، وقال بعضهم: هو كهانة، وقال بعضهم: أساطير الأولين، وقال بعضهم: هو شعر، إلى غير ذلك من الأقاويل الباطلة[٦].

---

(١) ذكره عنه ابن هشام في "السيرة النبوية"(١٠٧/٢)، وانظر: "تفسير الطبري"(٦٣/١٤)،"تفسير البغوي" (٥٨/٣)، "تفسير ابن كثير"(٥٥٩/٢)، "الدر المنثور" (٩٨/٥).

(٢) انظر"غريب القرآن" للسجستاني(ص٤٤٣)، "النكت والعيون"(١٧٣/٣)، وانظر: "معاني القرآن" للنحاس (٤٢/٤)، كما نسب السمين الحلبي في:"عمدة الحفاظ"(٣٠٧/٣) هذا المذهب لابن عرفة.

(٣) "أضواء البيان"(٣١٧/٢).

(٤) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٩١/٢-٩٢)،"تفسير السمرقندي"(٢٦٢/٢)،"الوجيز"للواحدي(٥٩٨/١)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٤٠٤)، "نظم الدرر"(٢٣٧/٤).

(٥) "تفسير البيضاوي"(٣٨٢/٣).

(٦) انظره في: "معاني القرآن"للنحاس(٤٣/٤)، "تفسير السمرقندي"(٢٦٢/٢)، "تفسير الثعلبي"(٣٥٣/٥)، "النكت والعيون"(١٧٢/٣)، "تفسير السمعاني"(١٥٢/٣)، "تفسير البغوي"(٥٨/٣)، "الكشاف"(٥٥١/٢)، "المحرر الوجيز" (٣٧٤/٣)،

وهذا مذهب قتادة[1].

ويؤيد هذا القول أمرين اثنين[2]:

- قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ (الحجر:91) فهذا تفسير للمقتسمين، ومعنى عضين: أي مفرقين القول فيه، وهذا صادق على كفار قريش، فمرة يقولون: سحر، وأخرى: شعر، وثالثة: أساطير تملى عليه.
- الآيات التي حكت أقاويل الكفار في القرآن العزيز، كقوله تعالى: ﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ (الحاقة:41-42)، وكقوله سبحانه: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ٱكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ (الفرقان:5)، وكقوله: ﴿ فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾ (المدثر:24).

القول الثاني: إن الآية ليست في المشركين بل هي في اليهود والنصارى.

وهذا القول قول ابن عباس[3] والحسن[4] وسعيد بن جبير[5] ومجاهد[6] ومقاتل بن سليمان[7].

واختاره الزمخشري والنسفي والسيوطي[8].

ثم اختلف أهل هذا القول في سبب تسميتهم بالمقتسمين على ثلاثة أقوال[9]:

أولها: أ م آمنوا ببعض القرآن وكفروا ببعضه.

فكأ م -على هذا القول- قسموا القرآن إلى ما يؤمن به، وما لا يؤمن به.

وهذا مذهب ابن عباس، فقد أخرج البخاري[10] عنه رضي الله عنه وعن أبيه: ﴿ كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ ﴾ (الحجر:90) قال: "آمنوا ببعض، وكفروا ببعض: اليهود والنصارى".

واختار هذا ابن أبي زمنين[1].

"زاد المسير"(417/4)، "تفسير الرازي"(168/19)، "تفسير القرطبي"(58/10)، "تفسـير الخـازن"(75/4)، "التسـهيل لعلـوم التـ يل"(149/2) ،"البحر المحيط"(453/5)، "اللباب في علوم الكتاب" (492/11)، "فتح القدير"(143/3).

(1) أخرجه الصنعاني في تفسيره (350/2) والطبري (63/14).

(2) انظرهما في "أضواء البيان".

(3) أخرجه البخاري في صحيحه(4429)، والطبري(61/14)، وانظر: "تفسير الثوري"(161)، "الدر المنثور" (98/5).

(4)أخرجه الطبري(62/14).

(5) أخرجه الطبري(62/14)،

(6)أخرجه الطبري(62/14)، وانظر: "تفسير مجاهد"(343/1)،" تفسير ابن أبي حاتم().

(7) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(210/2).

(8) انظر: "الكشاف"(551/2)، "تفسير النسفي"(247/2)،"تفسير الجلالين"(ص344).

(9) انظر:"تفسير الطبري"(62/14)،"النكت والعيـون"(172/3)، "الكشـاف"(551/2)، "المحـرر الـوجيز" (374/3)، "زاد المسير"(417/4)، "تفسير الرازي"(168/19)، "تفسير القرطبي"(58/10)، "تفسير النسفي" (248/2)،"تفسير الخـازن"(75/4)، "البحر المحيط"(453/5)، "تفسير الثعالبي"(301/2)، "اللباب في علوم الكتاب"(492/11)، "فتح القدير"(143/3).

(10) في صحيحه (4429)، والأثر سبق تخريجه.

وثانيها: أ م اقتسموا القرآن، فقال بعضهم: هذه السورة لي، وقال آخر: هذه السورة لي استهزاء به.
ويروى هذا القول عن عكرمة[٢].
لكن يشكل على هذا القول: أن هذا يحتاج إلى إثبات، إذ أننا لم نجد لمثل هذا ذكراً.
والثالث: أ م اقتسموا كتبهم، فآمن بعضهم ببعضها، وكفر ببعضها، وآمن آخرون بما كفر به غيرهم.
قاله مجاهد[٣].
لكن يرد على هذا القول إيرادان اثنان، هما:

- أن السورة مكية، وليست مدنية، فالخطاب مع المشركين، لا مع أهل الكتاب.
- أن الله ذكر بعد المقتسمين، القرآن الكريم، فقال في المقتسمين:﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾(الحجر:٩١)، لكن هذا الإيراد يتأتى على قول من قال: هم اليهود والنصارى الذين جعلوا كتبهم عضين، فالآية ذكرت القرآن، ولم تذكر كتب أهل الكتاب. إلا إنه يمكن رد هذا الاعتراض بأن يقال[٤]: المراد بالقرآن ما يقرؤونه، إلا أن هذا حمل للفظ على غير معناه الشرعي، فالقرآن اسم لكتابنا أهل الإسلام، فالحمل عليه في النصوص الشرعية، هو الواجب، إلا أن يدل دليل على أن المراد به غير معناه الشرعي.

القول الثالث: أ م قوم صالح الذين تقاسموا بالله ﴿لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ ﴾ (النمل:٤٩)فكفاه الله شرهم.
قاله عبد الرحمن بن زيد[٥].
وعلى هذا؛ فالمقتسمين، من القسم لا من القسمة.
لكن هذه الآية في المشركين الذين بعث م النبي ﷺ، بدليل ذكر القرآن، فكيف نحملها على قوم صالح؛ لذا قال ابن عطية:
"ويقلق هذا التأويل مع قوله:﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ (الحجر:٩١)"[٦].
قال البقاعي:"ثم وصف المقتسمين بالذين جعلوا القرآن عضين؛ لئلا يظن أ م الذين تقاسموا في بيات صالح"[٧].
وقد ذهب ابن جرير وابن كثير[٨] إلى أن الآية تشمل جميع من ذكر؛ لأن وصف الاقتسام صادق عليه، فقوم صالح تقاسموا، واليهود والنصارى كذلك، وهكذا المشركون، ولم يوجد- عندهم- دليل على تعيين أحدها، فتكون الآية شاملة للجميع.
وهذا فيه نظر عندي، ويغني عن مناقشته، ما ذكرناه من المناقشة والاعتراض عند كل قول.

---

(١) انظر:"تفسير ابن أبي زمنين"(٣٩٢/٢).
(٢) أخرجه الطبري (٦٢/١٤)، وانظر: "تفسير ابن كثير"(٥٥٩/٢).
(٣) أخرجه الطبري (٦٣/١٤)، وانظر: "تفسير الثعالبي"(٣٠١/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٤٩٢/١١).
(٤) انظر: "الكشاف"(٥٥١/٢)،"تفسير النسفي"(٢٤٨/٢)، "البحر المحيط"(٤٥٣/٥).
(٥) أخرجه الطبري (٦٣/١٤)، وانظر:"النكت العيون"(١٧٢/٣)،"زاد المسير"(٤١٧/٤)، "البحر المحيط" (٤٥٣/٥)، "اللبـاب في علوم الكتاب" (٤٩٢/١١).
(٦)"المحرر الوجيز"(٣٧٤/٣).
(٧) "نظم الدرر"(١٢/٤-١٣)، وانظر: "عمدة القاري"(١٣/١٩).
(٨) انظر: "تفسير الطبري"(٦٣/١٤)،"تفسير ابن كثير"(٥٥٩/٢).

الترجيح

الراجح من الأقوال السالفة فيما يظهر لي -والعلم عند الله تعالى- هو قول من قال: إن الآية في المشركين، فهذا هو الأظهر- إن شاء الله- والسبب: أن السورة مكية، والغالب في السورة أن الخطاب يكون موجهاً للمشركين، لا لأهل الكتاب، إذ لم يكن بمكة أحد منهم حتى يوجه إليه الخطاب، وأيضاً أن الله تعالى جاء ببيان هؤلاء المقتسمين، فقال:﴿ كَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَى ٱلۡمُقۡتَسِمِينَ ﴿٩٠﴾ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ﴾ (الحجر:٩٠-٩١)، فقوله جل شأنه: ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ ﴾ هو وصف للمقتسمين، وهذا الوصف لا نجده يصدق على قول من قال: هم قوم صالح، ولا على قول من قال: هم أهل الكتاب الذين اقتسموا كتبهم؛ لأن القرآن اسم شرعي لما نزل على محمد ﷺ، فحمل المعنى عليه، هو الأصل.

فإذا ما ضممنا هذا الوصف إلى كون السورة مكية ظهر لنا المراد بالمقتسمين.

وأما سبب التسمية: فجائز أن يكون من القسم، وهو الحلف، لكونهم تحالفوا على الصد عن دين الله وكتابه ورسوله ﷺ، وجائز أن يكون من القسمة؛ لكونهم اقتسموا طرق مكة، يشيعون فيها الباطل، ويذيعون المنكر، طعناً في كتاب الله تعالى، غير أن أظهرها- والعلم عند الله تعالى- قول من قال: اقتسموا القول فيه، فمن قائل: هو شعر، ومن قائل: هو كهانة، ومن قائل: أساطير الأولين، وغير ذلك من الأقاويل التي سجلها القرآن، وفندها عليهم، فهذا القول يشهد له القرآن. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ﴾ (النحل:١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٠٨] بيان المراد بأمر الله تعالى.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿أَتَىٰٓ أَمۡرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ﴾" يعني القيامة، أي: هي قريب، فلا تستعجلوا، وأتى بمعنى: يأتي، وهذا كما يقال: أتاك الخير، فأبشر، أي: سيأتيك"[1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بأمر الله تعالى الساعة، وأن الأمر يأتي لمعان عدة، منها: الساعة، ومن المعلوم أن الساعة وقوعها في المستقبل، فكيف عبر عنها بصيغة الماضي؟ يرى ابن قتيبة أن أتى بمعنى يأتي، والماضي يأتي مستعملاً بمعنى المضارع. ولهذا الاستعمال فائدة، وهي: أنه يفيد تحقق الوقوع وتأكده، يقول الشنقيطي:

"والتعبير عن المستقبل بصيغة الماضي؛ لتحقق وقوعه، كثير في القرآن، كقوله : ﴿ وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ ﴾ (الزمر:٦٨) وقوله:﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ ﴾(الأعراف:٤٤)، وقوله: ﴿ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلۡكِتَٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيۡنَهُم بِٱلۡحَقِّ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴿٦٩﴾ وَوُفِّيَتۡ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَا يَفۡعَلُونَ ﴿٧٠﴾ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ ﴾ (الزمر:٦٩-٧١).

فكل هذه الأفعال الماضية بمعنى الاستقبال، نزل تحقق وقوعها م لة الوقوع"[2].

وإلى هذا المذهب في فهم الآية الكريمة ذهب: الحسن[3].

وهو اختيار الزجاج والسمرقندي والثعلبي وابن الجوزي والسيوطي والسعدي[4] ، وعزاه ابن عطية وابن حيان[5] إلى جمهور المفسرين.

ويؤيد هذا القول الآيات التي فيها قرب مجيء الساعة، كقوله تعالى: ﴿ ٱقۡتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمۡ وَهُمۡ فِي غَفۡلَةٖ مُّعۡرِضُونَ ﴾ (الأنبياء:١) وكقوله: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴾ (القمر:١).

وأيضاً: كان المشركون يستعجلون ا، وكانوا كثيراً ما يسألون النبي ﷺ عنها سؤال كم واستهزاء واستبعاد: متى الساعة؟ يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا يُدۡرِيكَ لَعَلَّ ٱلسَّاعَةَ قَرِيبٞ ﴿١٧﴾ يَسۡتَعۡجِلُ بِهَا ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِهَا ﴾(الشورى:١٧-١٨).

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٥)، وانظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٩٥، ص٥١٤).

(2) "أضواء البيان"(٣٢٦/٢)، وانظر: "تفسير ابن كثير"(٥٦٢/٢)، "التحرير والتنوير"(٩٦/١٤).

(3) نقل عنه ابن أبي زمنين في تفسيره(٢٠٨/٢) أنه قال: هذا جواب من الله لقول المشركين للنبي ﷺ : ائتنا بعذاب الله، ولقـولهم: عجل لنا قطنا (وأشباه ذلك ؛ فقال الله :) أتى أمر الله فلا تستعجلوه (أي : أن العذاب آت قريب.

(4) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(١٨٩/٣)، "تفسير السمرقندي"(٢٦٥/٢)، "الحجة في القراءات السبع"لابن خالويـة (ص٢٠٨)، "تفسير الثعلبي" (٥/٦-٦)، "نزهة الأعين النواظر"(ص١٧٤)،"تفسير الجلالين"(ص٣٤٥)، "تفسير السعدي"(ص٤٣٥).

(5) انظر:" المحرر الوجيز"(٣٧٧/٣)، "البحر المحيط"(٤٥٨/٥).

والحاصل أن هذا القول يشهد له القرآن الكريم، ويؤيده أيضاً:

وجه الارتباط بين فاتحة هذه السورة وخاتمة سابقتها -سورة الحجر- وهو: "أنه تعالى لما قال:﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ (الحجر:٩٢) كان ذلك تنبيهاً على حشرهم يوم القيامة، وسؤالهم عما فعلوه في الدنيا، فقيل: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ ﴾ (النحل:١)"[١].

القول الثاني: المراد بأمر الله: عذاب الله، وأتى بمعنى: يأتي، فإنه قريب.

واختار هذا القول الطبري والنحاس والواحدي والقرطبي والشوكاني[٢]، وعزاه السمعاني إلى الأكثرين[٣].

لكن لم نجد أرباب هذا القول يبينون لنا زمن هذا العذاب، هل هو في الدنيا؟ أم في الآخرة؟ نعم قد ذكر عن ابن جريج أنه يراه في الدنيا، حيث قال: المراد بالأمر هنا ما وعد الله تعالى نبيه ﷺ من النصر والظفر على الأعداء والانتقام منهم بالقتل والسبي و ب الأموال والإستيلاء على المنازل والديار[٤]، وهذا عند ابن جريج، ولا يعني كونه عند الجميع.

واستعجال الكفار لعذاب الله جاء ذكره في آيات عديدة، سواء العذاب الدنيوي، أم الأخروي، قال الله تعالى:﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُهُۥ بَيَٰتًا أَوْ نَهَارًا مَّاذَا يَسْتَعْجِلُ مِنْهُ ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾(يونس:٥٠).

وقال: ﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ ﴿٢٠١﴾ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٢٠٢﴾ فَيَقُولُوا۟ هَلْ نَحْنُ مُنظَرُونَ ﴿٢٠٣﴾ أَفَبِعَذَابِنَا يَسْتَعْجِلُونَ ﴾ (الشعراء:٢٠١-٢٠٤).

وقال: ﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ ۚ وَلَوْلَآ أَجَلٌ مُّسَمًّى لَّجَآءَهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٣﴾ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِٱلْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴾(العنكبوت:٥٣-٥٤).

وقد يقال: إنه لا اختلاف بين القولين، لأن مجيء العذاب يلزم منه مجيء الساعة، فالقولان متلازمان[٥].

وهذا إذا حملنا العذاب على العذاب الأخروي.

وقد جمع بين القولين: النسفي[٦].

القول الثالث: المراد بأمر الله الساعة، والأمر بإتيانه: إتيان مقدماته، ومقدمات الساعة: أشراطها، فقال بعضهم: أمر الله هو خروج رسول الله ﷺ ، وينسب هذا لابن عباس[٧].

ويناقش هذا القول: بأن أشراط قد جاءت ورأوها هؤلاء، فكيف يقال: «فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ».

---

(١)"البحر المحيط"(٤٥٨/٥).

(٢) انظر:" تفسير الطبري"(٧٦/١٤)، "معاني القرآن"للنحاس(٥٢/٤)،"الوجيز"للواحدي(٦٠٠/١)، "تفسير القـرطبي"(٦٥/١٠)، "فتح القدير" (١٤٦/٣).

(٣) انظر: "تفسير السمعاني"(١٥٨/٣).

(٤) انظر: "البحر المحيط"(٤٥٨/٥)، "روح المعـاني"(٩٠/١٤)، وقـد حكـى الـثعلبي في تفسـيره (٦/٦) والخـازن أيضـاً في تفسيره(٧٩/٤) هذا القول، ولم ينسبه لأحد.

(٥) "تفسير ابن كثير"(٥٦٢/٢).

(٦) انظر:"تفسير النسفي"(٢٤٩/٢)، "تفسير البيضاوي"(٣٨٤/٣).

(٧) انظر: "تفسير الثعلبي " (٦/٦)، "تفسير البغوي"(٦١/٣)، "زاد المسير"(٤٢٧/٤)،"تفسير القرطبي"(٦٦/١٠).

القول الرابع: أنه الأحكام والفرائض.

ويروى هذا القول عن الضحاك[1].

وهذا قول غريب؛ لأن المعنى على هذا يكون: أتى أمر الله من أحكام وفرائض، فلا تستعجلوها، يقول الطبري:

"وبعد، فإنه لم يبلغنا أن أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ استعجل فرائض قبل أن تفرض عليهم، فيقال لهم من أجل ذلك: قد جاءتكم فرائض الله، فلا تستعجلوها"[2].

قال ابن عطية: "ويضعفه قوله: «فَلَا تَسۡتَعۡجِلُوهُ» أنا لا نعرف استعجالاً إلا ثلاثة: اثنان منها للكفار، وهي في القيامة، وفي العذاب، والثالث للمؤمنين في النصر وظهور الإسلام"[3].

لذا ضعفه السمعاني، ووصفه ابن كثير بأنه قول عجيب[4].

الترجيح

الذي يترجح لي- والله أعلم- أن المراد بأمر الله ههنا: الساعة. وهذا لا ينافي القول الآخر، وهو أن المراد به العذاب، فإن مجيء الساعة، يلزم منه مجيء العذاب للكافرين.

وقد سلف أن الكفار كانوا يستعجلون مجيء الساعة، فلذا جاء النهي عن استعجالها، كما أن التعبير عن قرب مجيئها، وارد في كتاب الله تعالى.

قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٖ فَإِنَّ رَبَّكُمۡ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٌ ﴾ (النحل: ٤٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

([1]) أخرجه الطبري (٧٥/١٤).

([2]) "تفسير الطبري"(٧٦/١٤).

([3]) "المحرر الوجيز"(٣٧٧/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي" (٦/٦)، "تفسير القرطبي"(٦٥/١٠)، "البحر المحيط" (٤٥٨/٥).

([4]) انظر:"تفسير السمعاني"(١٥٨/٣)، "تفسير ابن كثير"(٥٦٢/٢).

[٢٠٩] بيان معنى التخوف الوارد في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ" أي: على تنقص، مثله التخون، يقال: تخوفته الدهور، وتخونته: إذا نقصته، وأخذت من ماله أو جسمه "[١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن التخوف ههنا بمعنى: التنقص، فمعنى: على تنقص، أي: يأخذهم شيئاً فشيئاً، ويذكر لنا ابن قتيبة ~ أن هذا هو معنى هذه اللفظة.

قال الواحدي:"قال عامة المفسرين: على تنقص، إما بقتل، أو بموت، يعني: تنقص من أطرافهم ونواحيهم، يأخذ منهم الأول فالأول، حتى يأتي الأخذ على جميعهم.

والتخوف: التنقص، يقال: هو يتخوف المال، أي: يتنقصه، ويأخذ من أطرافه"[٢].

وهذا القول في معنى الآية الكريمة، هو قول ابن عباس[٣] ومجاهد[٤] وابن زيد[٥].

وممن ذهب إلى هذا المعنى واختاره:

البخاري والسمرقندي والواحدي والبغوي وابن عطية والسيوطي[٦].

واختار هذا القول من أئمة العربية أبو عبيدة والخليل الفراهيدي والكسائي[٧].

ويشهد لهذا –كون التخوف بمعنى التنقص- ديوان العرب: الشعر، فقد قال زهير[٨]:

تخوف الرحل منها تامكاً قرداً كما تخوف عود النبعة السفن.

ويذكر بعض المفسرين[٩] ههنا قصة وقعت لعمر بن الخطاب ﷺ فيقولون:

---

(١)"تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٦).

(٢) "الوسيط"(٦٤/٣)، وعزاه الثعلبي في تفسيره (١٩/٦) إلى سائر المفسرين.

(٣) أخرجه الطبري(١١٣/١٤)،

(٤) أخرجه الطبري(١١٣/١٤)، والحربي في"غريب الحديث"(٨٣٥/٢)، وعزاه في"الدر المنثور"(١٣٠/٥) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر.

(٥) أخرجه الطبري(١١٤/١٤)،

(٦)انظر: "صحيح البخاري"(١٧٤٠/٤)، "تفسير السمرقندي"(٢٧٥/٢)، "الوجيز" للواحدي(٦٠٨/١)، "تفسير البغوي"(٧٠/٣)، البغوي"(٧٠/٣)، "المحرر الوجيز" (٣٩٦/٣)، "تفسير القرطبي" (١١٠/١٠)، "تفسير الجلالين"(ص٣٥٢).

(٧)انظر:"مجاز القرآن"(٣٦٠/١)،"العين"(٣١٣/٤)، ونقله الحربي في "غريب الحديث"(٨٣٥/٢) عن الكسائي.

(٨) تمك السنام، يتمك تمكاً، أي: طال وارتفع، فهو تامك، والسفن والمسفن ما ينجر به الخشب، انظر: "تفسير القرطبي"(١١١/١٠).

(٩) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٧٥/٢)، "الكشاف"(٥٦٨/٢)، "تفسير البيضاوي"(٤٠٠/٣)،"التسهيل لعلوم التنزيل" (١٥٤/٢)، "تفسير الثعالبي" (٣١٢/٢)،"فتح القدير"(١٦٥/٣)،"روح المعاني"(١٥٢/١٤)، "التحرير والتنوير" (١٦٧/١٤).

إن عمر ﷺ قال على المنبر: ما تقولون في هذه الآية ؟ فسكتوا، فقام شيخ من هذيل فقال: هذه لغتنا، التخوف: التنقص، قال: فهل تعرف العرب ذلك في أشعارها؟ قال: نعم، قال شاعرنا: وأنشد بيت زهير، فقال عمر: أيها الناس، عليكم بديوانكم لا يضل، قالوا: وما ديواننا ؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم.

وقال بعضهم: التخوف: التنقص بلغة أزد شنوءة[1] .

واختلف أهل العلم في هذا التنقص ومن أي شيء يكون؟

قال ابن الجوزي ~ :

" ثم في هذا التنقص ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه تنقص من أعمالهم.

رواه الضحاك عن ابن عباس[2].

والثاني: أخذ واحد بعد واحد.

روي عن ابن عباس أيضاً[3].

والثالث: تنقص أموالهم وثمارهم حتى يهلكهم، قاله الزجاج[4]"[5].

وزاد الرازي وجهاً يحتمله معنى التنقص، فقال:

" هذا التنقص يحتمل أن يكون المراد منه: ما يقع في أطراف بلادهم، كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ ﴾(الأنبياء:٤٤) والمعنى: أنه تعالى لا يعاجلهم بالعذاب، ولكن ينقص من أطراف بلادهم إلى القرى التي تجاورهم، حتى يخلص الأمر إليهم، فحينئذ يهلكهم"[6].

القول الثاني: المراد بالتخوف في الآية الكريمة: التخوف نفسه، فيعذ م بالخوف قبل أخذهم بالعذاب.

يقول ابن كثير ~ : "أي: أو يأخذهم الله في حال خوفهم من أخذه لهم، فإنه يكون أبلغ وأشد، فإن حصول ما يتوقع مع الخوف شديد"[7].

واختار هذا القول مقاتل بن سليمان والزجاج والزمخشري وابن كثير وأبو السعود والشوكاني والألوسي والسعدي[8].

---

(1) انظر: "تفسير الطبري"(١١٣/١٤)، "تفسير الثعلبي" (١٩/٦)، "زاد المسير"(٤٥١/٤)، "تفسير القـرطبي"(١١٠/١٠)، "البحـر المحيط" (٤٧٩/٥)، وصاحب هذا القول، هو : الهيثم بن عدي.

(2) أخرجه ابن أبي حاتم، كما في "الدر المنثور"(١٣٠/٥)، ولم أجده في المطبوع، وانظر: "الإتقان في علوم القرآن" (٣٤٤/٢).

(3) لم أجده.

(4) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٠١/٣) ، وعزاه القرطبي في تفسيره (١١٠/١٠) إلى ابن عباس ومجاهد وابن الأعرابي. وذكر هذا الوجه غير واحد، انظر: "تفسير الرازي"(٣٢/٢٠)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٥٤/٢)،.

(5) "زاد المسير"(٤٥١/٤)، وانظر: "البحر المحيط" (٤٨٠/٥).

(6) "تفسير الرازي"(٣٢/٢٠)، وهذا قريب مما قاله الكلبي، فقد أخرج عنه الصنعاني في تفسيره(٣٥٦/٢) أنه قال: "علـى تـنقص، يقول: يصابون في أطراف قراهم بالشيء، حتى يأتي ذلك عليهم"، كذا ما قاله الطبري في تفسيره (١١٢/١٤).

(7) "تفسير ابن كثير"(٥٧٢/٢)،

(8) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٤/٢)، "معـاني القـرآن"للزجـاج(٢٠١/٣)، "الكشـاف"(٥٦٨/٢)، "تفسـير ابـن

وقدمه الرازي والبيضاوي[١].

ونسبه البغوي للضحاك والكلبي[٢].

ويذكر لنا ابن الجوزي في معنى هذا التخوف قولين:

"أحدهما: يأخذهم على خوف أن يعاقب أو يتجاوز.

قاله قتادة[٣].

والثاني: أنه يأخذ قرية؛ لتخاف القرية الأخرى.

قاله الضحاك[٤]"[٥].

وأضاف الألوسي[٦] معنى آخر، وهو: أن يحدث حالات يخاف منها كالرياح الشديدة والصواعق والزلازل، فيتخوفوا، فيأخذهم بالعذاب وهم متخوفون.

ولا مانع - على هذا القول- من حمل التخوف على هذه الوجوه، بل وعلى كل ما يحتمله معنى التخوف، مما نعلمه، وما لا نعلمه؛ إذ الجميع صادق عليه وصف التخوف.

وفي الآية قول ثالث، وهو ما نقل عن الليث بن سعد أنه قال: سمعت أنه على عجل[٧].

لكن هذا المعنى يحتاج إلى إثبات، ولم نجد من ذكر له في اللسان العربي شاهداً.

كثير"(٥٧٢/٢)، "تفسير أبي السعود"(١١٧/٥)، "فتح القدير" (١٦٥/٣)، "روح المعاني"(١٥١/١٤)، "تفسير السعدي"(ص٤٤١).

(١) انظر:"تفسير الرازي"(٣٢/٢٠)، "تفسير البيضاوي"(٤٠٠/٣).

(٢) انظر: "تفسير البغوي"(٧٠/٣)، "تفسير الخازن" (٩٣/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٦٥/١٢)، وفي نسبة هذا القول للكلبي نظر، فقد أخرج عنه الصنعاني في تفسيره(٣٥٦/٢) أنه قال: على تنقص، وقد أصاب ابن أبي زمنين (٤٠٤/٢) فنسب إليه القول الذي رواه عنه الصنعاني.

(٣) أخرجه الطبري(١١٤/١٤).

(٤) أخرجه الطبري(١١٤/١٤).

(٥) هذا الأثر في "تفسير الطبري"(١١٤/١٤) وابن أبي حاتم ، كما عزاه له السيوطي في "الدر المنثور"(١٣٠/٥)، وكذا هو في "تفسير الثوري"(ص١٦٥).

وهذا الوجه هو المشهور، انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٤/٢)، "الكشاف"(٥٦٨/٢)، "تفسير البيضاوي" (٤٠٠/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١٥٤/٢)، "تفسير النسفي"(٢٥٨/٢).

(٦)"روح المعاني"(١٥١/١٤-١٥٢)، وانظر: "تفسير الخازن" (٩٣/٤) "التحرير والتنوير"(١٦٧/١٤) ونحوه في: "فتح القدير" (١٦٥/٣).

(٧) انظر: "النكت والعيون"(١٩٠/٣)، "تفسير السمعاني"(١٧٥/٣)، "تفسير القرطبي"(١١١/١٠)، "البحر المحيط" (٤٨٠/٥)، "فتح القدير"(١٦٥/٣).

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أنه لا تعارض بين المعنيين: التنقص، والخوف نفسه، بل هما متقاربان، فالخوف ناتج عن التنقص، فأخذ الله ﷻ للقرى المجاورة تنقص، ينتج عنه خوف من لم يحل بهم العذاب، بل إن الإمام ابن جرير رحمه الله تعالى لم يفرق بين القولين، فنجد أنه ذكر التنقص كمعنى للآية الكريمة، ثم ساق تحته من أقوال أهل العلم من يرى أن التخوف بمعنى الخوف، ويؤيد هذا أن :" التخوف في اللغة: يأتي مصدر تخوف القاصر، بمعنى: خاف، ومصدر تخوف المتعدي بمعنى تنقص، وهذا الثاني لغة هذيل، وهي من اللغات الفصيحة التي جاء بها القرآن"[1] .

فالذي أراه أن الآية تحمل على كلا المعنيين؛ لتقاربهما، وعدم تعارضهما، غير أن أولى المعنيين بالتأويل- فيما يظهر- هو الثاني، وهو أن يحمل التخوف على الخوف؛ لأنه أظهر المعنيين وأشهرهما، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا ۚ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ ﴾ (النحل:٥٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١٠] بيان معنى «وَاصِبًا».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) قاله ابن عاشور في"التحرير والتنوير"(١٤/١٦٧).

"وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا "أي: دائماً، والدين الطاعة، يريد: أنه ليس من أحد يدان له ويطاع، إلا انقطع ذلك عنه بزوال أو هلكة، غير الله، فإن الطاعة تدوم له"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الدين ههنا بمعنى الطاعة والواصب بمعنى الدائم، وقد ذهب الجمهور في معنى الدين إلى أنه بمعنى الطاعة، وما ذكر من معاني، فهي عائدة إلى معنى الطاعة، لذا فالبعض لم يذكر سوى هذا المعنى.

وأما الواصب، فاختيار ابن قتيبة –كما سلف- أنه بمعنى الدائم، وفي هذا يقول النحاس:

"والواصب الدائم، وهذا هو المعروف في اللغة، يقال: وصب يصب وصوباً، إذا دام"[2].

قال السمين الحلبي:

" «وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا» أي: ثابتاً دائماً، والواصب: الثابت الدائم اللازم، ومنه قيل للعليل: وصب، أي: ملازمه السقم، وثابت به، ويقال: واصب على الأمر وواظب عليه، وواظب عليه، وداوم عليه، كله بمعنى، وقد وصب يوصب، فهو واصب، أي: لازمه الوجع"[3].

قال الإمام القرطبي ~ :

" وصب الشيء، يصب وصوباً، أي: دام، ووصب الرجل على الأمر، إذا واظب عليه"[4].

وفي اللسان العربي ما يشهد لهذا المعنى، قال أمية بن أبي الصلت[5]:

له الدين واصبا وله المل ك وحمد له على كل حال

ومنه قول أبي الأسود الدؤلي[6]:

لا أبتغي الحمد القليل بقاؤه يوما بذم الدهر أجمع واصباً.

وقد ذهب إلى هذا المعنى جمع من السلف، يقول ابن كثير ~ :

"قال ابن عباس وعكرمة وميمون بن مهران والسدي وقتادة وغير واحد: أي: دائماً"[1].

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٧).

([2]) "معاني القرآن"(٣٥١/٤)، وانظر:"العين"للفراهيدي(١٦٨/٧)، وانظر:"جمهرة اللغة"(٣٥١/١)، " ـ ذيب اللغـ ة" (١٧٨/١٢)، "المحكم والمحيط الأعظم"(٣٨٨/٨)، "لسان العرب"(٧٩٧/١).

([3]) "عمدة الحفاظ"(٣١٦/٤)، وانظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٢٤)،"بصائر ذوي التمييز"(٢٢١/٥).

([4]) "تفسير القرطبي"(١١٤/١٠).

([5]) هذا البيت مما استشهد به ابن عباس في مسائل ابن الأزرق له، قال السيوطي "الدر المنثور"(١٣٧/٥):

"وأخرج ابن الأنباري في "الوقف والابتداء" عن ابن عباس، أن نافع بن الأزرق، قال له : أخبرني عن قولـ ه: «وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا» مـ ا الواصب؟ قال: الدائم". وانظر: "روح المعاني"(١٦٤/١٤)، "أضواء البيان"(٣٨٤/٢).

([6]) البيت منسوب لأبي الأسود الدؤلي في: "تفسير الطبري"(٤٠/٢٣)، "تفسير الثعلبي"(٢٢/٦)، "المحرر الوجيز" (٤٠٠/٣)، "البحر المحيط"(٤٨٣/٥).

وبه قال مقاتل بن سليمان والثوري[2]، واختاره أبو عبيدة والفراء وابن أبي زمنين والثعلبي والبغوي والخازن وابن القيم والبقاعي والفيروزآبادي والسيوطي وابن عاشور والشنقيطي[3].

وعزاه ابن الجوزي لأهل اللغة[4].

وبناء على هذا القول، تكون الآية من باب الإخبار[5].

القول الثاني: أن الواصب بمعنى: الواجب.

والمعنى: وله الطاعة الواجبة، قال النسفي:

"«وَلَهُ ٱلدِّينُ» أي: الطاعة «وَاصِبًا» واجباً ثابتاً؛ لأن كل نعمة منه، فالطاعة واجبة له على كل منعمٍ عليه"[6].

وإلى هذا ذهب البيضاوي[7].

وقدمه الزمخشري[8].

وجمع بينهما: الطبري والقرطبي وأبو السعود والشوكاني[9].

القول الثالث: أنه بمعنى: خالص.

وإلى القول ذهب مجاهد[10] والربيع بن أنس[11].

---

(1) "تفسير ابن كثير"(٥٧٣/٢)، وانظر: "تفسير الطبري"(١١٩/١٤)، "البحر المحيط"(٤٨٦/٥)، "الدر المنثور" (١٣٧/٥).

(2) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٢٥/٢)،"تفسير الثوري"(ص١٦٥)، "البحر المحيط"(٤٨٦/٥)..

(3) انظر: "مجاز القرآن"(٣٦١/١)،"معاني القرآن"للفراء(١٠٤/٢)،"تفسير ابن أبي زمنين"(٤٠٦/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٢/٦)، "تفسير البغوي"(٧٢/٣)، "تفسير الخازن" (٩٥/٤)، "روضة المحبين"(ص٣٧)، "التبيان في تفسير غريب القرآن"لشهاب الدين المصري(ص٢٦٠)،"نظم الدرر"(٢٧٧/٤)، "بصائر ذوي التمييز"(٢٢١/٥)، "تفسير الجلالين" (ص٣٥٢)، "التحرير والتنوير"(١٧٦/١٤)،"أضواء البيان" (٣٨٣/٢).

(4) انظر:"زاد المسير"(٤٥٥/٤)، وانظر الحاشية رقم(١) في الصفحة السابقة، فقد ذكرت مصادر أهل العربية في بيان اللفظة.

(5) انظر:"تفسير ابن كثير"(٥٧٣/٢).

(6) "تفسير النسفي"(٢٥٩/٢).

(7) انظر:"تفسير البيضاوي"(٤٠٣/٣).

(8) انظر:"الكشاف"(٥٧٠/٢)، وقال في "أساس البلاغة"(ص٦٧٧): "وأمر واصب: واجب دائم".

(9) انظر: "تفسير الطبري"(١١٨/١٤)، "تفسير القرطبي"(١١٤/١٠)،"تفسير أبي السعود"(١١٩/٥)، "فتح القدير" (١٦٩/٣).

(10) نسبه له ابن كثير والشنقيطي، انظر: "تفسير ابن كثير"(٥٧٣/٢)، "أضواء البيان"(٣٨٤/٢).

وفي عزو هذا القول للإمام مجاهد نظر بين، فإن مجاهداً فسر الدين بالإخلاص، ولم يفسر الواصب بالإخلاص، ففي "تفسير مجاهد"(٣٤٨/١) «وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا» قال: الإخلاص واصباً، يعني: دائماً، وانظر: "الدر المنثور"(١٣٠/٥).

(11) عزاه له ابن الجوزي في"زاد المسير"(٤٥٦/٤)، وانظر القوق غير معزو في: "معاني القرآن"للفراء(١٠٤/٢)، "النكت والعيون"(١٩٣/٣)، "تفسير السمعاني"(١٧٨/٣)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت" (١٩٤/٢)، "تفسير القرطبي"(١١٤/١٠).

وعلى هذا القول؛ تكون الآية من باب الطلب، أي: ارهبوا أن تشركوا بي شيئاً، وأخلصوا لي الطاعة، كقوله تعالى: ﴿ أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ﴾(الزمر:٣)، وكقوله:﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ (البينة:٥)[١].

ويتأيد هذا القول باحتمال السياق له، فمن المناسب جداً أن يكون قوله:«وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا» من باب الطلب بعد أن بين ربنا ﷻ أن له ما في السموات وما في الأرض؛ ليبين أن من كان كذلك، فهو المستحق للعبادة. وكثيراً ما يأتي في القرآن الكريم وجوب توحيد الله وإفراده بالعبادة مقروناً بتفرد الله بالخلق والملك والتدبير، وفي سورة الفاتحة التي افتتح ا القرآن الكريم شاهد على هذا، وكما في قوله:﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُواْ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾(فصلت:٣٧). والآيات في هذا المعنى كثيرة جداً.

القول الرابع: أن الوصب بمعنى التعب والإعياء، فواصب بمعنى: موصب، أي: متعب؛ لأن الحق ثقيل، وهو كما تقول العرب: هم ناصب، أي منصب.

قال الزجاج: "ويجوز-والله أعلم- أن يكون«وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًا» أي: له الدين والطاعة، رضي العبد بما يؤمر به، أو لم يرض، وسهل عليه أو لم يسهل، فله الدين، وإن كان فيه الوصب، والوصب شدة التعب"[٢].

قال ابن عطية: "فواصب على هذا، جارٍ على النسب، أي: ذا وصب"[٣].

وقد اعترض على هذا القول، فقال الشوكاني:

"وهو غير مناسب لما في الآية"[٤].

ولعل ما أراداه الشوكاني، هو أن الآية جاءت ثناءً على الله تعالى، وإظهاراً لاستحقاقه العبودية، وما ذكر من المعنى لا يناسب هذا المقام، وهو كما قال.

الترجيح

عند النظر في الأقوال السالفة- الأقوال الثلاثة- نجد أن كلها محتملة، من جهة معناها في العربية، ومن جهة احتمال السياق لها، فجائز أن يكون: له الدين دائماً، أو واجباً، أو خالصاً، ولم نجد ما نرجح به بينها، مع أنه لا تعارض بينها، والقاعدة في التفسير: إذا كان في الآية أكثر من قول، والمعنى يحتمل الجميع، وليس ثمة مرجح، فالحمل عليها جميعها هو الأولى، فيقال: وله الدين دائماً واجباً خالصاً. فهذه المعاني كلها حق لائقة بالله تبارك وتعالى.

---

(١) انظر: "تفسير ابن كثير"(٥٧٣/٢)، "أضواء البيان"(٣٨٤/٢).

(٢) "معاني القرآن"للزجاج(٢٠٣/٣).

(٣) "المحرر الوجيز"(٤٠٠/٣).

(٤) "فتح القدير"(١٦٩/٣).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (النحل:٦٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١١] ما المراد بقوله ﷻ: «سَكَرًا»؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا " أي: خمراً، ونزل هذا قبل تحريم الخمر "وَرِزْقًا حَسَنًا" يعني: التمر والزبيب، وقال أبو عبيدة[١]: السكر: الطُعم، ولست أعرف هذا في التفسير"[٢].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة رحمه الله أن السكر ههنا يراد به الخمر، وهذا مذهب أكثر أهل العلم[٣]، قال ابن عباس: السكر: ما حرم من ثمرها[٤].

وهو مذهب ابن مسعود[٥] وابن عمر[٦] والحسن[٧] وسعيد بن جبير[٨] ومجاهد[٩] وإبراهيم النخعي[١٠].

واختار هذا القول: الفراء والواحدي وابن العربي والراغب الأصفهاني والزمخشري والبيضاوي وابن كثير وابن جزي الكلبي والنسفي والسيوطي ومرعي الكرمي الحنبلي والشوكاني والسعدي[١١].

---

(١)"مجاز القرآن"(٣٦٣/١)،

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٨).

(٣) قاله الحافظ في "فتح الباري"(٧٩/١٠).

(٤)أخرجه الطبري (١٣٤/١٤) والحاكم في مستدركه(٣٨٧/٢) والبيهقي في: "السنن الكـبرى"(٢٩٧/٨)، وفي "معرفـة السـنن والآثار" (٤٤٩/٦)، وانظر: "الدر المنثور"(١٤٢/٥).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(٧٠/٥) والإمام أحمد في"الأشربة"(ص٢٦) والطبري(١٣٧/١٤)وعـزاه في "الـدر المنثـور"(١٤٢/٥) إلى الفريابي وابن المنذر، وانظر: "غريب الحديث" لابن سلام (١٧٦/٢)، "زاد المسير"(٤٦٤/٤)

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة(٧٠/٥) والإمام أحمد في"الأشربة"(ص٢٦،٢٧)، وانظر:"زاد المسير"(٤٦٤/٤).

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة(٧٠/٥) والإمام أحمد في"الأشربة"(ص٢٧).

(٨)أخرجه ابن أبي شـيبة(٧٠/٥) والإمـام أحمـد في"الأشـربة"(ص٢٦) والنسـائي(٥٥٧٥)، والبيهقـي في:"معرفـة السـنن والآثار"(٤٤٩/٦)، وانظر:"تفسير الثوري"(ص١٦٥).

(٩) أخرجه الطبري (١٣٦/١٤) وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص١٨٦)، وهو في "تفسير مجاهد"(٣٤٦/١).

(١٠) أخرجه ابن أبي شيبة(٧٠/٥) والإمام أحمد في"الأشربة"(ص٢٦) والنسائي(٥٥٧٤) والبيهقي في: "السنن الكـبرى"(٢٩٧/٨)، وابن الجوزي في "نواسخ القرآن" (ص١٨٦).

(١١) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١٠٩/٢)،"الوجيز" للواحدي (٦١١/١)، "أحكام القرآن"لابن العـربي (١٣٣/٣)، "المفـردات في

قالوا:"والسكر: ما يسكر، هذا هو المشهور في اللغة"[1].
قال الزمخشري: "والسكر : الخمر، سميت بالمصدر، من سكر سكْراً وسكَراً، نحو رشد رشدا ورشدا"[2].
فإن قيل: من المعلوم، أن الخمر محرمة، فكيف يمتن الله ا على عباده؟!!.
قيل: في الإجابة عن هذا الاعتراض وجهان:
أولهما: أن الآية منسوخة، بدليل: أن سورة النحل مكية، وآية التحريم في سورة المائدة، وهي مدنية.
قال ابن العربي: "والصحيح: أن ذلك كان قبل تحريم الخمر؛ فإن هذه الآية مكية باتفاق من العلماء، وتحريم الخمر مدني"[3].
وهذا الوجه اختاره ابن قتيبة والفراء والنحاس وابن حزم والسمعاني والخازن والشوكاني والسعدي والشنقيطي[4] قال السمعاني:" وعن مجاهد وقتادة وإبراهيم النخعي والشعبي: أن الآية منسوخة، وهذا قبل تحريم الخمر ثم حرمت"[5].
وقد اعترض على هذا القول، فقال ابن عطية:
" وفي هذه المقالة درك؛ لأن النسخ، إنما يكون في حكم مستقر مشروع"[6].
ويعني ~ أن الخمر لم يدل دليل شرعي على إباحتها، حتى نقول: إن الدليل المحرم ناسخ، بل كانت على البراءة الأصلية، وهي دليل عقلي.
ويجاب عن هذا: بأن النسخ في اصطلاح السلف أعم منه في اصطلاح الأصوليين، فعندهم إطلاق النسخ على ما رفع ظاهره بتخصيص أو تقييد أو شرط أو مانع[7].
وأجاب الشنقيطي بجواب آخر، وهو: "أن إباحة الخمر قبل التحريم، دلت عليها هذه الآية الكريمة، وما دلت على إباحته آية من كتاب الله لا يصح أن يقال: إن إباحته عقلية ، بل هي إباحة شرعية منصوصة في كتاب الله ، فرفعها نسخ"[8].

غريب القرآن"(ص ٢٣٦)،"الكشاف"(٥٧٦/٢)،"تفسير البيضاوي"(٤٠٨/٣)، "تفسير ابن كـثير" (٥٧٥/٢)، "التسـهيل لعلـوم التـ يل"(١٥٧/٢)، "تفسير النسفي" (٢٦٢/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣٥٤)، "الناسخ والمنسـوخ" للكرمـي (ص١٣٠)، "فـتح القدير"(١٧٥/٣)، "تفسير السعدي"(ص٤٤٤)،

(1) قاله ابن عطية في :"المحرر الوجيز"(٤٠٥/٣)، وانظر: "تفسير القرطبي"(١٢٨/١٠)، "البحر المحيط"لابن حيان (٤٩٤/٥).
(2) "الكشاف"(٥٧٥/٢)، وانظر: تفسير الرازي"(٥٥/٢٠)، "تفسير أبي السعود"(١٢٥/٥).
(3) "أحكام القرآن"لابن العربي (١٣٣/٣)، وانظر: "تفسير الرازي"(٥٥/٢٠)، "تفسير القرطبي"(١٢٨/١٠).
(4) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١٠٩/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٨٢/٤)، "الناسخ والمنسـوخ"لابـن حـزم(ص٣٥)، "تفسـير السمعاني"(١٨٤/٣)، "تفسير الخازن"(١٠٠/٤)،"فتح القدير"(١٧٥/٣)، "تفسير السعدي" (ص٤٤٤)، "أضواء البيـان"(٤٠٦/٢)، وانظر هذا الوجه في: "الكشاف"(٥٧٦/٢)،"تفسير الرازي"(٥٥/٢٠) ، تفسير النسفي" (٢٦٢/٢).
(5) "تفسير السمعاني"(١٨٤/٣)، انظر: "تفسير الطبري (١٣٦/١٤)،"الحاوي الكـبير"للمـاوردي (٣٧٧/١٣)، "معرفـة السـنن والآثار"للبيهقي (٤٤٩/٦)، "تفسير البغوي"(٧٥/٣)، "الكشاف"(٥٧٥/٢)، "نواسخ القرآن"لابن الجوزي (ص١٨٦)،"زاد المسـير" (٤٦٤/٤).
(6) "المحرر الوجيز"(٤٠٥/٣).
(7) انظر: "مجوع فتاوى شيخ الإسلام"(٢٩/١٣-٣٠)، "إعلام الموقعين"(١٠٥/٤-تحقيق مشهور)، "الموافقات"(٣٤٤/٣).
(8) "أضواء البيان"(٤٠٦/٢) بتصرف يسير.

الوجه الثاني: أن يقال: " لا حاجة إلى التزام هذا النسخ، وذلك؛ لأنه تعالى ذكر ما في هذه الأشياء من النافع، وخاطب المشركين ا، والخمر من أشربتهم، فهي منفعة في حقهم ، ثم إنه تعالى نبه في هذه الآية أيضاً على تحريمها، وذلك؛ لأنه ميز بينها وبين الرزق الحسن في الذكر، فوجب أن لا يكون السكر رزقاً حسناً، ولا شك أنه حسن بحسب الشهوة، فوجب أن يقال: الرجوع عن كونه حسناً بحسب الشريعة، وهذا إنما يكون كذلك إذا كانت محرمة"[1]، يعني: ولم تكن محرمة وقتئذ .

القول الثاني في معنى السكر: أن السكر الخل بلغة الحبشة.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[2].

وقال الضحاك: هو الخل بلغة اليمن[3].

وفيه نظر، فابن عباس ممن أثبت أ ا لفظة عربية، ذات معنى معلوم عندهم، بل قال ابن منظور:

"وقال المفسرون في السكر الذي في التن يل: إنه الخل، وهذا شيء لا يعرفه أهل اللغة"[4].

فكيف نفسر القرآن بشيء لا يعرف في اللغة؟!!.

القول الثالث: السكر: النبيذ[5].

قال البغوي ~ :" وهو قول الضحاك والنخعي ومن يبيح شرب النبيذ"[6].

والنبيذ حلال عند أبي حنيفة، ما لم يصل بشاربه إلى حد السكر، فيحرم، فالمحرم هو السكر، لا العين، يعني: عين الخمر، وعليه؛ فالآية محكمة غير منسوخة، قال الزمخشري:

"وهو حلال عند أبي حنيفة إلى حد السكر، ويحتج ذه الآية"[7].

قال الماوردي عن هذه الآية الكريمة: "وجعلها أهل العراق دليلاً على إباحة النبيذ"[8] .

ووجه احتجاجهم بالآية الكريمة:

---

(1) قاله الرازي في تفسيره(٢٠/٥٥-٥٦)، وانظر: "الناسخ والمنسوخ"للمقري(ص ٤٨)، "الكشاف" (٥٧٦/٢)، "نواسخ القـرآن" لابن الجوزي (ص١٨٦)، "تفسير الخازن"(١٠٠/٤)،"تفسير النسفي" (٢٦٢/٢)، "اللباب في علوم الكتـاب"(١٠٨/١٢)، "تفسـير أبي السعود"(١٢٥/٥).

(2) انظر: "تفسير الطبري" (١٣٦/١٤)، "زاد المسير"(٤٦٤/٤)، "البحر المحيط"(٤٩٥/٥).

(3)انظر:"زاد المسير"(٤٦٤/٤).

(4) "لسان العرب"(٣٧٤/٤)، وانظر:"بصائر ذوي التمييز"(٢٣٤/٣)، "تاج العروس"(٦٠/١٢).

(5) قال الشيخ عبد الغني الميداني في "اللباب"(١٨٩/٢): "والنبيذ شراب يتخذ من التمر أو الزبيب أو العسل أو البر أو غـيره، بـأن يلقى في الماء، ويترك حتى يستخرج منه، مشتق من النبذ، وهو الإلقاء".

وعند الأحناف: الخمر: عصير العنب إذا على واشتد وقذف بالزبد. كما في اللبـاب، و"أحكـام القـرآن" للجصـاص (١٢٢/٤) وغيرهما من كتب الأحناف.

(6) "تفسير البغوي"(٧٥/٣)، وانظر: "تفسير الطبري" (١٣٧/١٤)، "تفسير الـثعلبي"(٢٧/٦)، "النكـت والعيـون" (١٩٨/٣)، "تفسير الثعالبي" (٣١٥/٢).

(7)"الكشاف"(٥٧٦/٢)، وانظر لمذهب الأحناف: "أحكام القرآن" للجصاص(١٢٢/٤)، "المبسوط" للسرخسي (٤/٢٤)،" بـدائع الصنائع"(١١٥/٥-١١٦)، "الهداية شرح البداية"(١١١/٤-١١٢)، "بداية المجتهد"(٣٤٥/١-٣٤٦)، "البحر الرائق"(٢٤٨/٨).

(8) "النكت والعيون"(١٩٨/٣).

"أن الآية اقتضت إباحة السكر، وهو الخمر والنبيذ، والذي ثبت نسخه من ذلك، إنما هو الخمر، ولم يثبت تحريم النبيذ، فوجب تحليله بظاهر الآية، إذ لم يثبت نسخه"[1].

وأيضاً: "أن الله امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك، ولا يقع الامتنان إلا بمحلل، لا بمحرم، فيكون ذلك دليلاً على جواز ما دون المسكر من النبيذ، فإذا انتهى إلى السكر، لم يجز" [2].

ويناقش هذا القول: بأنه لا يمكن حمل الآية على النبيذ، ولا على أ ا محكمة؛ لأن السنة قضت بتحريم قليل الخمر وكثيره، والنبيذ من الخمر، ولذا، فأبو حنيفة يرى أنه إذا أوصل شاربه إلى حد الإسكار، حرم، يعني ما يوصل إلى الإسكار، لا قليله، وهذا معارض بقوله ﷺ :" ما أسكر كثيره، فقليله حرام"[3].

ويقال أيضاً: أين نجد قصر السكر على النبيذ، حتى نفسر اللفظ به؟!! فالعرب تطلق السكر على ما يسكر، كما مضى.

وأما قولهم: إن الله امتن، ولا يكون امتنانه إلا بما أحل فصحيح؛ بيد أن هذا الامتنان كان وقت حلها، قبل أن تحريم، فصح الامتنان به.

يقول الشيخ ابن عاشور:

"وهذا امتنان بما فيه لذ م المرغوبة لديهم، والمتفشية فيهم، وذلك قبل تحريم الخمر؛لأن هذه الآية مكية، وتحريم الخمر نزل بالمدينة، فالامتنان حينئذ بمباح"[4].

وأيضاً: النبيذ من الخمر، وقد ثبت ما يدل على أن شراب النبيذ يسمى خمراً، فقد قال عمر بن الخطاب ﷺ وهو على منبر النبي ﷺ :"أيها الناس، إنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل"[5].

وحينئذ، فالنبيذ المسكر، داخل في معنى السكر، والسكر قد جاء النهي عنه في قوله تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (المائدة: ٩٠).وتحريم النبيذ مذهب جمهور العلماء، وقد أطالوا في الرد على الأحناف في هذه المسألة[1].

---

(1) "أحكام القرآن" للجصاص (٤/٥).

(2)"أحكام القرآن"لابن العربي (١٣٤/٣)، وانظر: "بداية ا لتهد"(٣٤٦/١)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٩/٤).

(3) حديث صحيح: روي من حديث جابر ﷺ: أخرجه الإمام أحمد (٣٤٣/٣) والترمذي(١٨٦٥) وابن ماجه (٣٣٩٣) والبيهقـي والبيهقي (٢٩٦/٨). قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من حديث جابر.

وروي من حديث ابن عمر رضي الله عنـهما: أخرجـه الإمـام أحمـد (٩١/٢) والبيهقـي (٢٩٦/٨) والطـبراني في "المعجـم الكبير"(٣٨١/١٢).

وروي من حديث عائشة: ولفظه:" كُل مسكرٍ حرام، وما أَسكر منه الْفَرق، فَملءُ الْكف منه حرام".

أخرجه الإمام أحمد (٧٢،٧١/٦) وأبو داود (٣٦٨٧) والترمذي(١٨٦٦) وابـن الجـارود في "المنتقـى"(ص٢١٩) والـدارقطني (٢٥٤/٤) والبيهقي (٢٩٦/٨).

وصححه الألباني في:"إرواء الغليل" برقم(٢٣٧٥)، وقال ابن حجر في "فتح الباري"(٤٣/١٠) بعد أن ذكر هذه الأحاديـث: "وقـد اعترف الطحاوي بصحة هذه الأحاديث".

(4) "التحرير والتنوير"(٢٠٣/١٤)، وانظر: "أحكام القرآن"لابن العربي (١٣٤/٣).

(5) أخرجه البخاري (٤٣٤٣) ومسلم (٣٠٣٢).

القول الرابع: السكر: الطعم، يقال: هذا له سكر، أي: طعم.
وهذا قول أبي عبيدة وحده[٢]، وقد استشهد له، بقول الشاعر[٣]:

جعلت عيب الأكرمين سكراً.

واختاره الإمام الطبري والسجستاني[٤]؛ لأنه أحد معاني كلمة السكر، ولأن هذا القول لا يلزم منه القول بنسخ الآية الكريمة.
وعليه؛ فالآية محكمة، وليست بمنسوخة.
وقد اعترض ابن قتيبة على أبي عبيدة، فقال-كما مر-:"ولست أعرف هذا في التفسير".
ويحتمل قوله:"في التفسير" أي: في علم تفسير القرآن الكريم، أو في اللسان العربي.
وأياً كان، فهو موجب لرد ما قال، ولا حجة له في البيت؛ لأنه معناه الأشبه به: جعلت تتخمر بأعراض الكرام[٥].
ويناقش هذا القول بأنه يلزم منه بأن يكون معنى السكر والرزق الحسن واحداً، وهذا خلاف الأصل، فالأصل أن كل لفظة مستقلة بمعناها، كما أن حمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التأكيد.

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند ربي سبحانه- أن السكر ما يسكر؛ لأن هذا هو معناه المشهور في اللغة، ومعاني القرآن الكريم تحمل على أشهر معانيها، وأوضحها، وهذا أوضحها وأشهرها، ولذا لم يتنازع أهل العلم فيه، فالجميع له مثبت، بخلاف غيره، كما هو الحال في قول أبي عبيدة، فإن البعض –كما سبق- نازع في إثبات هذا المعنى، وهذا دالٌ على أن ما ذهب إليه الجمهور هو الأولى؛ فمعنى يتنازع العلماء في صحته، لا ينبغي تأويل اللفظ القرآني به.

---

(١) انظر: "شرح صحيح البخاري" لابن بطال (٤١/٦)، "الناسخ والمنسوخ" للنحاس (ص١٥٤)،"الحاوي الكبير" للماوردي(٣٧٧/١٣)، "الذخيرة"للقرافي (١١٥/٤)، "التحقيق في أحاديث الخلاف"لابن الجوزي(٣٧١/٢)، "مختصر خلافيات البيهقي"(١٧/٥)، "شرح الزركشي" (١٤٦/٣-١٤٧)، "فتح الباري"(٤٣/١٠)،"اللباب في علوم الكتاب"(٢٩/٤)، "سبل السلام"(٢٩/٤،٣٣-٣٥)،" نيل الأوطار"(٦٠/٩-٦٤).

(٢) قاله الأزهري في " ذيب اللغة"(٣٥/١٠) وأقره السمين الحلبي، كما في"عمدة الحفاظ"(٢٠٧/٢)، وهذا من هذا الإمام يدل على أن أبا عبيدة لم يسبق إليه، ولما نقل عن ابن الأعرابي معاني السكر، لم يعد من بينها: الطعم، فهذا يدل على أنه لا يعرف عندهم ذا المعنى. قال الشوكاني في" فتح القدير"(١٧٥/٣) : "ولم يخالف في ذلك إلا أبو عبيدة"، وانظر قول أبي عبيدة في"مجاز القرآن"(٣٦٣/١).

وقد نقل السمرقندي في تفسيره (٢٨٠/٢) هذا المذهب عن الأخفش، ولم أجده في "معاني القرآن"له .

(٣) ذكر هذا الشطر جمع من العلماء ولم يعزوه لقائله، انظر: "تفسير الطبري"(١٣٨/١٤)، "غريب القرآن" للسجستاني (ص٢٦٣)، "معاني القرآن"للنحاس (٨٣/٤)، "تفسير الثعلبي"(٢٨/٦)، "زاد المسير"(٤٦٤/٤)، "تفسير القرطبي"(١٢٩/١٠).

(٤) انظر: "تفسير الطبري" (١٣٨/١٤) "غريب القرآن"للسجستاني(ص٢٦٣).

(٥) قاله الزجاج في: "معاني القرآن"(٢٠٩/٣)، وقد ساق غير واحد منهم النحاس في:"معاني القرآن"(٨٣/٤) وابن حيان في "البحر المحيط" (٤٩٤/٥) أن الزجاج قال: "وقول أبي عبيدة هذا لا يعرف، وأهل التفسير على خلافه، ولا حجة له في البيت الذي أنشده؛ لأن معناه عند غيره، أنه يصف أ ا تتخمر بعيوب الناس".

ولم نجد هذا النقل عن الزجاج في "معاني القرآن".

وأضعف من هذا مذهب الأحناف وحملهم السكر على النبيذ، فإن النبيذ إن كان مسكراً -وهذه هي حاله- دخل في معنى السكر، وكان محرماً بالكتاب والسنة، وإن كان غير مسكر، دخل في الرزق الحسن، وآل إلى قول أبي عبيدة ومن وافقه.

والحال: أن النبيذ داخل في عموم المسكر؛ بدليل أن الأحناف يشترطون في إباحة شربه ألا يغلب على ظن شاربه الإسكار. فيجوز أن يشرب ما لا يوصله إلى حد الإسكار، وقد قال النبي ﷺ:"ما أسكر كثيره فقليله حرام".

قال الشوكاني:" والقول الأول أولى، وعليه الجمهور، وقد صرح أهل اللغة بأن السكر اسم للخمر"[1].

قَالَ تَعَالَى:﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ ٱللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ﴾ (النحل:٧٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١٢] بيان المراد بالحفدة في الآية الكريمة:

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" الحفدة: الخدم والأعوان، ويقال: هم بنون وخدم.

ويقال: الحفدة: الأصهار.

وأصل الحفد:

مداركة الخطو والإسراع في المشي، وإنما يفعل هذا الخدم، فقيل لهم: حفدة، واحدهم: حافد، مثل كافر وكفرة، ومنه يقال في دعاء الوتر:

"وإليك نسعى ونحفد"[2]"[1].

([1]) "فتح القدير"(١٧٥/٣).

([2]) هذا الدعاء كان يدعو به عمر ﷺ في صلاة الصبح قبل الركوع، كما عند البيهقي (٢١١/٢) من طريق:سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه، قال: صليت خلف عمر بن الخطاب ﷺ صلاة الصبح، فسمعته يقول بعد القراءة قبل الركوع: اللهم إياك نعبد، ولك نصلى ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك، ونخشى عذابك، إن عذابك بالكافرين ملحق، اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونثني عليك الخير، ولا نكفرك، ونؤمن بك، ونخضع لك، ونخلع من يكفرك".

وفي مصنف عبد الرزاق(١١٤/٣) أن علياً ﷺ كان يقنت بنحوه، ومنه:"وإليك نسعى ونحفد". وهكذا عنده عنده(١١٢/٣) أبي بن كعب ﷺ .

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى حفدة، وكان خلافهم على أقوال خمسة، هي:

أولها: ما اختاره الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالحفدة: الخدم، ليكون المعنى: وجعل لكم من أزواجكم بنين وخدما يخدمونكم، فهم بنون، وهم خدم، إذ الولد خادم لأبيه، قال الضحاك: إنما كانت العرب تخدمها بنوها[٢].

وهذا المعنى –الحفدة بمعنى الخدم- يدل عليه اللسان العربي، فقد ذكر ابن قتيبة: أن أصل الحفد: مداركة الخطو والإسراع في المشي، وإنما يفعل هذا الخدم، فقيل لهم: حفدة.

وهذا مذكور عن الأصمعي أيضاً[٣]، ويقول الخليل الفراهيدي:

" وعند العرب: الحفدة: الخدم"[٤].

قال يحيى بن سلام:" أصل الحفد: الخدمة والعمل، يقال: حفد، يحفد، حفداً، وقال الأخطل[٥]:

حفد الولائد حولهن وأسلمت   بأكفهن أزمة الأجمال

أراد خدمهن الولائد"[٦].

وهذا المعنى لا خلاف فيه كما قال ابن عطية[٧].

وابن قتيبة يختار أن الحفدة معطوف على البنين، فيكون الأبناء موصوفين بكو م حفدة، يعني خدماً، قال ~ : " يقول هم بنون، وهم خدم"[٨].

وإلى هذا القول في معنى الآية الكريمة ذهب البغوي والسعدي[٩].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٠٩)، وانظر:"غريب الحديث: لابن قتيبة(١/١٧٠-١٧١، ٤٧٤-٤٧٥).

(٢) أخرجه الطبري (١٤/١٤٦)، وانظر: "تفسير ابن كثير"(٢/٥٧٨).

(٣) انظر:"غريب الحديث" لابن قتيبة(١/٤٧٤)، "المفردات في غريب القرآن"(ص١٢٣).

(٤) "العين"(٣/١٨٥).

(٥) ، عزاه ابن عطية في :"المحرر الوجيز"(٣/٤٠٨) وابن كـثير في تفسـيره (٢/٥٧٨) لجميـل، والبيـت لم يعـز في: " ـذيب اللغة"(٤/٢٤٧)، "المفردات في غريب القرآن"(ص١٢٣)، "تفسير السمعاني" (٣/١٨٨)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٢/١١٩).

(٦) "غريب الحديث" لابن سلام (٣/٣٧٤)، وانظر: " ذيب اللغة"(٤/٢٤٧)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٢/١٥٨)، "لسان العرب"(٣/١٥٣).

(٧) انظر:"المحرر الوجيز"(٣/٤٠٨).

(٨)"غريب الحديث" لابن قتيبة(١/٤٧٤)، وانظر: "تفسير النسفي"(٢/٢٦٣)،

(٩) انظر: "شرح السنة"للبغوي (١٣/٢٦٨)، "تفسير السعدي"(ص٤٤٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٢/١١٩).

قال ابن كثير ~ :"من جعل الحفدة: الخدم، فعنده أنه معطوف على قوله: « وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا » أي: جعل لكم الأزواج والأولاد خدماً"[1].

ولعل ابن كثير أراد البعض ممن قال ـذا القول، وإلا فإن بعض من قال به، لم ير ما ذكره ابن كثير، بل رأى أن «حفدة» معطوف على البنين. ففي كلام ابن قتيبة السابق لم يتعرض للأزواج بذكر، بل كان الكلام مخصوصاً بالأولاد.

قال الزمخشري:"ويجوز أن يراد بالحفدة: البنون أنفسهم؛ كأنه قيل: وجعل لكم منهن أولاداً هم بنون، وهم حافدون، أي: جامعون بين الأمرين"[2].

ولعل الإمام ابن كثير، أراد البعض، لا الكل.

القول الثاني: أ م الخدم والأعوان.

وهذا قول ابن عباس[3]، ومجاهد[4] وعكرمة[5] وعزاه السمعاني[6] للحسن البصري، وإليه ذهب ابن فارس من أهل العربية، حيث حيث قال:

"الحاء والفاء والدال: أصل يدل على الخفة في العمل، والتجمع.

فالحفدة: الأعوان؛ لأنه يجتمع فيهم التجمع والتخفف، واحدهم حافد.

والسرعة إلى الطاعة، حفد...

ويقال في قوله تعالى:«وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ » إ م الأعوان، وهو الصحيح"[7].

وهذا القول لا يخالف القول السابق بل هو شبيه به، لذا قال ابن قتيبة عن هذا القول: "وما أقرب هذا من ذلك"[8]. يعني ما أقربه من القول الذي اختاره، وهو أ م الخدم، ولعل بعض هؤلاء أراد تفسير اللفظة من الناحية اللغوية، لا ما يراد ـا في السياق القرآني؛ بدليل أن البعض جاء عنهم تأويلها بولد الولد.

القول الثالث: أ م ولد الولد.

ويكون المعنى على هذا القول: وجعل لكم من أزواجكم بنين، ومن البنين حفدة.

قال ابن كثير:" قاله ابن عباس وعكرمة والحسن والضحاك وابن زيد"[9].

---

(1) وهكذا قال النحاس في:"معاني القرآن"(٩٠/٤).

(2) "الكشاف"(٥٧٩/٢)، وانظر: "تفسير البيضاوي"(٤١١/٣)، "اللباب في علوم الكتاب"(١١٩/١٢).

(3)أخرجه الطبري (١٤٤/١٤) والطبراني في"المعجم الكبير"(٢٤٩/١٠)، وانظر: "تفسير القرطبي"(١٤٣/١٠).

(4)أخرجه الطبري (١٤٥/١٤)وهو في:"تفسير مجاهد"(٣٤٦/١).

(5) أخرجه الطبري (١٤٥،١٤٤/١٤) وابن أبي حاتم(٢٢٩٢/٧).

(6) في تفسيره (١٨٨/٣) والأثر عن الحسن مخرج في "تفسير الطبري"(١٤٥/١٤) وابن أبي حاتم(٢٢٩٢/٧).

(7) "مقاييس اللغة"(٢٤٧/٢)، وانظر: "تفسير السمرقندي"(٢٨٢/٢)، "المحكم والمحـيط الأعظـم"(٢٦٣/٣)، "أسـاس البلاغـة" (ص١٣٢)،"القاموس المحيط"(ص٣٥٤)، "لسان العرب"(١٥٣/٣).

(8)"غريب الحديث" لابن قتيبة(٤٧٤/١).

(9) "تفسير ابن كثير"(٥٧٨/٢)،وانظر:"تفسير الطبري"(١٤٤/١٤)، "تفسير السـمعاني"(١٨٨/٣)، "تفسـير البغـوي" (٧٧/٣)، "البحر المحيط"(٤٩٩/٥)، "فتح الباري"(٤٩٩/٨).

واختاره السمرقندي والواحدي وابن العربي والقرطبي والسيوطي وابن عاشور والشنقيطي[1].
وقدمه البيضاوي وأبو السعود[2].

ووجه هذا القول: "أن قوله: «وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً» دليل ظاهر على اشتراك البنين والحفدة في كو م من أزواجهم، وذلك دليل على أ م كلهم من أولاد أزواجهم"[3].
قال ابن العربي: "وليس في قوة اللفظ أكثر من هذا"[4].
لكن اعترض على هذا الدليل، فقال الشوكاني:
"ولا يفيد أ م أولاد الأولاد، إلا إذا كان تقدير الآية: وجعل لكم من أزواجكم بنين، ومن البنين حفدة"[5].
وهذا الاعتراض في غير محله، فإنه لا مانع من نسبة الحفيد-ولد الأب- للأزواج؛لأ م نتجوا عنهم، وكانوا بسببهم-بإذن الله تعالى- فلا مانع أن ينسبوا إلى الجد، باعتباره سبب لإيجادهم.
القول الرابع: الحفدة: البنات.
فالبنات يقمن بخدمة البيت أتم خدمة، وهن خادمات لأبويهن.
وقد يؤيد هذا القول: بأن الله ذكر البنين، ولفظ البنين غير شامل لهن، فناسب أن يؤول اللفظ-حفدة- ن، لأن الرجل كما يرزق بنين، يرزق بنات[6].
ويؤيده أيضاً: أن الأصل في العطف التغاير، وعليه؛ فالحفدة غير البنين، وأنسب ما تفسر به البنات؛لكو ن من الأزواج كما البنين، قال الخازن:

"وبالجملة، فإن الحفدة هم غير البنين؛ لأن الله سبحانه وتعالى قال: «بَنِينَ وَحَفَدَةً» فجعل بينهما مغايرة"[7].
القول الخامس: الحفدة الأختان، وهم أزواج البنات.
"فيكون معنى الآية على هذا القول: وجعل لكم من أزواجكم بنين وبنات، تزوجو م، فيحصل بسببهم الأختان والأصهار"[8].
قاله ابن مسعود[9] وابن عباس في رواية[10] وسعيد بن جبير[1] والنخعي[2]، واختاره الفراء[3].

---

(1) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٨٢/٢)، "الوجيز" للواحدي(٦١٣/١)، "تفسير القرطبي"(١٤٤/١٠)، " تفسير الجلالين"(ص٣٥٦)، "التحرير والتنوير"(٢١٨/١٤)،"أضواء البيان" (٤١٣/٢).
(2) انظر: "تفسير البيضاوي"(٤١١/٣)، "تفسير أبي السعود"(١٢٨/٥).
(3) قاله الشنقيطي في : "أضواء البيان" (٤١٣/٢).
(4) "أحكام القرآن" لابن العربي(١٤٢/٣).
(5) "فتح القدير"(١٧٩/٣).
(6)انظر:"المحرر الوجيز"(٤٠٨/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٥٨/٢)،"تفسير أبي السعود"(١٢٨/٥)، "فتح القدير"(١٧٩/٣).
(7) "تفسير الخازن"(١٠٥/٤).
(8) قاله السمعاني في تفسيره (١٨٨/٣)، وانظر:"تفسير البغوي"(٧٧/٣)،"تفسير الخازن"(١٠٥/٤).
(9) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٥٥/٢) والطبري (١٤٣/١٤) والطحاوي في:"شرح مشكل الآثار"(١٨٩/١٢)، والطبراني في "المعجم الكبير"(٢٢٤/٩) والحاكم في المستدرك (٣٨٧/٢)، وصحح إسناده الحافظ في الفتح (٤٩٩/٨).
(10) أخرجه الطبري (١٤٤/١٤) وابن أبي حاتم(٢٢٩١/٧).

القول السادس: أ م بنو امرأة الرجل من غيره.

ويروى عن ابن عباس[٤].

وفيه نظر بين، إذ أن أولاد المرأة ليسوا بخدم للزوج، وليس من المنة أن يكون أبناء الغير خدماً للرجل.

القول السابع: أ م كبار الأولاد، والبنون صغارهم.

قال مقاتل: "يعنى بالبنين: الصغار، والحفدة: الكبار يحفدون أباهم بالخدمة، وذلك أ م كانوا في الجاهلية يخدمهم أولادهم"[٥].

وهذا في الحقيقة مماثل للقول الأول، فهم يشتركان في تسمية الأولاد خدماً، فحقه ألا يذكر قولا مستقلاً.

الترجيح

عند النظر إلى لفظة حفدة، نجد أ ا تدل على الإسراع في الخدمة، وقد سبق نقل كلام أهل العلم في هذا، كما نجد أن الحفدة مقيدة بكو ا من الأزواج، وهذا هو الظاهر المتبادر من اللفظ القرآني الكريم. إذا ما تبينا هذا، ظهر لنا: أن معنى الحفدة: كل ما من شأنه خدمة الأب، ليشمل الأولاد، وأولاد الأولاد، والأصهار، يقول الإمام الرازي:

---

(١)أخرجه الطبري (١٤٤/١٤).

(٢)أخرجه الطبري (١٤٤/١٤).

(٣) "معاني القرآن"للفراء(١١٠/٢).

(٤)أخرجه الطبري (١٤٦/١٤)، وابن أبي حاتم(٢٢٩٢/٧).

(٥) "تفسير مقاتل بـن سـليمان"(٣٤٦/٢)، وانظـر: "تفسـير الـثعلبي"(٣٠/٦)، "تفسـير السـمعاني" (١٨٨/٣)، "تفسـير البغوي"(٧٧/٣)، "تفسير الخازن"(١٠٥/٤).

"ثم يجب أن يكون المراد من الحفدة في هذه الآية: الأعوان الذين حصلوا للرجل من قبل المرأة؛ لأنه تعالى قال:«وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ أَزْوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةً » فالأعوان الذين لا يكونون من قبل المرأة لا يدخلون تحت هذه الآية.

إذا عرفت هذا فنقول:قيل هم الأختان، وقيل: هم الأصهار، وقيل: ولد الولد، والأولى دخول الكل فيه ، لما بينا أن اللفظ محتمل للكل بحسب المعنى المشترك الذي ذكرناه"(١).

وهكذا قال الطحاوي(٢).

ووسع القول الإمام الطبري وابن حجر(٣)، فذهبا إلى أن الآية شاملة لكل من يخدم، وهكذا الراغب الأصفهاني حيث قال:

"وهو المتحرك المتبرع بالخدمة، أقارب كانوا أو أجانب"(٤).

لكن ظاهر اللفظ لا يسعف هذا القول، فإن الله ﷻ يمتن على عبيده بأن جعل لهم من أنفسهم أزواجاً، ومن هذه الأزواج بنين وحفدة، فظاهر اللفظ أن الحفدة من الزوجات، كما أن البنين من الزوجات، وعليه؛ فلا يدخل فيه إلا من كان من الزوجة.

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(النحل:٧٥-٧٦).

وفيها مسألتان اثنتان، هما:

[٢١٣، ٢١٤] بيان المراد بالمثلين المضروبين في الآية الكريمة

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا﴾(النحل: ٧٥) .

هذا مثل ضربه الله لنفسه ولمن عبد دونه، فقال: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ فهذا مثل من جعل إلهاً دونه أو معه" لأنه عاجز مدبر، مملوك لا يقدر على نفع ولا ضر.

﴿وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ﴾.

فهذا مَثَلُه جل وعز؛ لأنه الواسع الجواد القادر، الرازق عباده جهرا من حيث يعلمون، وسرا من حيث لا يعلمون.

وقال بعض المفسرين : هو مثل للمؤمن ، والكافر . فالعبد: هو الكافر، والمرزوق: هو المؤمن.

---

(١) "تفسير الرازي"(٦٦/٢٠)، وانظر: "أحكام القرآن" للجصاص (٥/٥)، "تفسير الخازن"(١٠٥/٤).

(٢) انظر: "شرح مشكل الآثار"(١٩٢/١٢).

(٣) انظر: "تفسير الطبري"(١٤٦/١٤-١٤٧)، " ﺬيب الآثار"(مسند ابن عباس:٣٩٤/١)، "فتح الباري"(٤٩٩/٨).

(٤) "المفردات في غريب القرآن"(ص١٢٣)، وانظر:"عمدة الحفاظ"(٤٣٠/١).

والتفسير الأول أعجب إليّ ؛ لأنّ المثل توسط كلامين، هما لله تعالى، أما" الأول "فقوله : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ (النحل: ٧٣).

فهذا لله ومن عبد من دونه.

وأما" الآخر " فقوله بعد انقضاء المثل: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ النحل: ٧٤

ولأنه "ضرب لهذا المعنى مثلا آخر بعقب هذا الكلام"فقال : ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ ﴾ النحل: ٧٦أي :أخرس ﴿ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ ﴾ أي : عيال وثقل على قرابته ووليه ﴿ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ﴾ .

فهذا مثل آلهتهم؛ لأنها صم بكم عمي، ثقل على من عبدها، في خدمتها والتعبد لها، وهي لا تأتيه بخير.

ثم قال : ﴿ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ فجعل هذا المثل لنفسه"[1].

الدراسة

ذكر الله جل جلاله في هاتين الآيتين مثلين اثنين، أما أول هذين المثلين المضروبين فهو:

"عبد مملوك، أي: رقيق لا يملك نفسه، ولا يملك من المال والدنيا شيئاً، والثاني: حر غني قد رزقه الله منه رزقاً حسناً، من جميع أصناف المال، وهو كريم محب للإحسان، فهو ينفق منه سراً وجهراً، هل يستوي هذا وذاك ؟ لا يستويان"[2].

وقد اختلف أهل العلم فيمن ضرب له المثل على أقوال، هي:

القول الأول: أنه مثل ضربه الله تعالى لنفسه وللأوثان، فالله ملك كل شيء، وهو على كل شيء قدير، والأصنام لا تملك شيئاً.

وقد عزى القرطبي هذا القول للجمهور من أهل التأويل[3].

وممن قال به مجاهد[4] والحسن[5].

([1]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٣٨٤-٣٨٥).

([2]) قاله ابن سعدي في" تفسيره"(ص٤٤٥).

([3]) انظر:"تفسير القرطبي"(١٤٧/١٠).

([4]) انظر:"تفسير الطبري" (١٤٩/١٤) وتفسير ابن أبي حاتم(٢٢٩٣/٧)، "الدر المنثور"(١٥١/٥).

([5]) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٢٩٣/٧).

واختاره الفراء والزجاج والجصاص والواحدي وابن عطية والزمخشري والقرطبي والرازي والبيضاوي والخازن وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن جزي والنسفي والسيوطي وأبو السعود والشوكاني والألوسي وابن عاشور والقاسمي والسعدي[1] .

ووجه هذا القول: أن الآية قبلها والآية بعدها كلها في الحديث عن الله تعالى، فقبلها قوله ﷻ ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل:٧٣-٧٤).

وبعدها: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ ۖ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ۙ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النحل:٧٦-٧٧).

فكان من المستحسن جداً أن تكون الآية متحدثة عن الله تعالى.

يقول ابن عطية:

"وهذا التأويل أصوب؛ لأن الآية تكون من معنى ما قبلها وبعدها في تبين أمر الله، والرد على أمر الأصنام"[2].

وقال الرازي:

" واعلم أن القول الأول أقرب؛ لأن ما قبل هذه الآية، وما بعدها، إنما ورد في إثبات التوحيد، وفي الرد على القائلين بالشرك، فحمل هذه الآية على هذا المعنى أولى"[3].

القول الثاني: أن هذا مثل للمؤمن والكافر، أما المؤمن، فيعمل خيراً، وينفق مما آتاه الله، وأما الكافر، فلا يعمل خيراً، ولا ينفق مما آتاه الله تعالى.

وإلى هذا ذهب ابن عباس[1] وقتادة[2].

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١١١/٢)،"معاني القرآن"للزجاج(٢١٣/٣)، "أحكام القرآن" للجصاص(٦/٥)،"الوجيز"للواحدي (٦١٣/١)، "المحرر الوجيز"(٤١٠/٣)، "الكشاف" (٥٨٠/٢)،"تفسير القرطبي"(١٤٧/١٠)،"تفسير الرازي"(٦٨/٢٠)، "تفسير البيضاوي"(٤١٢/٣)، "تفسير الخازن"(١٠٥/٤)، "مجموع الفتاوى"(٨٠/١٠)، "التسهيل لعلوم التنزيل" (١٥٨/٢)، "مفتاح دار السعادة" (٧٧/٢)، "الصواعق المرسلة"(١٠٣٥/٣)، "تفسير النسفي" (٢٦٤/٢)،"تفسير الجلالين" (ص٣٥٦)، "تفسير أبي السعود"(١٣٠/٥)، "فتح القدير"(١٨١/٣)، "روح المعاني"(١٩٥/١٤)، "التحرير والتنوير"(٢٢٣/١٤)، "تفسير القاسمي" (٣٩١/٦)، "تفسير السعدي"(ص٤٤٥).

(2)"المحرر الوجيز"(٤١٠/٣).

(3)"تفسير الرازي"(٦٨/٢٠)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٩٢/٤)، "تفسير السمعاني"(١٨٩/٣).

واختاره الطبري والثعلبي والبغوي والعز بن عبد السلام وابن عادل[3]، قال البغوي:"هذا مثل الكافر رزقه الله مالاً، فلم يقدم فيه خيراً"[4].

ووجه هذا القول:

- أن الله تعالى قال:«وَمَن رَّزَقْنَـٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا» وهذا المثل لا يمكن أن يكون لله تعالى، فـ "الله -تعالى ذكره- هو الرازق غير المرزوق، فغير جائز أن يمثِل إفضاله وجوده، بإنفاق المرزوق الرزق الحسن"[5].
- أن الله ﷻ قال:«عَبْدًا مَّمْلُوكًا» والصنم لا يسمى عبداً[6].

وهذا الوجه ضعيف؛ لأ ا ليست تسمية، بل هي ضرب للمثال، ووصف وتشبيه لحال هذا المعبود زوراً و تاناً.

القول الثالث: أن العبد المملوك: أبو جهل ابن هشام وأما من رزقه الله رزقاً حسناً، فهو أبو بكر الصديق ﷺ.

ذكر هذا القول عن عطاء[7].

ويظهر أن هذا القول كالقول السابق؛ إلا أن صاحبه عمد إلى ضرب المثال، ولم يرد تخصيصه بأبي بكر ﷺ ولا بأبي جهل لعنه الله.

فهذا القول، لا ينبغي أن يذكر قولا مستقلاً.

القول الرابع: أن هذه الآية نزلت في هشام بن عمرو، وهو الذي ينفق من ماله سراً وجهراً، ومولاه الذي كان ينهاه.

---

(1) أخرجه الطبري (١٤٩/١٤) وابن أبي حاتم(٢٢٩٢/٧).

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٥٩/٢) والطبري (١٤٩/١٤) وابن أبي حاتم(٢٢٩٢/٧).

(3) انظر:"تفسير الطبري"(١٤٨/١٤)، "تفسير الثعلبي"(٣٢/٦)، "تفسير البغوي"(٧٨/٣)، "الإمام في بيـان أدلـة الأحكـام"(ص ١٤٩)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٢٢/١٢)،

(4) "تفسير البغوي"(٧٨/٣).

(5) قاله الطبري في تفسيره (١٥١/١٤).

(6) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(٩٤/٤)، "تفسير السمعاني" (١٨٩/٣).

(7) انظر: "تفسير الثعلبي"(٣٢/٦)،"تفسير البغوي"(٧٨/٣)، "تفسير الخازن"(١٠٥/٤)،"روح المعاني"(١٩٦/١٤). "اللباب في علوم الكتاب"(١٢٣/١٢)، على أن أبا حيان قال إنه لا يصح إسناد ذلك.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[1] وبه قال مقاتل بن سليمان والنحاس[2].

لكن قال النحاس: "وضرب الله هذه الأمثال؛ ليعلم أنه إله واحد، وأنه لا ينبغي أن يشبه به غيره"[3].

فهو يرى ~ أن المراد بالعبد المملوك رجلٌ معين، غير أن هذا لا يمنع أن يكون وراء هذا مقصد آخر، وهذا في الحقيقة، إما ينتهي إلى القول أو إلى القول الثاني.

القول الخامس: قيل العبد هو الصنم، والثانى عابد الصنم والمراد أ ما لا يستويان فى القدرة والتصرف؛ لأن الأول جماد، والثاني: إنسان[4].

وهذا قول ضعيف، يرده سياق الآية، إذ الآية يراد منها الثناء على هذا العبد الذي رزقه الله رزقاً حسناً، فهو يبذله في وجوه الخير، وعابد الصنم ليس كذلك، وليس هو محلاً للثناء.

<u>وأما الآية الثانية:</u>

فقد ضرب الله فيها المثل برجلين، أولهما: رجل أبكم عاجز عن كل شيء، لا يأتي منه خير البتة، بل هو عبء على سيده، والآخر على ضده في الكمال والقدرة والإفصاح، فهل يستويان؟!!

وقد اختلف أهل العلم فيمن ضرب الله لأجله هذا المثل، على عدة أقوال:

الأول: أنه مثل ضربه الله تعالى لنفسه وللأوثان.

هذا قول مجاهد[5] وقتادة[6].

واختاره الفراء والزجاج والطبري والبغوي وابن عطية والزمخشري والقرطبي والبيضاوي والخازن وابن تيمية وابن القيم وابن جزي الكلبي والنسفي وأبو السعود والشوكاني والألوسي وابن عاشور والقاسمي والسعدي[7].

---

(1) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٢٩٣/٧) وابن عساكر في "تاريخ مدينة دمشق"(٢١٨/٣٩)، وانظر: "الدر المنثور" (١٥١/٥).

(2) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٣٠/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٩٣/٤).

(3) "معاني القرآن"للنحاس(٩٤/٤).

(4) انظر: "اللباب في علوم الكتاب"(١٢٣/١٢)، "فتح القدير"(١٨١/٣).

(5) أخرجه الطبري (١٥٠/١٤).

(6) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٥٩/٢) والطبري (١٥٠/١٤).

(7) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١١١/٢)، "معاني القرآن"للزجاج(٢١٣/٣)، "تفسير الطبري"(١٥٠/١٤)، "تفسير البغـوي"(٧٨/٣)، البغـوي"(٧٨/٣)، "المحـرر الـوجيز"(٤١٠/٣)، "الكشـاف" (٥٨١/٢-٥٨٢)، "تفسـير القـرطبي" (١٤٧/١٠)، "تفسـير البيضاوي"(٤١٢/٣)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام" (٨٠/٦، ٨٠/١٠)، "إعلام الموقعين"(١٦١/١)، "تفسـير الخـازن"(١٠٦/٤)،

ووجه هذا القول: أن مفردات الأوصاف المذكورة في المثل تدل على هذا القول، إذ الآية تثبت أن المضروب له المثل من الرجلين، لا يملك شيئاً، ولا يقدر على شيء، وهذا يناسبه الصنم، لا الكافر؛ لأن بعض الكفار يملك أموالاً[١].

القول الثاني: أنه مثل للمؤمن والكافر.

هذا قول عباس[٢].

واختاره الواحدي والسيوطي[٣].

القول الثالث[٤]: أ ا نزلت في عثمان بن عفان هو الذي يأمر بالعدل، وفي مولى له كان يكره الإسلام، وينهى عثمان عن النفقة في سبيل الله، وهو الأبكم.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[٥].

والرابع: أن المراد بالأبكم أبي بن خلف، وبالذي يأمر بالعدل حمزة وعثمان بن عفان وعثمان بن مظعون.

وينسب هذا القول لعطاء[٦].

ولعل مراده ~ ضرب المثال، فهو يرى أن الآية في المؤمن والكافر، ثم أخذ هذا الإمام يسمي بعض الصنفين، فيرجع هذا القول إلى قول من قال: المثل للمؤمن والكافر.

يقول ابن عطية: " والمثل لا يحتاج إلى تعيين أحد"[٧].

"التسهيل لعلوم التـ يل" (١٥٨/٢) ، "تفسير النسفي" (٢٦٥/٢)، "تفسير أبي السعود" (١٣٠/٥)، "فتح القـ ـدير"(١٨١/٣)، "روح المعاني"(١٩٦/١٤)، "التحرير والتنوير"(٢٢٧/١٤)،"تفسير القاسمي" (٣٩١/٦)،"تفسير السعدي"(ص٤٤٥).

(١) ذكره ابن جرير في تفسيره(١٥١/١٤).

(٢) أخرجه الطبري (١٥١/١٤) ابن أبي حاتم(٢٢٩٣/٧).

(٣) "الوجيز"للواحدي (٦١٤/١)، "تفسير الجلالين"(ص٣٥٦)،

(٤) انظر هذا القول في: "تفسير البغوي"(٧٨/٣)، "زاد المسير"(٤٧٣/٤)، "تفسير الخازن"(١٠٦/٤)، "البحـ ـر المحـ ـيط"(٥٠٤/٥)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٢٦/١٢)،قال ابن حيان: لا يصح إسناده.

(٥) أخرجه الطبري (١٥١/١٤) وانظر: "الدر المنثور"(١٥١/٥-١٥٢).

(٦) انظر: "النكت والعيون"(٢٠٢/٣)، "تفسير البغوي"(٧٨/٣)، "زاد المسير"(٤٧٣/٤)، "تفسير القـ ـرطبي" (١٤٩/١٠)، "تفسـ ـير الخازن"(١٠٦/٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٢٦/١٢)، قال ابن حيان في "البحر المحيط"(٥٠٤/٥): لا يصح إسناده.

(٧) "المحرر الوجيز"(٤١٠/٣)، وانظر: "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٥٩/٢)،"البحر المحيط"(٥٠٤/٥).

وذهب الرازي إلى قول غريب، لم أجد من سبقه إليه، ولا من وافقه عليه، وهو: "أن المقصود منه: كل عبد موصوف بهذه الصفات المذمومة، وكل حر موصوف بتلك الصفات الحميدة، وهذا القول أولى من القول الأول؛ لأن وصفه تعالى إياهما بكونهما رجلين يمنع من حمل ذلك على الوثن، وكذلك بالبكم، وبالكَلّ، والتوجه في جهات المنافع. وكذلك وصف الآخر بأنه على صراط مستقيم، يمنع من حمله على الله تعالى، وأيضاً، فالمقصود تشبيه صورة بصورة في أمر من الأمور، وذلك التشبيه لا يتم إلا عند كون أحد الصورتين مغايرة للأخرى"[1].

وما ذكره ~ لا يسلم له، فالوصف بالرجل لا يمنع من حمل المعنى على الوثن؛ لأن المراد التمثيل، والتمثيل ينظر فيه إلى تطابق الأوصاف، ولا ينظر فيه إلى أن الممثل لابد أن يكون من جنس الممثل به، فعندما نقول: فلان كالأسد، لا أحد يعترض، فيقول: لكن فلاناً إنساناً، وعجب هذا من هذا الإمام.

وما ذكره أيضاً من البكم والكل لا يمنع؛ لأن الصنم كذلك، وأما وصف الرجل الآخر بأنه على صراط مستقيم، فقد قال الله حاكياً عن نبيه هود ﵇ وهو أعرف بربه:﴿إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (هود:٥٦).

القول السادس[2]: فالذي يأمر بالعدل هو رسول الله ﷺ وهو على صراط مستقيم . والذي يأمر بالظلم وهو أبكم أبو جهل.

الترجيح

الذي يترجح لي -والعلم عند الله تعالى- هو أن المثلين كليهما في الله تعالى وفي الأصنام المعبودة من دونه ظلماً وزوراً، ووجه هذا الترجيح وسببه:

---

(1) "تفسير الرازي"(٢٠/٧٠)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(١٢/١٢٦)،.

(2) انظر: "تفسير الثعلبي"(٦/٣٢)، "تفسير البغوي"(٣/٧٨)، "تفسير الخازن" (٤/١٠٦)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٢/١٢٦) .

أن الآيات جميعها تنتظم في سلك واحد، وتجتمع في مضمار واحد، وهو إقامة الحجة على المشركين، وبيان بطلان معبودا م، ولنلحظ قوله تعالى: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ (النحل:٧٣). فقد عاب الله تعالى المشركين؛ لكو م عبدوا من دون الله ما لا يملك لهم رزقاً، ثم ضرب الله مثلاً بينا واضحاً لهذه الأصنام، فمثلها بالعبد الذي لا شيء عنده ولا يقدر علي شيء، فهل يستوي مع من يملك أمره ولا يملكه غيره، مع الغنى والسعة، فهو ينفق ويبذل ويعطي، فأيهما خير؟!!.

فهذا المثل ضربه الله لبيان عجز الأصنام عن الملك فضلاً عن العطاء، وأما المثل الثاني، فلبيان عجزها عن الحديث والتوجيه والأمر والنهي.

ومن لازم هذا القول ألا يستوي من عبد الله وهو المؤمن ، مع من عبد غير الله، وفي هذا يقول ابن القيم: " والقول الأول أشبه بالمراد، فإنه أظهر في بطلان الشرك، وأوضح عند المخاطب، وأعظم في إقامة الحجة، وأقرب نسباً بقوله: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٧٣﴾ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل:٧٣-٧٤)ثم قال:﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ ﴾" ثم قال:

"ومن لوازم هذا المثل وأحكامه: أن يكون المؤمن الموحد، كمن رزقه منه رزقاً حسناً، والكافر المشرك، كالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء، فهذا مما نبه عليه المثل وأرشد إليه، فذكره بن عباس منبهاً على إرادته، لا أن الآية اختصت به، فتأمله، فإنك تجده كثيراً في كلام ابن عباس وغيره من السلف في فهم القرآن، فيظن الظان أن ذلك هو معنى الآية التي لا معنى لها غيره، فيحكيه قوله"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴾(النحل:١٠٠).

---

(1) "إعلام الموقعين"(١٦١/١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١٥] بيان معنى قوله ﷻ: « وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ ».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" ﴿ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ ﴾لم يرد: أ م بإبليس كافرون، ولو كان هذا كذا، كانوا مؤمنين، وإنما أراد: الذين هم أجله مشركون بالله.

وهذا كما يقال: سار فلان بك عالما، أي: سار من أجلك"[1].

الدراسة

اختلف أهل التأويل في معنى قوله تعالى « وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ »، وسبب الخلاف يرجع إلى اختلافهم في مرجع الهاء في هذه الجملة من الآية الكريمة .

وكان الخلاف بينهم في مرجع الضمير المذكور على قولين اثنين، هما:

القول الأول: ما اختاره ابن قتيبة من أن الهاء يرجع إلى الشيطان، والمعنى: الذين هم من أجله وبسببه مشركون بالله.

وهذا كما يقال: صار فلان بك عالماً، أي: من أجلك، ويقال: كفر ـذه الكلمة، أي: من أجلها وبسببها، فصار كافراً.

وعلى هذا؛ فالباء سببية، والمشرك به محذوف،وقد دل السياق عليه.

قال ابن جزي: " الضمير لإبليس، والباء سببية"[2].

ويؤيد هذا القول: أن سياق هذه الآية والتي تليها في الشيطان الرجيم، والحديث عنه، فينبغي عود الضمير إليه؛ لتتحد الضمائر، قال الألوسي:

"ورجح الأول باتحاد الضمائر فيه، مع تبادره إلى الذهن"[1].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٠).

(2) "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٦١/٢)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٤٢/٦)،"المحرر الوجيز"(٤٢٠/٣)، "الكشاف" (٥٩١/٢)،"تفسـير الرازي"(٩٣/٢٠)،"تفسير البيضاوي"(٤١٩/٣)، "تفسير ابن كـثير"(٥٨٧/٢)، "تفسـير النسـفي" (٢٧٠/٢)، "فـتح القـدير" (١٩٤/٣)، .

وهذا اختيار السمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي وابن عطية وابن الجوزي وابن جزي الكلبي وابن حيان والبقاعي وابن عادل والألوسي وابن عاشور والمراغي[2].

وإليه ذهب من أهل العربية: ثعلب[3].

وبعضهم ذهب إلى معنى قريب من هذا، يتفق معه في أن الضمير يعود إلى الشيطان الرجيم، وهذا المعنى، هو:والذين هم بإبليس مشركون له في العبادة مع الله تعالى.

وهذا قول الربيع بن أنس[4]، وذكره ابن الجوزي[5] عن ابن الأنباري.

وقد اعترض على هذا القول بأنه لو كان المعنى ما ذكر، لقال:

"الذين هم مشركوه، ولم يكن في الكلام به، فكان يكون لو كان الت يل كذلك: والذين هم مشركوه في أعمالهم"[6].

القول الثاني: أن الهاء في قوله تعالى: « وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ » عائد على الله ﷻ والمعنى: الذين هم بالله تعالى مشركون.

وإلى هذا القول ذهب مجاهد[7] والضحاك[8] واختاره الطبري والثعلبي والبغوي والزمخشري والخازن وابن كثير والسيوطي والشوكاني[9].

---

(1)"روح المعاني"(٢٣٠/١٤)، وانظر: "البحر المحيط" (٥١٨/٥)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٥٦/١٢)،"تفسير القاسمي"(٤٠٨/٦).

(2) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٩١/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٤١٨/٢)، "الوجيز" للواحدي (٦١٩/١)، "المحرر الوجيز"(٤٢٠/٣)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٢١١)،"التسهيل لعلوم الت يل"(١٦١/٢)، "البحر المحيط" (٥١٨/٥)، "نظم الدرر"(٣١١/٤)،"روح المعاني" (٢٣٠/١٤)، "التحرير والتنوير"(٢٧٩/١٤)،"تفسير المراغي"(١٤٠/١٤).

(3) انظر: "ياقوتة الصراط"لغلام ثعلب(ص٣٠١)، " ذيب اللغة"(١٤/١٠)، "لسان العرب"(٤٤٩/١٠)، "تاج العروس"(٢٢٤/٢٧).

(4) أخرجه الطبري (١٧٥/١٤)،

(5) في "زاد المسير"(٤٩١/٤)، وانظر: "البحر المحيط" (٥١٨/٥)، "اللباب في علوم الكتاب"(١٥٦/١٢)،"روح المعاني"(٢٣٠/١٤)،

(6) قاله الطبري في تفسيره(١٧٥/١٤).

(7)أخرجه الطبري (١٧٥/١٤)، وانظر:"تفسير مجاهد"(٣٥١/١).

(8)أخرجه الطبري (١٧٥/١٤)،

(9) انظر:"تفسير الطبري"(١٧٤/١٤)، "تفسير الثعلبي"(٤٢/٦)،"تفسير البغوي"(٨٤/٣)، "الكشاف"(٥٩١/٢)، "تفسير الخازن"(١١٤/٤)، "تفسير ابن كثير" (٥٨٧/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣٦٠)، "فتح القدير" (١٩٤/٣).

وقدمه الرازي والبيضاوي والنسفي[1].
وعلى هذا، تكون الباء للتعدية.

الترجيح
الذي يترجح- والله أعلم- هو أن يكون الضمير- الهاء- عائداً على الشيطان، وذلك؛ لأن الحديث عن الشيطان، فالحمل عليه لهذا أولى، كما أن مرجع الضمائر يصبح واحداً، فانظر الآية الكريمة:" إِنَّمَا سُلْطَانُهُ "الشيطان "عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ "الشيطان "وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ"فينبغي أن يكون عائداً إلى الشيطان؛ لأن إتحاد الضمائر هو الأولى.
وأما ما ذكره ابن جرير، فلا يسلم؛ فإن الباء للسببية، وعليه؛ فلا يحتاج الكلام إلى ما ذكره ابن جرير، إذ المعنى: والذين هم بسببه مشركون بالله تعالى، والباء تأتي للسببية، كما في قوله تعالى: ﴿ وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف:٤٣).
وقوله: ﴿ ٱدْخُلُواْ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (النحل:٣٢).
أي: بسبب أعمالكم الصالحة ادخلوا الجنة.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (النحل: ١٢٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:
[٢١٦] بيان معنى الأمة في الآية الكريمة.

---

[1] انظر: "تفسير الرازي"(٩٣/٢٠)، "تفسير البيضاوي"(٤١٩/٣)، "تفسير النسفي"(٢٧٠/٢) .

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"ثم تصير الأمة: الإمام والرباني، كقوله تعالى:" إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا " أي: إماماً يقتدي به الناس؛ لأنه ومن اتبعه أمة، فسمى أمة؛ لأنه سبب الاجتماع.

وقد يجوز أن يكون سمي أمة؛ لأنه اجتمع عنده من خلال الخير ما يكون مثله في أمة. ومن هذا يقال: فلان أمة وحده، أي: هو يقوم مقام أمة"[1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى الأمة ههنا: الإمام الرباني الذي يقتدى به في الخير.

وهذا مذهب ابن عباس[2] قتادة[3] ومقاتل بن سليمان[4] وأبو عبيدة[5] وهو في معنى القول الأول.

واختاره السمرقندي وابن الجوزي وابن تيمية- في أحد أقواله- وابن القيم وابن كثير[6].

ومن أهل العربية: ابن دريد وابن الأنباري[7].

وعلى هذا، فالأمة: إما أن يكون بمعنى: المأموم، أي يؤم، ويقصد، أو بمعنى: مؤتم به، يقول الزمخشري: "الثاني: أن يكون أمة بمعنى مأموم، أي: يؤمه الناس ليأخذوا منه الخير، أو بمعنى مؤتم به كالرحلة والنخبة، وما أشبه ذلك مما جاء من فعلة بمعنى مفعول، فيكون مثل قوله:) قال إني جاعلك للناس إماما[8].

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٤٥).

(2) قال في "الدر المنثور"(١٧٦/٥): " وأخرج ابن المنذر عن ابن عباس في قوله:" إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً "قال: إماماً في الخير".

(3) أخرجه الطبري (١٩٢/١٤) وابن أبي حاتم(٢٣٠٦/٧).

(4) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٤٣/٢).

(5) "مجاز القرآن"(٣٦٩/١).

(6) انظر: "تفسير السمرقندي"(٢٩٦/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٢٩٩/١)، "نزهة الأعين النواظر" (ص١٤١)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٤٨٣/١٧)،"الرد على الأخنائي"(ص١٥٣)، "عدة الصابرين"(ص٩٦) ، "تفسير ابن كثير" (٥٩١/٢).

(7) انظر: "الإشتقاق"لابن دريد(ص٢٣٦)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(١٥٠/١)، "اتفاق المباني وافتراق المعاني"(ص٢٣٤).

(8)"الكشاف"(٥٩٩/٢)، انظر: "تفسير الرازي"(١٠٨/٢٠)، "تفسير البيضاوي"(٤٢٥/٣)، "تفسير أبي السعود" (١٤٨/٥)، "تفسير الخازن" (١٢٢/٤)، "روح المعاني"(٢٥٠/١٤).

ويؤيد هذا: قوله ﷻ: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ﴾(البقرة:١٢٤).

واختار السجستاني والقرطبي والفيروزآبادي والسيوطي والسعدي قولاً قريباً من هذا القول، وهو: أن الأمة بمعنى:

الإمام القدوة الجامع لخصال الخير[١].

فهذا القول قريب جداً من القول المذكور أعلاه، فإن الرجل لا يكون إماماً يقتدى به، إلا إذا جمع خصالاً كثيرة من خصال الخير.

قال ابن الأعرابي: "يقال للرجل العالم: أمة، والأمة: الرجل الجامع للخير"[٢].

وقد ذكر الإمام ابن قتيبة: أنه يجوز أن يكون معنى هذه اللفظة: الرجل الجامع لخلال أمة من الناس، أي: من اجتمع فيه من خلال الخير ما يكون مثله في أمة. ومن هذا يقال: فلان أمة وحده، أي: هو يقوم مقام أمة.

قال ابن عطية:"وعلى هذا الوجه: سمي إبراهيم عليه السلام: أمة "[٣].

وبنحوه قال الراغب والمراغي[٤].

وقدم هذا القول الزمخشري والرازي والبيضاوي والنسفي وأبو السعود[٥].

فهذا أقوال متقاربة.

القول الثاني في معنى:"أمة": أن الأمة الذي يعلم الخير.

قال الواحدي: "قال أكثر أهل التفسير أي: معلما للخير"[٦].

و ـذا قال ابن مسعود[٧] والفراء[١].

---

(١) انظر: "غريـب القـرآن"للسجسـتاني(ص٨٩)، "تفسـير القـرطبي"(١٠/٩)،"بصـائر ذوي التمييـز"(٧٩/٢)، "تفسـير الجلالين"(ص٣٦٣)، "تفسير السعدي"(ص٤٥١).

(٢) انظر: "الوسيط"للواحدي(٩٠/٣)، "فتح القدير"(٢٠٢/٣).

(٣) "المحرر الوجيز"(٤٣٠/٣).

(٤) انظر:"المفردات في غريب القرآن"(ص٢٣)، "تفسير المراغي"(١٥٧/١٤).

(٥) انظر: "الكشاف"(٥٩٩/٢)، "تفسير الرازي"(١٠٧/٢٠)، "تفسير البيضاوي"(٤٢٥/٣)، "تفسير النسفي"(٢٧٥/٢)، "تفسـير أبي السعود" (١٤٨/٥).

(٦) "الوسيط"للواحدي(٩٠/٣)، وهكذا قال الزجاج في "معاني القرآن"(٢٢٢/٣).

(٧) أخرجه الطبري (١٩٠/١٤)، وعزاه في "الدر المنثور"(١٧٦/٥) إلى عبد الرزاق والفريابي وسعيد بن منصور وابن المنـذر وابـن

واختاره الإمام الشافعي[٢].
قال أبو جعفر النحاس بعد أن ذكر قول ابن مسعود في تفسير هذه اللفظة:
"لم يقل في هذه الآية أحسن من هذا؛ لأنه إذا كان يعلم الناس الخير، فهو يؤتم به، وهذا مذهب أبي عبيدة والكسائي"[٣].
ومثل هذا قال الطبري :"يقول تعالى ذكره: إن إبراهيم خليل الله، كان معلم خير، يأتم به أهل الهدى"[٤].
القول الثالث: أنه المؤمن وحده في زمانه.
روى عن ابن عباس[٥] وبه قال مجاهد[٦]، واختاره الواحدي وابن الأثير وشيخ الإسلام في أحد أقواله[٧].
قال الألوسي: "والظاهر: أنه مجاز، يجعله كأنه جميع ذلك العصر؛ لأن الكفرة بمـ لة العدم"[٨].
وفي البخاري أنه قال لسارة : ليس على الأرض اليوم مؤمن غيري وغيرك[٩].
وفي هذا القول نظر؛ لأنه في زمانه لم يكن هو المؤمن وحده، بل آمن له لوط، والحديث نص على تلك البلدة التي كان يحكمها ذاك الملك الظالم.

الترجيح

أبي حاتم والطبراني وابن مردويه والحاكم وصححه.
(١) انظر:"معاني القرآن"للفراء(١١٤/٢).
(٢) "أحكام القرآن" للشافعي (ص٤٢).
(٣) "معاني القرآن"(١١١/٤)، وهكذا قال السمعاني في تفسيره ()، والخازن في تفسيره(١٢٢/٤).
(٤) "تفسير الطبري"(١٩٠/١٤).
(٥) أخرجه وابن أبي حاتم(٢٣٠٦/٧).
(٦) في "تفسير مجاهد"(٣٥٤/١): "قال-مجاهد-: الأمة: الـذين هـم علـى حـدة" وأخرجـه الطـبري (١٩٢/١٤) وابـن أبي حاتم(٢٣٠٦/٧)، وعزاه في"الدر المنثور"(١٧٦/٥): إلى ابن المنذر.
(٧) انظر: "الوجيز" للواحدي (٦٢٣/١)،"النهاية في غريب الأثر"(٦٨/١)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام" (٤٣٦/١١).
(٨) "روح المعاني"(٢٤٩/١٤).
(٩) أخرجه البخاري (٢١٠٤) من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه.

الذي يترجح لي -والعلم عنده سبحانه وتعالى- أن نقول: إن معنى أمة: ههنا: الرجل الجامع لخلال الخير، فلا تجتمع هذه الخلال إلا في الأمة من الناس، فهذا ما يستوحى من لفظة "أمة"، كما أنه بهذا القول تجتمع الأقوال الأخرى، فإن من أول أوصاف من أثني عليه بهذا الثناء: أن يكون معلماً للخير، فمن المحال أن يكون بهذا الوصف من جمعه لخلال الخير، ثم لا يدعو الناس إليها، فالدعوة إلى هذا الخير وتعليمه وبثه بين الناس من أعظم أوصافه، فيكون ابن مسعود ﷺ نص على صفة هي من أعظم صفاته، ومن كان بهذا المثابة، وعلى هذه الدرجة من الفضل، فإنه بلا شك يكون إمام هدى يهتدى به، فلا تعارض بين ما ذكر من كونه معلماً للخير، وإماما يقتدى به.

يقول العلامة ابن القيم ~ :

"والأمة: هو القدوة الذي يؤتم به، قال ابن مسعود: والأمة المعلم للخير، وهي فعلة من الائتمام، كقدوة وهو الذي يقتدي به، والفرق بين الأمة والأمام من وجهين:

أحدهما: أن الإمام كل ما يؤتم به، سواء كان بقصده وشعوره أو لا، ومنه سمي الطريق إماماً، كقوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ أَصْحَٰبُ ٱلْأَيْكَةِ لَظَٰلِمِينَ ﴿٧٨﴾ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿٧٩﴾ ﴾ (الحجر:٧٨-٧٩) أي: بطريق واضح لا يخفى على السالك، ولا يسمى الطريق أمة.

الثاني: أن الأمة فيه زيادة معنى، وهو الذي جمع صفات الكمال من العلم والعمل، بحيث بقي فيها فرداً وحده، فهو الجامع لخصال تفرقت في غيره، فكأنه باين غيره باجتماعها فيه، وتفرقها أو عدمها في غيره، ولفظ الأمة يشعر بهذا المعنى لما فيه من الميم المضعفة الدالة على الضم بمخرجها وتكريرها، وكذلك ضم أوله، فإن الضمة من الواو، ومخرجها ينضم عند النطق بها، وأتى بالتاء الدالة على الوحدة كالغرفة واللقمة، ومنه الحديث: "إن زيد بن عمرو بن نفيل يبعث يوم القيامة أمة وحده"[1].

([1]) أخرجه أبو يعلى (٢٦٠/٢) والطبراني في "الآحاد والمثاني"(٧٨/٢) وابن عساكر في"تاريخ مدينة دمشق"(٥٠٩/١٩) من حديث حديث عمر بن الخطاب وسعيد بن زيد بن عمرو، أنهما سألا النبي ﷺ عن زيد، فذكره..

وأخرجه الطيالسي (٣٢/١) والطبراني في"المعجم الكبير"(١٥١/١) والضياء المقدسي في "المختارة" (٣٠٨/٣)من حديث سعيد بن زيد.

وأخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"(٨٦/٥) والحاكم(٢٣٢/٣) من حديث زيد بن حارثة، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

وأخرجه النسائي في "الكبرى"(٥٤/٥) والطبراني في "المعجم الكبير"(٨٢/٢٤) و"الآحاد والمثاني"(٧٦/٢)، من حديث أسماء بنت أبي بكر.

فالضم والاجتماع لازم لمعنى الأمة، ومنه سميت الأمة التي هي آحاد الأمم؛ لأ م الناس المجتمعون على دين واحد أو في عصر واحد"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (الإسراء:٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١٧] ما المراد بقوله ﷻ: «وَقَضَيْنَآ»؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أصل قضى: حتم...

ثم يصير الحتم بمعان...

وكقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾أي: أعلمناهم؛ لأنه لما خبرهم أ م يفسدون في الأرض، حتم بوقوع الخبر"[2].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى القضاء على قولين اثنين، هما:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن القضاء بمعنى الإعلام والإخبار، أي أعلمنا وأخبرنا بني إسرائيل، وهذا الإعلام يكون عن طريق نبيهم، وهو موسى عليه السلام والمراد بالكتاب –على هذا القول- كتا م المنز ل عليهم، وهو التوراة، وأضيف الإخبار إليهم، رغم أن الإخبار كان لموسى عليه السلام؛ لأنه نبيهم.

وصححه الألباني في"صحيح السيرة النبوية"(ص٩٤).

([1]) "مفتاح دار السعادة"(١٧٤/١).

([2]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٤١)، وانظر: "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٣).

وعدي الفعل ب"إلى" في قوله تعالى:﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ ﴾ ؛لأن الفعل ضمن معنى الإيحاء[1]، وقال بعض من ذهب إلى هذا القول: إ ا صلة[2].

وهذا المذهب في معنى ﴿ وَقَضَيْنَآ ﴾ هو مذهب جمهور المفسرين، وممن قال به ابن عباس[3] وابن زيد[4] ومقاتل بن سليمان[5]، واختاره: الفراء وأبو عبيدة والبخاري والطبري والزجاج والسمرقندي وابن أبي زمنين وابن حزم والواحدي والسمعاني والراغب الأصفهاني والزمخشري والقاضي عياض وابن الجوزي والبيضاوي وابن كثير والنسفي والسيوطي وأبو السعود والشنقيطي[6].

ونظير هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾ (الحجر:٦٦).

وذهب الشوكاني إلى أن معنى قضى هنا بمعنى أوحى، فقال:

"وقيل: أوحينا، ويدل عليه قوله ﴿ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ ولو كان بمعنى الإعلام والإخبار، لقال: قضينا بني إسرائيل"[7].

وهذا خلاف لفظي، فالقائلون بأنه إعلام وإخبار، يقولون: هذا الإعلام وحي من الله تعالى، فعاد الأمر إلى كونه وحياً.

---

(١) "البحر المحيط"(٨/٦).

(٢) ممن ذهب إلى هذا الرازي في تفسيره(١٢٤/٢٠)

(٣) أخرجه الطبري(٢١/١٥) وابن أبي حاتم(٢٣١٧/٧).

(٤) أخرجه الطبري(٢١/١٥).

(٥) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٤٩/٢).

(٦) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١١٦/٢)، "مجاز القرآن"(٣٧٠/١)،"صحيح البخاري"(١٧٤٢/٤)،"تفسير الطبري"(٢٠/١٥)، "معاني القرآن"للزجاج(٢٢٧/٣)،"تفسير السمرقندي"(٣٠١/٢)،"تفسير ابن أبي زمنين"(١٢/٣)، "الفصل في الملل" (٣١/٣)،"الوجيز"للواحدي(٦٢٨/٢)، "تفسير السمعاني"(٢١٨/٣)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٤٠٦)، "الكشاف"(٦٠٧/٢)،"مشارق الأنوار" (١٩٠/٢)، "نزهة الأعين النواظر" (ص٥٠٦)،"تفسير البيضاوي" (٤٣٢/٣)، "تفسير ابن كثير" (٢٦/٣) ،"تفسير النسفي" (٢٧٨/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣٦٦)، "تفسير أبي السعود" (١٥٦/٥)، "أضواء البيان"(١٤/٣).

(٧) "فتح القدير"(٢٠٩/٣).

القول الثاني[1]: أن معنى ﴿وَقَضَيۡنَآ﴾ أي: حكمنا.

وهذا مروي عن ابن عبـــــــــــــــــــــــــــــــاس[2] وقتادة[3]، واختاره القاسمي[4].

والحكم –على هذا القول- حكم كوني قدري أزلي، و"إلى" بمعنى "على" والكتاب: هو اللوح المحفوظ، والمعنى: حكمنا حكماً أزلياً على بني إسرائيل في اللوح المحفوظ.

واختار ابن عطية ~ أن هذه اللفظة تحمل على المعنيين جميعاً، فقال:

"وتلخيص المعنى عندي: أن هذا الأمر هو مما قضاه الله تعالى في أم الكتاب على بني إسرائيل وألزمهم إياه، ثم أخبرهم به في التوراة على لسان موسى، فلما أراد هنا الإعلام لنا بالأمرين جميعا في إيجاز جعل"قَضَيْنَا" دالة على النفوذ في أم الكتاب، وقرن ا "إلى" دالة على إنزال الخبر بذلك إلى بني إسرائيل، والمعنى المقصود مفهوم خلال هذه الألفاظ، ولهذا فسر ابن عباس مرة، بأن قال:﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ﴾معناه: أعلمناهم، وقال مرة: معناه: قضينا عليهم"[5].

وهذا فيه نظر؛ لأن الكتاب لا يمكن أن يراد به اللوح المحفوظ والتوراة؛ فهما حقيقتان متغايرتان.

---

(1) انظر: "النكت والعيون" (٢٢٨/٣)، "تفسير السمعاني"(٢١٨/٣)، "تفسير القرطبي"(٢١٤/١٠)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٦٧/٢)، "فتح القدير"(٢٠٩/٣).

(2) انظر: "تفسير القرطبي"(٢١٤/١٠)، "روح المعاني"(١٦/١٥).

ورواه الطبري في تفسيره(٢١/١٥)، وروى عبد الله بن الإمام أحمد في "كتاب السنة"(٤٢٠/٢) والفريابي في "القدر"(ص٢٠٦) والآجري في "الشريعة"(١٧٤٢/٢) وابن بطة في "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية"(١٦٢/٢) عن طاوس ، قال : كنت جالساً مع ابن عباس في حلقة، فذكروا أهل القدر، فقال: منهم ها هنا أحد ؟ فآخذ برأسه ، فأقرأ إليه: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا كَبِيرٗا﴾ (الإسراء:٤) ثم أقرأ عليه آية كذا وكذا وآية كذا - آيات في القرآن. وهذا واضح الدلالة على أن ابن عباس أراد أن الآية في القضاء السابق، ولذا احتج ا على القدرية النفاة.

(3) رواه الطبري في تفسيره(٢١/١٥).

(4) انظر:"تفسير القاسمي"(٤٤١/٦-٤٤٢).

(5) "المحرر الوجيز"(٤٣٧/٣).

الترجيح

لعل الراجح -إن شاء الله- ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن القضاء بمعنى الإعلام والإخبار، وهذا من وحي الله تعالى لبني إسرائيل أنزله عليهم في كتا م التوراة؛ لأنه على هذا القول يكون القضاء على بابه، كما أن إلى على با ا، لم تعط معنى آخر، كما هو مذهب أصحاب القول الثاني، وأيضاً:

"أن الله قال بعد ذكره للقضاء «لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ» بالتاء دون الياء، ولو أريد القضاء السابق، لكانت القراءة بالياء أولى منها بالتاء، ولكن لما كان معناه: أعلمناهم وأخبرناهم وقلنا لهم، كانت التاء أشبه وأولى للمخاطبة"[1]. وإن كان القول الثاني وارداً، لكن هذا أظهر. والعلم عند الله تعالى.

---

(1) قاله الطبري في تفسيره (٢١/١٥) بتصرف.

قَالَ تعَـالَىٰ:﴿ وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا ﴾ (الإسراء:١١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١٨] من هو الإنسان الموصوف بالعجل في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"«وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِ» أي: يدعو على نفسه وعلى خادمه وعلى ماله بما لو استجيب له فيه، هلك.

«وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا» أي: يعجل عند الغضب، والله لا يعجل بإجابته"[1].

الدراسة

اختلف أهل التأويل في المراد بالإنسان، وبالشأن الذي أصبح به مستحقاً لوصف العجلة، وكان الخلاف يدور على أقوالٍ ثلاثة، هي:

القول الأول: المراد به جنس الإنسان.

وبناءً على هذا القول، فدعاء ابن آدم وعجلته تكون في دعائه على ولده وأهله وماله بالشر إذا غضب، وإرادته تحقق ذلك.

قال الشيخ السعدي ~ :

"وهذا من جهل الإنسان وعجلته، حيث يدعو على نفسه وأولاده بالشر عند الغضب، ويبادر بذلك الدعاء، كما يبادر بالدعاء في الخير، ولكن الله من لطفه، يستجيب له في الخير، ولا يستجيب له

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٤).

بالشر﴿ وَلَوۡ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسۡتِعۡجَالَهُم بِٱلۡخَيۡرِ لَقُضِيَ إِلَيۡهِمۡ أَجَلُهُمۡ ﴾ (يونس:١١) "[١].

وهذا ما اختاره ابن قتيبة ~ ، وسبق إليه ابن عباس[٢] والحسن[٣] ومجاهد[٤] وقتادة[٥] والثوري[٦].

كما اختاره جمع من المفسرين: الفراء والطبري والزجاج وابن أبي زمنين والثعلبي والواحدي والبغوي والبيضاوي والخازن وابن جزي وابن حيان وابن كثير والبقاعي والسيوطي والسعدي والشنقيطي[٧].

وقدم هذا القول: النسفي وأبو السعود [٨].

قال الشوكاني: "المراد بالإنسان هنا: الجنس؛ لوقوع هذا الدعاء من بعض أفراده، وهو دعاء الرجل على نفسه وولده عند الضجر بما لا يحب أن يستجاب له"[٩].

وفي معنى الاستعجال قول آخر، لا يعارض ما ذكر، وهو: أن الإنسان قد يدعو بأمر يراه خيراً، وهو له شر، ويلح في سؤال أمر يظنه صالحاً، وهو له بلاء،فهذا من جهل الإنسان واستعجاله[١٠].

وفيه قول آخر: وهو ما ذكره ابن عطية حيث قال:

---

(١) "تفسير السعدي"(ص٤٥٤).

(٢) أخرجه الطبري (٤٧/١٥)،

(٣) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٣١٩/٧) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٤٦/٥) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(٤) أخرجه الطبري (٤٨/١٥).

(٥) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٧٣/٢) والطبري (٤٨/١٥).

(٦) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٦٩).

(٧) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١١٨/٢)،"تفسير الطبري"(٤٧/١٥)، "معاني القرآن"للزجاج(٢٢٩/٣)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٤/٣)،"تفسير الثعلبي"(٨٦/٦)،"الوسيط"(٩٨/٣)،"الوجيز"للواحدي (٦٢٩/٢)، "تفسير البغوي" (١٠٧/٣)، "تفسير البيضاوي" (٤٣٤/٣)، "تفسير الخازن"(١٥١/٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٦٨/٢)، "البحر المحيط"(١٢/٦)،"تفسير ابن كثير"(٢٧/٣)، "نظم الدرر"(٣٦٦/٤)، "تفسير الجلالين" (ص٣٦٧)، "تفسير السعدي"(ص٤٥٤)، "أضواء البيان"(٥٥/٣).

(٨) انظر: "تفسير النسفي"(٢٨٠/٢)، "تفسير أبي السعود"(١٥٨/٥).

(٩) "فتح القدير"(٢١١/٣)، وانظر: "روح المعاني"(٢٣/١٥).

(١٠) انظر: "تفسير الرازي"(١٣٠/٢٠)، "النكت والعيون"(٢٣٢/٣)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت" (٢١٤/٢)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام"(٣٤/١٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٢٠/١٢)،،"تفسير القاسمي" (٤٤٧/٦)،"تفسير المراغي" (١٨/١٥).

"وقالت فرقة: معنى هذه الآية: معاتبة الناس على أ م إذا نالهم شر وضر، دعوا وألحوا في الدعاء الذي كان يجب أن يدعوه في حالة الخير، ويلتزمه من ذكر الله وحمده والرغبة إليه، لكنه يقصر حينئذ، فإذا مسه ضر ألح واستعجل الفرج، فالآية على هذا، من نحو قوله تعالى:﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ﴾ (يونس:١٢)" [١].

وفي هذا القول نظر لا يخفى، فأين دعاء الإنسان بالشر، كدعائه بالخير؟!! إذ ما ذكر دعاء برفع البلاء، وهذا لا يلام عليه أحد، بل يحمد العبد بلجوئه إلى الله تعالى في حال البلاء.

وقول آخر حكاه القرطبي والشنقيطي[٢] وغيرهما وهو: أن الإنسان كما يدعو بالخير، فيسأل الله الجنة، الجنة، والسلامة من النار، ومن عذاب القبر، كذلك قد يدعو بالشر، فيسأل الله أن ييسر له الزنا بمعشوقته، أو قتل مسلم هو عدو له ونحو ذلك.

وهذا قد يقع، لكنه قليل، والآية الكريمة تحكي واقعاً محسوساً، وأمراً مشهوداً للإنسان، فينبغي حمل الآية الكريمة على ما هو له مشاهد ومعلوم.

القول الثاني في المراد بالإنسان: قالوا: هو آدم عليه السلام فاكتفى بذكره من ذكر ولده.

وقد ذكر جمع من المفسرين[٣] سبب عجلة آدم عليه السلام وهو أنه عليه السلام لما انتهى الروح إلى سرته ذهب؛ لينهض، فسقط.

ويروى هذا القول عن سلمان الفارسي[٤] وابن عباس[٥].

قال ابن عطية:

"وأشارت ألفاظ هذه الآية إلى هذا، والمعنى: فأنتم ذوو عجلة موروثة من أبيكم"[٦].

---

(١) "المحرر الوجيز"(٤٤١/٣)،

(٢) انظر: "تفسير القرطبي"(٢٢٥/١٠)، "أضواء البيان"(٥٥/٣).

(٣) انظر: "معاني القرآن"للنحاس(١٢٧/٤)، "تفسير السمرقندي"(٣٠٣/٢)، "تفسير الثعلبي"(٨٦/٦)،"تفسير السـمعاني"(٢٢٣/٣)، السمعاني"(٢٢٣/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٢٦/١٠)،"تفسير البيضاوي"(٤٣٤/٣)، "تفسير الثعالبي"(٣٣٣/٢).

(٤) أخرجه الطبري(٤٨/١٥) وابن أبي حاتم(٢٣٢٠/٧) وانظر:"الدر المنثور"(٢٤٦/٥).

(٥) أخرجه الطبري(٤٨/١٥).

(٦) "المحرر الوجيز"(٤٤١/٣).

ولست أدري، أين إشارة الآية إلى هذا المعنى؟!! فاللفظ الذي نراه ليس فيه أي إشارة إلى هذا القول، كما أن ذكر جنس الإنسان لا يلزم منه ذكر آدم عليه السلام، بل في القرآن الكريم ذكر الإنسان بأوصاف مذمومة، مع القطع والجزم أن آدم عليه السلام غير مقصود فيها، كمثل قوله تعالى:﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴾ (عبس:١٧).

قال ابن جزي:"وقيل: يعني هنا آدم، وهو بعيد" [١].

والثالث: المراد بالإنسان في الموطنين: الكافر، وأنه يدعوه بالعذاب استهزاء واستعجالاً به، كما يدعو بالخير إذا مسته الشدة[٢].

قال الألوسي:"وإليه يشير كلام ابن عباس رضي الله تعالى عنهما"[٣].

وجوز هذا الوجه: الزمخشري[٤].

قال الشيخ الشنقيطي:

"ويدخل في دعاء الإنسان بالشر: قول النضر بن الحارث العبدري:﴿ وَإِذۡ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلۡحَقَّ مِنۡ عِندِكَ فَأَمۡطِرۡ عَلَيۡنَا حِجَارَةٗ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئۡتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴾ (الأنفال:٣٢) "[٥].

وقد نص بعضهم على أنه النضر بن الحارث[٦].

واختار الشيخ ابن عاشور أن المراد بالإنسان في الموطن الأول: الكافر، وفي الثاني جنس الإنسان؛ لأن هذا أظهر في مناسبة هذه الآية لما قبله، قال رحمه الله:

---

(١) "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٦٨/٢).

(٢) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٠٣/٢)، "المحرر الوجيز"(٤٤١/٣)،"نزهة الأعين النواظر"(ص١٧٩)، "تفسير النسفي"(٢٨٠/٢)، "فتح القدير" (٢١١/٣)، "روح المعاني" (٢٣/١٥).

(٣) "روح المعاني"(٢٣/١٥)، ولم أجد في كلام ابن عباس ما يشير إلى هذا، إذ كلام ابن عباس عام، لم يخص به نوع من الإنسان.

(٤) "الكشاف"(٦٠٩/٢).

(٥) "أضواء البيان"(٥٥/٣).

(٦) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٥١/٢)، "المحرر الوجيز"(٤٤١/٣)، "زاد المسير"(١٣/٥)، "تفسير القرطبي" (٢٢٥/١٠)، "تفسير البيضاوي"(٤٣٤/٣)، "تفسير النسفي"(٢٨٠/٢).

"موقع هذه الآية هنا غامض، وانتزاع المعنى من نظمها وألفاظها أيضاً، ولم يأت فيها المفسرون بما يثلج له الصدر، والذي يظهر لي: أن الآية التي قبلها لما اشتملت على بشارة وإنذار، وكان المنذرون إذا سمعوا الوعيد والإنذار يستهزئون به ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾(يونس:٤٨) عطف هذا الكلام على ما سبق، تنبيهاً على أن لذلك الوعد أجلاً مسمى، فالمراد بالإنسان: الإنسان الذي لا يؤمن بالآخرة"[١].

لكن هذا التفريق لا دليل عليه، بل السياق يرده، فالظاهر، أن صفة العجل إنما ذكرت بعد بيان حالة الإنسان في بعض الأحيان من دعائه بالشر كدعائه بالخير، الظاهر أ ا ذكرت كالتعليل لهذا، فلا ينبغي حينئذ حملها على معنى مغاير، كما أنا لم نجد من سبق ابن عاشور إلى هذا التفريق.

الترجيح

لعل الذي يترجح-إن شاء الله تعالى- هو حمل اللفظ على ظاهره فالإنسان يراد به الجنس؛ إذ أن تحديده لا دليل عليه، وما ذكر من الرواية عن سلمان وابن عباس، فالظاهر أنه من أحاديث بني إسرائيل، ولذا نجد أن لابن عباس قولاً آخر، يحمل فيه اللفظ على عمومه، ويدخل في هذا: المؤمن، فإنه ربما دعا في حال تضجر وسخط على بعض ولده، وأهله وماله، سائلا تحقق المكروه فيهم، "وهذا لم يعر منه بشر"[٢] وكذا: من تعجله: أنه ربما سأل أمراً يظنه خيراً، وهو له بخلاف ذلك، فيلح، ويصر، لكن الله بلطفه بعبده يصرفه عنه.

وكذا الكافر، يدعو بالشر من نزول العذاب، وحلول العقاب، كما يدعو ب ول الخير عليه، بل ويستعجل في ذلك.

فالشاهد أن لفظ «الإنسان» لفظ عام؛ لأن «أل» تفيد العموم، كما هو معلوم، فمن قصرها على فرد، أو نوع طولب البينة.

---

(١) "التحرير والتنوير"(٤١/١٥-٤٢).

(٢) قاله الزجاج في:"معاني القرآن" (٢٢٩/٣).

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴾ (الإسراء:١٦).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢١٩] بيان معنى الأمر من قوله تعالى:«أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا" أي: أكثرنا مترفيها، يقال: أمرت الشيء، وأمرته، أي: كثرته، تقدير: فعلت،وأفعلت، ومنه قولهم: مهرة مأمورة، أي: كثيرة النتاج، ويقال: أمر بنو فلان يأمرون أمرا، إذا كثروا.

وبعض المفسرين يذهب إلى أنه من الأمر، يقول: نأمرهم بالطاعة، ونفرض عليهم الفرائض،فإذا فسقوا حق عليهم القول، أي: وجب"(١).

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى أمرنا: كثرنا مترفيها، فانشروا فيها الفساد، فحق عليها القول، فدمرناهم تدميراً.

وهذا المعنى معروف عند العرب، قال الحسن البصري:"«أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا» قال: أكثرنا، قال: وكانت العرب تقول: أمر بنو فلان، أي: كثر بنو فلان"(٢).

وقد أورد البخاري بعد أن بوب لهذه الآية الكريمة قول ابن مسعود ﷺ :

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٥).

(٢) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٥٩/١)، "تفسير الطبري"(٥٦/١٥)، "الإشراف في منازل الأشراف"لابن أبي الدنيا (ص١٦٨).

" كنا نقول للحي إذا كثروا في الجاهلية: أمر بنو فلان"[1].

قال ابن عطية: "تقول العرب" أمر القوم، إذا كثروا"[2].

ومثله ما أرى أمرك يأمر، وأمر الله مالك وآمره ، أي أكثره[3].

قال ابن فارس:"الهمزة والميم والراء، أصولٌ خمسةٌ: الأمر من الأمور، والأمر ضد النهي، والأمر: النماء والبركة، بفتح الميم"[4].

وإلى هذا المعنى ذهب جمع من السلف: منهم ابن عباس[5] ومجاهد[6] وقتادة[7] والحسن والأعمش[8] وعكرمة[9] ومقاتل بن سليمان[10].

واختاره أبو عبيدة والسمرقندي ومكي بن أبي طالب[11].

قال ابن كثير:"وقد استشهد بعضهم بالحديث الذي رواه الإمام أحمد حيث قال: -ثم ساق إسـناده- عن سويد بن هبيرة، عن النبي ﷺ قال: "خير مال امرئ: له مهرة مأمورة، أو سكة مأبورة"[12]"[1].

---

(1) أخرجه البخاري (٤٤٣٤).

(2) "المحرر الوجيز"(٤٤٤/٣)، وانظر: "الوسيط"(١٠١/٣)،"فتح القدير"(٢١٤/٣)،

(3) انظر: "جمهرة اللغة"(١٢٦٠/٣)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"لابن الأنباري(٤٠٤/١)، "الأمالي في لغة العـرب"(١٠٤/١)، " ذيب اللغة"(٢٠٩/١٥)، "مقاييس اللغة"(١٣٨/١)، "المحكم والمحيط الأعظم"(٣٠٠/١٠).

(4) "مقاييس اللغة"(١٣٧/١)، وانظر:"اتفاق المباني وافتراق المعاني"للدقيقي(ص٢٣٢).

(5) أخرجه الطبري (٥٦/١٥)، وابن أبي حاتم(٢٣٢١/٧) وعزاه في "الدر المنثور"(٢٥٤/٥) إلى ابن المنـذر والبيهقـي في الأسمـاء والصفات.

(6) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٥٩/١)، "تفسير الثوري"(ص١٧٠).

(7) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٧٥/٢) والطبري (٥٦/١٥).

(8) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٦٩).

(9)أخرجه الطبري (٥٦/١٥)، وعزاه في"الدر المنثور"(٢٥٥/٥) إلى سعيد بن منصور وابن المنذر.

(10) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٥٣/٢).

(11) انظر:"مجاز القرآن"(٣٧٢/١-٣٧٣)،"تفسير السمرقندي"(٣٠٥/٢)، "مشكل إعراب القرآن"(ص٢٦٨).

(12) أخرجه الإمام أحمد(٤٦٨/٣) والحـارث في مسـنده كمـا في "زوائـد الهيثمـي"(٤٨٨/١)، وابـن قـانع في "معجـم الصحابة"(٢٩٥/١) والبيهقي (٦٤/١٠) والطبراني في "المعجم الكبير" (٩١/٧) وفي"الآحاد والمثـاني" (٤٢٥/٢)، وأبـو نعـيم في "معرفة الصحابة"(١٤٠٠/٣) والقضاعي في "مسند الشهاب"(٢٣١/٢).

وضعفه الألباني في "ضعيف الجامع" فانظره برقم: (٢٩٢٦).

"والسكة المأبورة: النخل الملقح، والمهرة المأمورة: الكثيرة النتاج".

قاله النحاس في "معاني القرآن" (١٣٥/٤)، وانظر: "غريب الحديث" لابن سلام (٣٤٩/١)، "إصلاح المنطق" (ص٢٤٩)، "غريـب

ويشهد لهذا القول قراءة من قرأ «أَمَّرْنَا» بالمد، أي: آمرنا[2].

قال الإمام أبو عبيد:"ومن قرأها : «آمرنا» فمدها، فليس معناها إلا أكثرنا"[3].

قال ابن جزي: "وأما على قراءة: "آمرنا" بمد الهمزة، فهو بمعنى: كثرنا"[4].

وقد أُنكر هذا القول؛ يقول الشنقيطي:

"وأنكر غير واحد: تعدى أمر الثلاثي، بمعنى الإكثار إلى المفعول"[5].

قال السمعاني: "وأنكر الكسائي أن يكون أمرنا بمعنى أكثرنا، وقال: هو آمرنا بمعنى أكثرنا، وهذا هو اللغة الغالبة"[6] .

الحديث" للحربي (٨٩/١).

(١) "تفسير ابن كثير"(٣٤/٣).

(٢) هي قراءة يعقوب وإحدى الروايتين عن ابن كثير ونافع ، للإمام إبراهيم الحربي في "غريب الحديث"(٨٧/١) كلام ماتع جمع فيه القراءات في هذا الحرف، أورده لحاجتنا إليه مع الاختصار، قال رحمه الله تعالى:

"قرأت القراء هذا الحرف على أربعة أوجه :

أمرنا وآمرنا يقول : أكثرنا، ويجوز: أمرنا من طريق الأمر، وأمرنا: جعلناهم أمراء.

وأما قراءة العامة أمرنا: قرأ ا الحسن ومجاهد والأعرج وأيوب وابن كثير وطلحة والأعمش وعاصم وحمزة ونافع وشيبة وأبو جعفر، وعليها أكثر التفسير: أكثرنا.

القراءة الثانية بتشديد الميم : قرأ ا أبو عثمان وأبو العالية وأبو رجاء وقتادة وابن أبي إسحاق .

قال الكسائى : أمرنا : سلطنا.

والوجه الثالث آمرنا بمد الألف : قراءة الحسن وقتادة وابن أبي إسحاق.

قال الكسائى : آمرنا - بالمد - أكثرنا .

والوجه الرابع : حدثنا خلف عن الخفاف عن هارون عن أبي معلى عن يحيى بن يعمر قرأ : أمرنا - بكسر الميم –".

انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٠٥/٢)، "السبعة في القراءات"لابن مجاهد(ص٣٧٩)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"لابن الأنباري(٤٠٤/١)، "معاني القرآن"للنحاس(١٣٣/٤)، "الحجة في القراءات السبع" لابن خالويه (ص٢١٤)،" ـذيب اللغة"(٢٠٨/١٥)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٦/٣)، "تفسير الثعلبي" (٩٠/٦)، "أحكام القرآن" لابن العربي (١٨٢/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٣٣/١٠)، "تفسير النسفي" (٢٨١/٢)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٣٧/١٢).

(٣) "غريب الحديث" (٣٥١/١).

(٤) "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٦٩/٢)،

(٥) "أضواء البيان"(٧٦/٣)،

(٦) "تفسير السمعاني"(٢٢٧/٣)، وانظر: "تفسير الطبري"(٥٥/١٥)، "معاني القرآن"للنحاس(١٣٤/٤)، "المفردات في غريب

ومن أنكره الفراء[١].

ورد هذا، بإثبات من أثبت من أئمة العربية[٢]، ومن علم حجة على من لم يعلم[٣].

"ووجه تعدية أمر: أنه شبهه بعمر من حيث كانت الكثرة، أقرب شيء إلى العمارة، فعدى كما عدى عمر الباقون"[٤].

بل قال أبو جعفر النحاس:" وهذا القول الثالث- أعني: قول الكسائي- ينكره أهل اللغة"[٥].

وقد جاءت السنة شاهدة لهذا المعنى- كثرة الخبث سبب للهلاك- فقد دخل رسول الله ﷺ يوما على زينب، وهو يقول: "لا إله إلا الله، ويل للعرب من شر قد اقترب، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج، مثل هذا، وحلق بين إ امه والتي تليها".

قالت: يا رسول الله، أ لك وفينا الصالحون؟ قال:" نعم، إذا كثر الخبث"[٦].

إلا أن صحة المعنى، لا تعني صحة التفسير.

ويناقش هذا القول: بأن تفسير الآية الكريمة بمعنى متنازع فيه مع وجود معنى آخر متفق عليه مع إمكانية حمل الآية عليه، فيه نظر؛ لأن تنازع العلماء في هذا المعنى دليل على خفائه-على أقل الأحوال- وإلا لما أنكره بعض الأكابر كالكسائي والفراء، والقاعدة: أن الألفاظ تحمل على مشهور المعاني وجليها، لا خفيها ودقيقها.

القول الثاني: أنه من الأمر، وفي الكلام إضمار، تقديره: أمرنا مترفيها بالطاعة، ففسقوا، أي: خرجوا عن الطاعة.

وإنما حذف من الكلام الأمر بالطاعة، لكونه معلوماً، قال الزجاج:

القرآن"(ص٢٥)، "تفسير القرطبي"(٢٣٣/١٠).

(١) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١١٩/٢).

(٢) بل قال أبو عبيد الله البكري في "التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه"(ص٤٢):"وهو مروي عن جلة اللغويين".

(٣) قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى في"فتح الباري"(٣٩٤/٨): "وأنكر ابن التين فتح الميم في «أمر» بمعنى: كثـر، وغفـل في ذلك، ومن حفظه حجة عليه".

(٤) ذكره القرطبي في تفسيره(٢٣٤/١٠) عن المهدوي.

(٥)"معاني القرآن"للنحاس(١٣٥/٤).

(٦) أخرجه البخاري (٣٤٠٣) ومسلم (٢٨٨٠).

"ومثل قوله: «أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا » من الكلام: أمرتك، فعصيتني، فقد علم أن المعصية مخالفة الأمر، وكذلك الفسق مخالفة أمر الله جل ثناؤه"[1].

يقول البيضاوي:

"ويدل على ذلك، ما قبله وما بعده، فإن الفسق هو الخروج عن الطاعة، والتمرد في العصيان، فيدل على الطاعة من طريق المقابلة"[2].

وعلى هذا، فالأمر مراد به ههنا: الأمر الشرعي، لكن المأمور به، وهو الطاعة محذوف دل عليه السياق. ففيه إبقاء لمعنى الأمر على معناه المعلوم المشهور، وهذا أليق بالتأويل، وأجدر بالتفسير، يقول ابن جرير مفصحاً عن سبب اختياره لهذا القول:

"لأن الأغلب من معنى أمرنا: الأمر الذي هو خلاف النهي، دون غيره، وتوجيه معاني كلام الله جل ثناؤه إلى الأشهر الأعرف من معانيه، أولى ما وجد إليه سبيل من غيره"[3].

وهذا مذهب الأكثر[4] منهم:

ابن عباس[5] سعيد بن جبير[6] واختاره الطبري والنحاس والواحدي والراغب الأصفهاني وابن العربي وابن الجوزي والقرطبي والبيضاوي والسيوطي وأبو السعود وابن عاشور والشنقيطي[7].

ويناقش هذا القول: بأن التقدير لا حاجة إليه مع استقامة الكلام بدونه، وهذا إذا ما حملنا الآية على قول لا يحتاج إلى تقدير، كما سيأتي.

---

(1) "معاني القرآن"للزجاج(٢٣٢/٣).

(2) "تفسير البيضاوي"(٤٣٦/٣)، وانظر: "تفسير أبي السعود"(١٦٣/٥)،

(3) "تفسير الطبري"(٥٧/١٥).

(4) عزاه للأكثر الرازي في تفسيره (١٣٩/٢٠) والخازن في:"لباب التأويل"(١٥٣/٤) وابن حيـان في "البحـر المحـيط" (١٥/٦)، والشوكاني في "فتح القدير"(٢١٤/٣).

(5) أخرجه الطبري (٥٥/١٥)،

(6) أخرجه الطبري (٥٥/١٥)،

(7) انظر: "تفسير الطبري"(٥٤/١٥)، "معاني القرآن"للنحاس(١٣٣/٤)، "الوجيز" للواحـدي (٦٣٠/٢)،"المفـردات في غريـب القرآن"(ص٢٥)، "أحكام القـرآن" لابـن العـربي (١٨٢/٣)، "تـذكرة الأريـب في تفسـير الغريـب"(٣٠٣/١)، "تفسـير القرطبي"(٢٣٤/١٠)، "تفسير البيضاوي"(٤٣٦/٣)،"تفسير الجلالين" (ص٣٦٨) ، "تفسـير أبي السـعود" (١٦٣/٥)، "التحريـر والتنوير"(٥٣/١٥)،"أضواء البيان"(٧٥/٣).

وأيضاً: الارتباط بين إرادة الهلاك وبين الأمر بالطاعة فيه ضعف لا يخفى، فإن الله يأمر بالطاعة ويرسل الرسل إقامة للحجة، لا لإرادة الهلاك.

القول الثالث: المراد بالأمر الأمر الكوني القدري، أي: أمرنا مترفيها أمرا قدرياً كونياً، ففسقوا فيها، وبعبارة أخرى: قدرنا فسق مترفيها، ففسقوا فيها، فأخذناهم بالعذاب الأليم، والعقاب الشديد.

وعلى هذا القول، فليس في الآية تقدير، كما أن الأمر محمول على معناه المعلوم، إلا أنه أمر كوني، مع أن الارتباط بين جزئي الشرط واضح، فإذا أراد الله إهلاك قرية، قدر ظهور الفساد فيها عن طريق المترفين، فعم الشر، ومن ثم استوجبوا الهلاك، فأهلكهم الله.

وإلى هذا ذهب ابن القيم وابن أبي العز الحنفي والسعدي[1].

القول الرابع: أن معنى «أَمَّرْنَا»: أمرنا وسلطنا.

وقال ابن جرير: "يحتمل أن يكون معناه: جعلناهم أمراء"[2].

وجوزه الكسائي وابن العربي[3]، واختاره البيهقي[4].

وكأن الإمام ابن كثير لم يرتض هذا، فقال معلقاً على قول ابن جرير المذكور آنفاً:

"قلت: إنما يجيء على قراءة من قرأ: «أمرنا مترفيها» قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قوله: « أَمَّرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» يقول: سلطنا أشرارها، فعصوا فيها، فإذا فعلوا ذلك أهلكهم الله بالعذاب[5]، بالعذاب[5]، وهو قوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا ﴾ (الأنعام:١٢٣) الآية، الآية، وكذا قال أبو العالية[6] ومجاهد[7] والربيع بن أنس[8]"[9].

([1]) انظر: "شفاء العليل"(ص٤٨)، "شرح العقيدة الطحاوية"(ص٥٠٦)،"تفسير السعدي"(ص٤٥٥)، "التحفة العراقية"(ص٤٦).

([2]) "تفسير الطبري"(٥٥/١٥).

([3]) انظر: "اللآلي في شرح أمالي القالي"(٣١٨/١)، "أحكام القرآن" لابن العربي (١٨٢/٣)،

([4]) انظر:"الاعتقاد"للبيهقي(ص١٦٠).

([5]) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٣٢١/٧)، وانظر:"الدر المنثور"(٢٥٤/٥).

([6]) أخرجه الطبري (٥٥/١٥)، وابن أبي حاتم(٢٣٢٢/٧).

([7]) أخرجه الطبري (٥٥/١٥).

([8]) أخرجه الطبري (٥٥/١٥).

([9]) "تفسير ابن كثير"(٣٤/٣).

قال البغوي:" قرأ مجاهد «أَمَّرْنَا» بالتشديد، أي سلطنا شرارها، فعصوا"[1].

وما قيل في حق القول الأول من الاعتراض يقال أيضاً في حق هذا القول.

وبعد، فإن الزمخشري له قولٌ غريب لم يوافق عليه، فقد ذهب إلى أن الأمر ههنا على حقيقته أمرناهم بالفسق، ففسقوا، لكن يحمل هذا الأمر على المجاز؛ لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازاً، ووجه المجاز: أنه صب عليهم النعمة صباً، فجعلوها ذريعة إلى المعاصي واتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك، لتسبب إيلاء النعمة فيه.

وقد رد عليه أهل العلم وبينوا أن ادعاء المجاز لا وجه له؛ لأن الأصل حمل الألفاظ على الحقيقة، ولا نطيل في الرد عليه، ففي كلام أهل العلم ما يشفي في رده[2].

الترجيح:

الذي يترجح لي والعلم عنده سبحانه وتعالى قول من قال: المراد بالأمر ههنا الأمر الكوني القدري، فهذا القول، فيه حمل معنى الأمر على معناه المعلوم المشهور، كما أنه لا يحتاج إلى تقدير في السياق، وهذا متمشٍ مع قاعدة: الأصل في الكلام عدم الحاجة إلى التقدير.

وقد ذكر العلامة ابن القيم[3] ~ وجوها عديدة لرجحانه، فإليك هي بتصرف يسير:

- أن الإضمار على خلاف الأصل، فلا يصار إليه، إلا إذا لم يمكن تصحيح الكلام بدونه.
- أن ما بعد الفاء في مثل هذا التركيب هو المأمور به نفسه، كقولك: أمرته، ففعل، وأمرته، فقام، وأمرته، فركب، لا يفهم المخاطب غير هذا.
- أنه سبحانه جعل سبب هلاك القرية أمره المذكور، ومن المعلوم أن أمره بالطاعة والتوحيد لا يصلح أن يكون سبب الهلاك، بل هو سبب للنجاة والفوز.

فإن قيل: أمره بالطاعة مع الفسق، هو سبب الهلاك، قيل: هذا يبطل بالوجه الآتي، وهو:

([1]) انظر:"تفسير البغوي"(١٠٩/٣) وقد سبق تخريج هذه القراءة.

([2]) "البحر المحيط"(١٦/٦)، "إيثار الحق"لابن الوزير(٢٣٢/١)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٣٦/١٢)،"فتح القدير"(٢١٤/٣).

([3]) انظرها في "شفاء العليل"(ص٤٨-٤٩، ص٢٨١).

- أن هذا الأمر لا يختص بالمترفين، بل هو سبحانه يأمر بطاعته، واتباع رسله المترفين وغيرهم، فلا يصح تخصيص الأمر بالطاعة بالمترفين، يوضحه:
- أن الأمر لو كان بالطاعة، لكان هو نفس إرسال رسله إليهم، ومعلوم أنه لا يحسن أن يقال: أرسلنا رسلنا إلى مترفيها، ففسقوا فيها، فإن الإرسال لو كان إلى المترفين، لقال من عداهم: نحن لم يرسل إلينا[1].
- أن إرادة الله سبحانه لإهلاك القرية، إنما يكون بعد إرسال الرسل إليهم وتكذيبهم، وإلا فقبل ذلك هو لا يريد إهلاكهم؛ لأ م معذورون بغفلتهم، وعدم بلوغ الرسالة إليهم، قال تعالى:

﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٖ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ (هود:١١٧) فإذا أرسل الرسل، فكذبوهم، أراد إهلاكها، فأمر رؤسائها ومترفيها أمراً كونياً قدرياً لا شرعياً دينياً بالفسق في القرية، فاجتمع أهلها على تكذيبهم، وفسق رؤسائهم، فحينئذ جاءها أمر الله، وحق عليها قوله بالإهلاك.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ إِذٗا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا ﴾ (الإسراء:٤٢).

---

(١) وهذا الوجه يرده قوله ﷻ ﴿ وَفِي مُوسَىٰٓ إِذۡ أَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ﴾ (الذاريات:٣٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٢٠] بيان المراد بقوله ﷻ: «إِذًا لَّٱبۡتَغَوۡاْ إِلَىٰ ذِي ٱلۡعَرۡشِ سَبِيلٗا».

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"يقول: لو كان الأمر كما تقولون: لابتغى من تدعونه إلهاً، التقرب إلى الله؛ لأنه رب كل مدعو، ويقال: لابتغوا سبيلاً، أي:طريقاً للوصول إليه"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ في معنى هذه الآية الكريمة، أن المراد: لو كان الأمر كما يقول أهل الشرك- تعالى الله وتقدس عما يقولون علواً كبيراً- من أن لله شركاء؛ إذاً لسعوا في طلب رضا الله تبارك وتعالى، فأضحوا عبيداً من عبيده، و ـذا قال قتادة ~ ، فقد قال في تفسير هذه الآية الكريمة: "لو كان معه آلهة إذن، لعرفوا فضله ومرتبته وم ـلته عليهم، فابتغوا ما يقر ـم إليه"[٢].

واختار هذا المعنى: ابن جرير والزجاج-ونسبه للمفسرين- والثعلبي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن أبي العز الحنفي[٣]، ولم يذكر ابن جرير وابن كثير غيره.

ووجهه[٤]: أن الله تعالى قال في الآية: «قُل لَّوۡ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٞ كَمَا يَقُولُونَ» والذي قاله الكفار، هو: أ ـم يتخذون الآلهة لتقر ـم عند الله زلفى، قال الله لهم: لو كان معه آلهة، لبادرت هي بطلب الوسيلة، وابتغاء مرضات الله ﷻ، ولم يقل المشركون: إن الله معه إله ينازعه ويغالبه.

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٦-٢١٧).

(٢) أخرجه الطبري (٩١/١٥)، وبنحوه أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٧٨/٢)، وانظر: "الدر المنثور"(٢٨٨/٥).

(٣) انظر: "تفسير الطبري"(٩١/١٥)، "معاني القرآن"للزجاج(٢٤٢/٣)، "تفسير الثعلبي"(١٠١/٦)، "مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية" (١٢٤/١٦)، "جامع الرسائل"لشيخ الإسلام(٢٣/١)، "الصواعق المرسلة"(٤٦٢/٢)، "تفسير ابن كثير"(٤٢/٣)، "شرح العقيدة الطحاوية"(ص٨٧).

(٤) هذه الأوجه أفادها أبو العباس ابن تيمية -رحمه الله تعالى- في "درء تعارض العقل والنقل"(٣٥٠/٩)، انظر ترتيبها وإيضاحها في "الجواب الكافي"لابن القيم(ص١٤٤)، وانظر أيضاً: "اللباب في علوم الكتاب"(٢٩٥/١٢).

وأيضاً: أن ابتغاء السبيل إلى الله قد ورد في القرآن الكريم مراداً به طلب القربة من الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴾ (المزمل:١٩). وقوله: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴾ (الإنسان:٢٩).

وقوله: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَآءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴾ (الفرقان:٥٧).
فعبر بـ «إلى» مع اتخاذ السبيل، كما في هذه الآية، وهذا يفيد القرب، ولو أراد المغالبة، لقال: لابتغوا على ذي العرش، كما قال: ﴿ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ﴾(النساء:٣٤).

وأيضاً: أنه أمر باتخاذ السبيل إليه، كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ ﴾ (المائدة:٣٥).

وعليه؛ فالآية الكريمة بمعنى قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴿٥٦﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ (الإسراء:٥٦-٥٧).
لكن قد يقال: بين الآيتين فرق، فالآية الثانية نزلت في أناس مخصوصين، عبدهم بعض المشركين مع الله ﷻ فأخبر ربنا عنهم أ م –المعبودون مع الله- قوم صالحون، يعبدون الله، ويبتغون رضاه، فمن المناسب حينئذ أن يقال لمن عبدهم: إن من عبد م يعبدون الله، ويلتمسون رضاه، فالتمس أنت رضاه، وابتغ ما عنده، كما يفعل هؤلاء الذين أنت تعبدهم من دون الله تبارك وتعالى.
وهذا بخلاف الآلهة عند الإطلاق، فبعضهم فجرة، قد رضوا بعبادة الناس لهم.
وأيضاً: الآية سيقت كدليلٍ على المشركين، وحملها على هذا المعنى، قد لا يسلم به المشرك، بل قد يمنع هذا الوجه، وهذا فيه إبطال للحجة القرآنية، فينبغي حملها على معنى لا يستطيعون له دفعاً.
وفي الآية قول آخر، ذهب فيه أهله إلى أن المعنى: لابتغوا سبيلاً إلى ممانعته، وإزالة ملكه.
وفي هذا إثبات لتفرد الله ﷷ بالربوبية والألوهية، إذ لو كان معه آلهة، لحاولت تلك إزالة ملك الله ﷻ والتغلب عليه، تبارك ربنا وتعالى، ولأحس الخلق، باختلاف نظام العالم، فلم لم يكن شيء من ذلك، كما يراه الخلق، دل هذا على تفرد الله ﷻ بالألوهية.

وإلى هذا المعنى ذهب الحسن[1] وسعيد بن جبير[2] ومقاتل بن سليمان[3].

واختاره السمعاني والبغوي والواحدي والزمخشري والخازن وابن حيان وابن عادل والسيوطي وأبو السعود والشوكاني وجمع من المتكلمين[4].

وقدمه البيضاوي والنسفي والبقاعي وابن عاشور[5].

وعلى هذا القول تكون الآية الكريمة بمعنى قوله تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء:٢٢).

ووجه هذا القول: "أن في الآية فرض المحال، والمحال المفروض الذي هو وجود آلهة مع الله مشاركة له، لا يظهر معه أ ا تتقرب إليه، بل تنازعه لو كانت موجودة، ولكنها معدومة مستحيلة الوجود. والعلم عند الله تعالى"[6].

لذا قال أبو السعود:"والأول هو الأظهر الأنسب"[7].

الترجيح

([1]) انظر:"الوسيط"للواحدي(١٠٨/٣)، "زاد المسير"(٣٨/٥).

([2]) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٣٣٢).

([3]) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٥٨/٢).

([4]) انظر: "تفسير البغوي"(١١٦/٣)، "الوجيز" للواحدي(٦٣٥/٢)، "الكشاف"(٦٢٦/٢)،"تفسير الخـازن" (١٦١/٤)، "البحـر المحيط"(٣٧/٦)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٩٥/١٢) ،"تفسير الجلالين" (ص٣٧٠)، "تفسير أبي السعود"(١٧٤/٥)، "فتح القـدير" (٢٣٠/٣).

([5]) انظر: "تفسير البيضاوي "(٤٤٨/٣)، "تفسير النسفي"(٢٨٨/٢)، "نظم الدرر" (٣٨٤/٤)، "التحرير والتنوير"(١١١/١٥).

([6]) "أضواء البيان"(١٥٩/٣)، وانظر: "التوحيد"لأبي منصور(ص٢٠)، "الإنصاف"للباقلاني(ص٥٠)، "المستصفى" للغـزالي(ص٤٠)، "حجج القرآن"لأبي الفضائل الرازي(ص١٢)، "التحرير والتنوير"(١١١/١٥)، "تفسير السعدي" (ص٤٥٨).

([7])"تفسير أبي السعود"(١٧٤/٥).

الذي يترجح لي من القولين، هو القول الثاني، وذلك؛ لأن الآية سيقت لإبطال حجة المشركين، ودحض شبهتهم، وهذا يكون أظهر في القول الثاني، لا في القول الأول، بل ربما قال لنا قائل من المشركين: إن الآلهة التي نعبدها، قد استغنت عن عبادة الله، فلا تطلب القربة من الله تعالى، ولقد بعض الصوفية الغالين، يحث أتباعه على سؤاله من دون الله تعالى ولو كان في القبر، فحمل الآية على المعنى الثاني أظهر في دحض حجة أهل الإشراك، وأقوى في قطع بينتهم، وأبين في إقامة الدليل عليهم، وما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ~ من أن المشركين لم يقولوا: إن آلهتهم تنازع الله، حتى نقول بهذا القول، فغير مانع؛ لأن هذا هو لازم قولهم، وبيانه: أن يقال: إن المشركين اتخذوا الأصنام آلهة يصرفون إليهم أنواعا من الطاعات والقربات، ولازم هذا: أنهم اتخذوهم أرباباً من دون الله تبارك وتعالى، وألهوهم، إذ أن من صرف نوعاً من العبادة لشيء، فقد اتخذه إلهاً، فيقال لهم: لو كان هؤلاء آلهة، كما هو لازم قولكم، لطلبوا منازعة الله تعالى.

وأما أن ابتغاء السبيل استعمل معه «إلى» وهذا يفيد طلب القرب، فغير مسلم، وبيانه:

أن هذه الآلهة المزعومة- لو كانت آلهة حقيقية- لطلبت إلى المنازعة والغلبة سبيلاً، فهي لم تعلو، بل ستطلب المنازعة وتحاول الغلبة، وهذا بخلاف من هو عالٍ، فهذا يقال في حقه: لا تبغي على فلان سبيلاً؛ لأنه عالٍ عليه، أما الآلهة، فليست بعالية ولا غالبة، بل هي ستحاول الغلبة، وتبتغي الملك، فيصح أن يقال في حقها- لوحاولت-: ابتغت إلى ذي العرش سبيلاً، وعلى هذا.

وأما أن طلب الوسيلة إلى الله مطلوب، فكذلك، غير مانعٍ من حمل الآية على المعنى المذكور؛ لأنا لا نمنع منه إذا قلنا بهذا القول، بل نقول: هو مطلوب، لكن الآية لا تحمل عليه.

والحاصل: أن المعنى الذي أرى رجحانه- والعلم عند الله جل شأنه-: هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني.

قَالَ تَعَـالَىٰ: ﴿ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا ﴾ (الإسراء:٥٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٢١] ما المراد بالآيات التي يرسلها الله جل شأنه تخويفاً للعباد؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَـٰتِ﴾ أي: وما نرسل الرسل بالآيات"[١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالآيات التي يرسلها الله تبارك وتعالى تخويفا للعباد هي الآيات التي يعطيها الله عباده المرسلين.

واختاره هذا القول في معنى الآية السيوطي[٢].

ولعل وجه هذا القول: أن الآية الكريمة تحدثت عن آيات الرسل، حيث ابتدأها الله جل شأنه، بأن المانع من إرسال الرسل بالآيات هو تكذيب أقوامهم، ثم ضرب الله مثلاً على هذا بتكذيب ثمود وقتلهم الناقة، مع كو ا آية بينة على صدق صالح ﵇، ثم جاء بيان المقصد من إرسال الآيات، وهو تخويف المكذبين.

وليعلم أن هذا القول يشمل: الآيات التي يقترحها الكفار على الأنبياء، مثل ناقة صالح، والآيات التي يعطيها الأنبياء بغير اقتراح، كعصا موسى ﵇.

وهذا القول من أعم الأقوال، إلا أنه على عمومه خاص بالرسل، فالآيات التي تكون في غير عهد الرسل لا تدخل- على هذا التأويل-.

وقد يعترض على هذا القول، فيقال: إن الآيات التي جاءت بطلب من الكفار، يظهر فيها جانب التخويف والتهديد من الله جل شأنه، وكذا ما يحدث من عقوبات للأمم الكافرة، كالجراد والدم والضفادع والقمل اللاتي أرسلها الله تبارك شأنه على بني إسرائيل، والقحط الذي أرسله الله على

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٨).

(٢) انظر: "تفسير الجلالين"(ص٣٧٢)، "تفسير السعدي" (ص٤٦١).

قريش لما استعصت على رسول الله ﷺ، فدعا عليهم[١]. فهذه الآيات فيها جانب التخويف والتهديد بين وجلي، لكن كيف يظهر التخويف في الآيات التي يرسل ا النبي من أجل تصديقه؟!!.

قيل في الجواب عن هذا الإيراد: إنه ما من آية إلا وفيها التخويف والتهديد، فالنبي كما يرسل ذه الآية مصدقة له، فهي مخوفة من كذب ا أن ي ل به عذاب الله، ويحل بساحته عقابه[٢].

فهذا القول الأول في المراد بالآيات في الآية الكريمة.

القول الثاني: أ ا الآيات غير المقترحة، وهذا ما ذهب إليه ابن عطية حيث قال:

"ثم أخبر الله تعالى أنه إنما يرسل بالآيات غير المقترحة تخويفاً للعباد، وهي آيات معها إمهال لا معاجلة، فمن ذلك: الكسوف والرعد والزلزلة وقوس قزح وغير ذلك"[٣].

وكذا الآيات التي تأتي مع النبي.

وهذا القول أعم من سابقه؛ إذ أن الآيات لم تحصر في عهد الأنبياء، بل هي عامة، فكل ما كان أمراً مخيفاً للعباد، فهو داخل في معنى الآية الكريمة.

القول الثالث: أن المراد بالآيات في هذا الموضع: الآيات المقترحة.

واختاره الخازن وأبو السعود والشوكاني والقاسمي[٤].

وقدمه البيضاوي والألوسي[٥].

يقول الشوكاني: "والمناسب للمقام: أن تفسر الآيات المذكورة بالآيات المقترحة، أي: لا نرسل الآيات المقترحة إلا تخويفاً من نزول العذاب، فإن لم يخافوا وقع عليهم"[٦].

---

(١) أخرج البخاري (٩٦٢) ومسلم (٢٧٩٨) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: إن النبي ﷺ لما رأى من الناس إدباراً، قال: "اللهم سبع كسبع يوسف" فأخذ م سنة حصت كلَ شيء، حتى أكلوا الجلود والميتة والجيف، وينظر أحدهم إلى السماء، فيرى الدخان من الجوع، فأتاه أبو سفيان، فقال: يا محمد إنك تأمر بطاعة الله وبصلة الرحم، وإن قومك قد هلكوا، فادع الله لهم" الحديث.

(٢) انظر: "تفسير الرازي"(١٨٧/٢٠)، "اللباب في علوم الكتاب"(٢٥٢/١٢).

(٣) "المحرر الوجيز"(٤٦٧/٣).

(٤) انظر:"تفسير الخازن"(٢٥٢/٤)، "تفسير أبي السعود"(١٨١/٥)، "فتح القدير"(٢٣٨/٣)، "تفسير القاسمي"(٤٧١/٦).

(٥) انظر:"تفسير البيضاوي"(٤٥٣/٣)، "روح المعاني"(١٠٤/١٥).

(٦) "فتح القدير"(٢٣٨/٣).

وكأن الشوكاني ~ يقول: إن الآيات التي تأتي مع النبي لا يراد ا التخويف، بل لتصديق النبي، وأنه مرسل من عند ربه حقاً، وعليه؛ فلا تدخل في هذا النوع؛ لأن المراد به التخويف.

وهذا أخص من القولين السابقين؛ لأنه جعلها خاصة في عصر النبي، وأيضاً: ما كان منها بطلب من المشركين.

ويعترض عليه، بأن الظاهر التباين بين الآيات المذكورة في أول الآية، وهي المقترحة، وهي التي منع من إرسالها تكذيب العباد؛ لئلا تبادرهم العقوبة إن لم يؤمنوا، وبين الآيات التي ذكرت في آخر الآية، وهي التي يرسلها الله ﷻ.

القول الرابع: أن المراد ذه الآيات المخوفة: الموت.

وهذا مروي عن ابن عباس[1] وقتادة[2] ، وفسره الحسن بالموت الذريع[3]، وهذا لاشك أنه أكثر تخويفاً، وهو آية من آيات الله تبارك وتعالى.

وهؤلاء لعلهم أرادوا المثال، ولم يريدوا حصر الآيات بالموت.

القول الخامس[4]: المراد ا آيات الانتقام تخويفاً من المعاصي.

وهذا مثل: إهلاك قوم عاد وثمود، فيذكرها الله تبارك وتعالى تخويفاً من مغبة العصيان.

القول السادس[5]: المراد: تقلب أحوال الإنسان: من صغر، إلى شباب، ثم إلى كهولة، ثم إلى مشيب؛ ليعتبر بتقلب أحواله، فيخاف عاقبة أمره.

ولعل أصحاب هذا القول أرادوا التنبيه على هذا الأمر، وكونه آية تخيف الرجل اللبيب، لا أ م يقصرون الآيات عليه.

الترجيح

---

(1) أخرجه أبو الشيخ في"العظمة"(٩٢٦/٣) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٠٨/٥) إلى ابن المنذر.

(2) عزاه في "الدر المنثور"(٣٠٨/٥) إلى أبي داود في البعث.

(3) أخرجه الطبري (١٠٩/١٥).

(4) انظر هذا القول في: "النكت والعيون"(٢٥٢/٣)، "زاد المسير"(٥٢/٥)، "تفسير القرطبي"(٢٨١/١٠)، "فتح القدير"(٢٣٨/٣).

القدير"(٢٣٨/٣).

(5) انظر هذا القول في: "النكت والعيون"(٢٥٢/٣)، "زاد المسير"(٥٢/٥)، "تفسير القرطبي"(٢٨١/١٠)، "فتح القدير"(٢٣٨/٣).

القدير"(٢٣٨/٣).

لعل الراجح- والله تعالى أعلم- أن الآيات تشمل جميع ما ذكر، فالآيات المقترحة على الأنبياء، وغير المقترحة، وما كان بعدهم من آيات الله الدالة على تخويف الله للعباد، وتذكيرهم بالرجوع والإنابة إليه ﷻ. ووجه هذا الاختيار أن الآيات عامة، فلا ينبغي أن تخصص بعصر الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه، وأيضاً: أن هذا المقصد، وهو التخويف حاصل بكل أمرٍ خارجٍ عن مألوف الناس وعاد م، كالزلزلة والفيضانات والكسوف وغيرها، فلا ينبغي حينئذ قصر الآيات على المقترحة أو غير المقترحة؛ لأن الجميع داخل في هذا المقصد العظيم، وهو التخويف والترهيب للعباد، ولذا لما كسفت الشمس في عهد النبي ﷺ خطب الناس وقال: " إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته، ولكنهما من آيات الله، يخوف الله ما عباده، فإذا رأيتم كسوفاً، فاذكروا الله حتى ينجليا"[1].

يقول العلامة ابن القيم ~ :

" وهذا يعم آياته التي تكون مع الرسل، والتي تقع بعدهم في كل زمان، فإنه سبحانه لا يزال يحدث لعباده من الآيات ما يخوفهم ا، ويذكرهم ا" [2].

وهذا ما يفهم من كلام الطبري وابن خزيمة والثعلبي والواحدي والبغوي وابن بطال[3].

---

(1) أخرجه البخاري (٩٩٣) ومسلم(٩٠١) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه.

(2) "شفاء العليل"(ص١٩٧).

(3) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٩/١٥)، "صحيح ابن خزيمة"(٣٠٩/٢)،"تفسير الثعلبي"(١٠٨/٦)، "الوسـيط" (١١٤/٣)، "شـرح صحيح البخاري" لابن بطال(٣٧/٣)،"تفسير البغوي" (١٢٢/٣).

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِٱلنَّاسِۚ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِى ٱلْقُرْءَانِۚ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَٰنًا كَبِيرًا ﴾ (الإسراء: ٦٠).

وفيها مسألتان اثنتان، وهما:

[٢٢٢] ما المراد بالرؤيا التي أراها الله ﷻ نبيه ﷺ؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيْنَٰكَ" يعني: ما رآه ليلة الإسراء.

"إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ" يقول: فتن أقوام ا، فقالوا: كيف يكون يذهب هذا إلى بيت المقدس، ويرجع في ليلة؟ فارتدوا، وزاد الله في بصائر قوم، منهم أبو بكر رحمه الله، وبه سمي صديقاً"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في الرؤيا التي أوريها النبي ﷺ، فاختار ابن قتيبة ~ أن المراد ا ما رآه ليلة أسري به من العجائب والآيات، والرؤية ههنا رؤية بصرية.

وهذا المذهب في الآية الكريمة مذهب الأكثرين[٢]، وممن ذهب إليه: ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، فقد روى البخاري عنه أنه قال: هي رؤيا عين رآها ليلة أسري به[٣].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٨)، وانظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٧٠)، "تأويل مختلف الحديث"(ص٢١٧).

(٢) قاله السمعاني والبغوي والرازي والخازن والسعدي، انظر:"تفسير السمعاني"(٢٥٤/٣)، "تفسير البغـوي"(١٢١/٣)، "تفسـير الرازي"(١٨٩/٢٠)،"تفسير الخازن"(١٦٦/٤)، "تفسير السعدي"(ص٤٦١)، وعزاه ابن عطية في "المحـرر الـوجيز"(٤٦٧/٣) إلى الجمهور.

(٣)أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨٠/٢)، وأحمد (٢٢١/١) والبخاري(٣٦٧٥) والطبري (١١٠/١٥).

ومن ذهب إلى هذا المعنى الحسن[1] وسعيد بن جبير[2] ومجاهد[3] وعكرمة[4] ومسروق[5] والنخعي[6] وقتادة[7] وابن زيد[8] ومقاتل بن سليمان[9].

واختار هذا القول البخاري[10] والطبري وابن أبي زمنين والواحدي وابن الجوزي والرازي والسيوطي والشنقيطي[11].

وقدمه البيضاوي[12].

ولم يذكر ابن كثير غيره[13].

وعلى هذا؛ فمعنى الفتنة: الفتنة الاختبار والابتلاء، فإن قوماً آمنوا بما قال، وقوماً كفروا.

ويؤيد هذا القول: أن الله تعالى ذكر الرؤيا مصرحاً بها في موطن آخر، فقال: ﴿ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾(النجم:١٢-١٨).

وهذه الرؤية كما أسلفنا رؤية عين، لا رؤية منام، كما يذهب إليه البعض من أن الإسراء وقع مناماً، يقول القرطبي ~ :

---

(١) أخرجه الطبري (١١٠/١٥،١١١)، وانظر: "السيرة النبوية"لابن هشام(٢٤٥/٢)، " تهذيب الآثار"(مسند ابن عباس)(٤٥٧/١).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره(١١٠/١٥) وفي:" تهذيب الآثار"(مسند ابن عباس)(٤٥٨/١).

(٣) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٦٥/١)، "تفسير الطبري"(١١٢/١٥).

(٤) انظر: "التمهيد" لابن عبد البر(١٩١/١٤)، "تفسير الخازن"(١٦٦/٤)، قال الهيثمي في"مجمع الزوائد"(٧٩/١): " رواه أحمد موقوفاً على عكرمة، وفيه ابن إسحاق وهو مدلس ".

(٥) أخرجه الطبري (١١١/١٥)،

(٦) أخرجه الطبري في تفسيره(١١١/١٥).

(٧) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨٠/٢)، والطبري في تفسيره (١١١/١٥) وفي:" تهذيب الآثار"(مسند ابن عباس)(٤٥٨/١).

(٨) أخرجه الطبري في تفسيره(١١١/١٥) وفي:" تهذيب الآثار"(مسند ابن عباس)(٤٦١/١).

(٩) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٦٣/٢)،

(١٠) كما هو ظاهر صنيعه، فإنه بوب لهذه الآية، ثم أسند قول ابن عباس السابق، انظر صحيحه (١٧٤٨/٤)، (٢٤٣٩/٦).

(١١) انظر: "تفسير الطبري"(١١٣/١٥)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٢٨/٣)، "الوجيز"للواحدي (٦٣٩/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٣٠٦/١)، "تفسير الرازي"(١٨٩/٢٠)،"تفسير الجلالين"(ص٣٧٢)، "أضواء البيان"(١٦٥/٣).

(١٢) "تفسير البيضاوي"(٤٥٣/٣)،

(١٣) انظر:"تفسير ابن كثير"(٤٩/٣).

" وقيل: كانت رؤيا نوم، وهذه الآية تقضي بفساده، وذلك: أن رؤيا المنام لا فتنة فيها، وما كان أحد لينكرها"[١].

وفي اللغة العربية إطلاق لفظ الرؤيا على ما يراه الإنسان ببصره، قال ابن الأنباري:

"المختار في هذه الرؤية: أن تكون يقظة، ولا فرق بين أن يقول القائل: رأيت فلانا رؤية، ورأيته رؤيا، إلا أن الرؤية يقل استعمالها في المنام، والرؤيا يكثر استعمالها في المنام، ويجوز كل واحد منهما في المعنيين"[٢].

قال ابن حجر:

"وقد أثبت الله تعالى رؤيا القلب في القرآن، فقال: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴾ (النجم:١١)، ورؤيا العين فقال: ﴿ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ ﴾ (النجم:١٧-١٨) "[٣].

قال الشنقيطي:

"وما زعمه بعض أهل العلم من أن الرؤيا لا تطلق بهذا اللفظ لغة إلا على رؤيا المنام، مردود، بل التحقيق: أن لفظ الرؤيا يطلق في لغة العرب على رؤية العين يقظة أيضاً، ومنه قول الراعي[٤] وهو عربي قح :

فكبر للرؤيا وهش فؤاده ... وبشر نفساً كان قبل يلومها

فإنه يعني: رؤية صائد بعينه، ومنه أيضاً: قول أبي الطيب[٥]:

ورؤياك أحلى في العيون من الغمض"[٦].

---

(١) "تفسير القرطبي"(٢٨٢/١٠)، وانظر لهذه المسألة:"شرح صحيح البخاري" لابن بطال(٥١٣/١٠)، "أحكام القرآن" لابن العربي(١٨١/٣)، "الشفا"للقاضي عياض(١٤٧/١)، "الروض الأنف"(١٩١/٢)، "تفسير ابن كثير"(٤/٣)، "أضواء البيان" (٣/٣)،

(٢) ذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير"(٥٣/٥)، وفي"كشف المشكل"(٤٢٢/٢).

(٣) "فتح الباري"(٢١٨/٧).

(٤) البيت أيضاً منسوب للراعي في: "تهذيب اللغة"(٢٢٨/٥)، وفي: "مشارق الأنوار"(٢٧٢/٢)، و"تفسير القرطبي" (١٨٧/١١)، "لسان العرب"(٢٩٨/١٤)، وهو في "ديوان الراعي النميري"(ص٢٤٣).

(٥) وهكذا نسبه إليه غير واحد، انظر: "المخصص" لابن سيدة (٤٩٦/١)، "لسان العرب"(٢٩٨/١٤)،"فتح الباري"(٣٩٨/٨)، وهو في"ديوان المتنبي"(ص١١٦).

(٦) "أضواء البيان"(٤/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(١٠٩/٦)، "الروض الأنف"(١٩١/٢)، "تفسير الرازي" (١٨٩/٢٠)، "لسان العرب"(٢٩٨/١٤)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٢١/١٢).

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن الرؤية ههنا(1): هي رؤيا النبي ﷺ في منامه هزيمة الكفار، وقتلهم ببدر، والفتنة على هذا: تكذيب قريش بذلك.

ويفهم من كلام الزمخشري والنسفي اختيارهم لهذا القول(٢).

قال البيضاوي:"ولعله رؤيا رآها في وقعة بدر؛ لقوله تعالى:﴿ إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ﴾ (الأنفال:٤٣) ولما روي: أنه لما ورد ماءه قال: "لكأني انظر إلى مصارع القوم، هذا مصرع فلان، وهذا مصرع فلان"(٣) فتسامعت به قريش، واستسخروا منه"(٤).

ويناقش هذا القول: بأن هذه الرؤية تحتاج إلى دليل، وما ذكروه لا يصلح دليلا لإثبا ا، فآية الأنفال مدنية، وكانت قبيل غزوة بدر، بينما آية الإسراء، آية مكية، فكيف نحملها على آية مدنية، لم تـ ل، ولم تقع بعد، وفي الآية إخبار أن الرؤية التي أراها الله ﷻ لنبيه ﷺ كانت فتنة للناس، والرؤيا المشار إليها في سورة الأنفال، لم يرها بعد، فلا تكون فتنة، فحمل الآيتين على بعضهما فيه بعد.

والحديث الذي ذكروه، لم يقله النبي ﷺ إلا قبيل وقوع الغزوة، كما تنص الروايات على هذا، ولم يقله في مكة.

وفي الآية قول ثالث(5): وهو: أن النبي ﷺ كان قد أري أنه يدخل مكة هو وأصحابه، وهو يومئذ بالمدينة، فعجل قبل الأجل، فرده المشركون، فقال أناس: قد رد، وكان حدثنا أنه سيدخلها، فكان رجوعهم فتنتهم.

ويروى هذا القول عن ابن عباس(1).

---

(1) انظر:"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٧٤/٢)، "تفسير الرازي"(١٨٨/٢٠).

(٢) انظر:"الكشاف"(٦٣١/٢)، "تفسير النسفي"(٢٩٢/٢).

(٣)أخرجه ابـن أبي شـيبة (٣٦٢/٧) وأحمـد (٢٦/١) ، والنسـائي في الكـبرى(٦٦٥/١) والطـبراني في الصـغير(٢٣٣/٢) والأوسط(٢١٩/٨) من حديث أنس ﷺ عن عمر بن الخطاب ﷺ.

وأخرجه ابن حبان(٤٢٣/١٤)، وأبو يعلى(٦٩/٦) من حديث أنس ﷺ.

(٤) "تفسير البيضاوي"(٤٥٤/٣)، وانظر:"الكشاف"(٦٣١/٢).

(5) انظـر: "تفسـير الطـبري(١١٢/١٥)، "أحكـام القـرآن" للجصـاص(٣٠/٥)، "تفسـير الـثعلبي"(١١١/٦)،"النكـت والعيـون"(٢٥٣/٣)، "تفسـير السـمعاني"(٢٥٥/٣)، "تفسـير البغـوي"(١٢٢/٣)، "المحـرر الـوجيز"(٤٦٨/٣)، "تفسـير الرازي"(١٨٨/٢٠)، "تفسير القرطبي"(٢٨٢/١٠)، "تفسير العـز بـن عبـد السـلام-اختصـار النكـت"(٢٢٣/٢)، "تفسـير الخازن"(١٦٦/٤)، "البحر المحيط"(٥٣/٦)،"اللباب في علـوم الكتـاب"(٣٢١/١٢)، "تفسـير أبي السـعود" (١٨٢/٥)، "فـتح القدير"(٢٣٨/٣).

ويعارض هذا القول: بأن آية الإسراء مكية، ومنع النبي ﷺ كان في المدنية، والآية تخبر عن شيء وقع، وعليه؛ فلا تحمل الآية-آية الإسراء- على ما رآه النبي ﷺ من دخول مكة محرماً[٢].

وقول رابع في معنى الآية الكريمة[٣]، وهو: أنه أري بني أمية على المنابر، فساءه ذلك، فقيل له: إ ا الدنيا يعطو ا، فسري عنه، فالفتنة هاهنا: البلاء، ويراد بالناس: النبي ﷺ.

ويذكر هذا القول عن ابن عباس[٤].

ومثل هذا يحتاج إلى دليل، والوارد في هذا ضعيف، قال ابن الجوزي:

"رواه علي بن زيد بن جدعان، عن سعيد بن المسيب[٥]، وإن كان مثل هذا لا يصح، ولكن قد ذكره عامة المفسرين"[٦].

قلت: وذكر المفسرين له، لا يعني صحته، ولا يفيد ثبوته.

قال الشوكاني:"وفيه ضعف، فإنه لا فتنة للناس في هذه الرؤيا، إلا أن يراد بالناس رسول الله ﷺ وحده، ويراد بالفتنة ما حصل من المساءة لرسول الله"[٧].

قال ابن عطية: "وفي هذا التأويل نظر"[٨].

وأيضاً: هذا التأويل فيه تعسف ظاهر؛ إذ فيه تأويل الفتنة بالمساءة، وهذه لا يعرف من معاني الفتنة، ثم هل يصح أن يقال: هي فتنة في حق النبي ﷺ ؟!!

---

(١) أخرجه الطبري(١١٢/١٥).

(٢) انظر: "تفسير القرطبي"(٢٨٢/١٠)، "تفسير البيضاوي"(٤٥٤/٣).

(٣) انظر: "تفسير الطبري(١١٢/١٥)، "تفسير الثعلبي"(١١١/٦)، "النكت والعيـون"(٢٥٣/٣)، "تفسـير السـمعاني"(٢٥٥/٣)، "المحرر الوجيز"(٤٦٨/٣)، "تفسير الرازي"(١٨٨/٢٠)، "تفسير القرطبي"(٢٨٢/١٠)، "تفسير العز بـن عبـد السـلام-اختصـار النكت"(٢٢٣/٢)، "تفسير البيضاوي"(٤٥٤/٣)، "تفسـير الخـازن"(١٦٦/٤)، "البحـر المحـيط"(٥٣/٦)، "اللبـاب في علـوم الكتاب"(٣٢١/١٢)، "تفسير أبي السعود"(١٨٢/٥)، "فتح القدير"(٢٣٨/٣).

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره(١١٢/١٥)، وقال ابن كثير في تفسيره (٥٠/٣):"وهذا السند ضعيف جداً، فإن محمد بن الحسن بـن زبالة متروك، وشيخه أيضاً ضعيف بالكلية".

(٥) أخرجه البيهقي في "دلائل النبوة"(٥٠٩/٦) وابن عساكر في "تاريخ مدينـة دمشـق"(٣٤١/٥٧). قـال الحـافظ في الفـتح (٣٩٨/٨): "وأخرجه بن أبي حاتم من حديث عمرو بن العاص، ومن حديث يعلى بن مرة، ومن مرسل بن المسيب نحوه، وأسـانيد الكل ضعيفة".

(٦) "زاد المسير"(٥٤/٥)، وانظر: "أضواء البيان"(١٦٦/٣)،

(٧) "فتح القدير"(٢٣٨/٣)،

(٨)"المحرر الوجيز"(٤٦٨/٣)، وانظر: "أضواء البيان"(١٦٦/٣).

الترجيح

الذي يترجح لي- من خلال ما أوردناه في قسم الدراسة- أن أرجح الأقوال في الرؤيا قول من قال: المراد ا ما رآه النبي ﷺ ليلة الإسراء من العجائب والآيات، ويؤيد هذا: موضوع السورة، فالسورة- سورة الإسراء- موضوعها الأصلي الذي نزلت لتقريره، هو الإسراء بالنبي ﷺ، وحينئذ، فحمل الرؤيا على ما ذكرنا أقرب إلى موضوع السورة ومقصودها، ويؤيده أيضاً: عدم مناسبة الأقوال الأخرى للآية، فالآية نصت على أن الرؤيا كانت فتنة للناس، وهذا إطلاق فيفهم منه، حتى من كان داخلاً في الإسلام، ولذا لما أخبر النبي ﷺ بإسرائه، افتتن بعض المسلمين، وهذا لا نراه واقعاً فيما ذكر من الرؤى، يقول العلامة ابن كثير ~ :

" وتقدم أن ناساً رجعوا عن دينهم بعد ما كانوا على الحق؛ لأنه لم تحمل قلو م وعقولهم ذلك، فكذبوا بما لم يحيطوا بعلمه، وجعل الله ذلك ثباتاً ويقينا لآخرين، ولهذا قال: "إِلَّا فِتۡنَةً" أي: اختبارا وامتحاناً"[1].

كما أ ا-الرؤى المذكورة- تحتاج إلى دليل صحيح، وهذا غير متحقق فيها، بخلاف ما رآه النبي ﷺ ليلة أسري به فهو مما ثبت في الكتاب والسنة.

[٢٢٣] المسألة الثانية: ما المراد بالشجرة الملعونة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَٱلشَّجَرَةَ ٱلۡمَلۡعُونَةَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِ "يعني: شجرة الزقوم"[2].

---

(1) "تفسير ابن كثير"(٤٩/٣).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٨).

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن الشجرة الملعونة في القرآن هي شجرة الزقوم، يقول ابن الجوزي: " رواه عكرمة عن ابن عباس(1) وبه قال مجاهد(2) وسعيد بن جبير(3) وعكرمة (4) ومسروق(5) والنخعي(6) والجمهور "(7).

وبه قال الحسن(8) وقتادة أيضاً (9) ومقاتل بن سليمان(10).

واختاره جمع غفير من أهل التفسير، منهم: الطبري والواحدي والسمعاني والبغوي والبيضاوي والخازن وابن كثير والنسفي والسيوطي والسعدي(11).

قال ابن كثير:"وكل من قال: إ ا ليلة الإسراء، فسره كذلك بشجرة الزقوم"(12).

ووجه هذا القول: أن الله تعالى أفصح عن هذه الشجرة، مع ذكره تبارك وتعالى لموضوع الفتنة فيها، فقال ربنا تبارك وتعالى:﴿ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ ﴿٦٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهَا فِتْنَةً لِّلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٣﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴾(الصافات:٦٢-٦٤).

---

(1)أخرجه البخاري(٣٦٧٥)(٤٤٣٩) (٦٢٣٩)والصنعاني في تفسيره (٣٨١/٢)، والطبري في تفسيره(١١٣/١٥).

(2) انظر: "تفسير مجاهد"(٣٦٥/١)،

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨١/٢)، والطبري في تفسيره(١١٤/١٥)،

(4) لم أجده مسنداً.

(5)لم أجده مسنداً.

(6) أخرجه الطبري في تفسيره(١١٤/١٥)،

(7) "زاد المسير"(٥٥/٥)، وانظر: "تفسير السمعاني"(٢٥٤/٣)،"المحرر الوجيز" (٤٦٨/٣).

(8) أخرجه الطبري في تفسيره(١١٤/١٥)،

(9) أخرجه الطبري في تفسيره(١١٤/١٥)،

(10) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٦٣/٢)،

(11) انظر: "تفسير الطبري"(١١٥/١٥)، "الوجيز" للواحدي (٦٤٠/٢)، "تفسير السمعاني"(٢٥٤/٣)،" تفسير البغـوي"(١٢٢/٣)، "تفسير البيضاوي"(٤٥٤/٣)، "تفسير الخازن"(١٦٧/٤)،"تفسير ابـن كـثير"(٤٩/٣)،"تفسـير النسـفي" (٢٩٢/٢) ، "تفسـير الجلالين"(ص٣٧٢)، "تفسير السعدي"(ص٤٦١).

(12)"تفسير ابن كثير"(٤٩/٣).

وله من الدليل أيضاً: إجماع أهل التأويل عليها، وهذا دليل الطبري ~ مع علمه بالخلاف في المراد بالشجرة، فكأنه لم يعتبره، فقال: "وأولى القولين في ذلك بالصواب عندنا: قول من قال: عنى ا شجرة الزقوم؛ لإجماع الحجة من أهل التأويل على ذلك"[١].

والله قد جعل الشجرة فتنة،"وهذا على التقديم والتأخير، والتقدير: وما جعلنا الرؤيا التي أريناك والشجرة الملعونة في القرآن إلا فتنة للناس، وقيل المعنى: والشجرة الملعونة في القرآن كذلك"[٢] .

ومعنى كو ا فتنة – وهذا لم يبينه ابن قتيبة-:

أن المشركين لما ذكر الله ذكر هذه الشجرة وأ ا تنبت في النار قالوا: النار تحرق الشجر فكيف تنبته؟.

يقول قتادة: «وَٱلشَّجَرَةَ ٱلۡمَلۡعُونَةَ فِي ٱلۡقُرۡءَانِ» قال: الزقوم، قال: وذلك أن المشركين، قالوا: يخبرنا محمد أن في النار شجرة، والنار تأكل الشجر، ولا تدع منه شيئاً، فذلك فتنة لهم" [٣].

ولم يذكر ابن قتيبة ~ سبب لعن هذه الشجرة، بل لم يذكر موطن لعنها في القرآن الكريم، إلا أن أهل العلم عند كلامهم على هذه الآية تطرقوا لهذا الملحظ، يقول البيضاوي:

"ولعنها في القرآن لعن طاعميها، وصفت به على الـ از للمبالغة، أو وصفها بأ ا في أصل الجحيم، فإنه أبعد مكان من الرحمة، أو بأ ا مكروهة مؤذية، من قولهم: طعام ملعون لما كان ضاراً" [٤].

القول الثاني[٥]: أن الشجرة الملعونة هي التي تلتوي على الشجر، يعني: الكشوثى.

---

(١) "تفسير الطبري"(١١٥/١٥).

(٢) "تفسير الرازي"(١٨٩/٢٠)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٢٨٣/١٠)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٢٢/١٢).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨١/٢) والطبري في تفسيره(١١٤/١٥)، انظر: "معاني القـرآن"للنحـاس (١٦٩/٤)، "تفسـير السمرقندي"(٣١٨/٢)، "الوجيز" للواحدي (٦٤٠/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٨٣/١٠)، "تفسير الخازن"(١٦٧/٤)،"تفسير النسـفي" (٢٩٢/٢)، "تفسير الجلالين"(ص٣٧٢).

(٤) "تفسير البيضاوي"(٤٥٤/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(١١٢/٦)، "تفسير غريـب مـا في الصـحيحين البخـاري ومسـلم" للحميـدي(٢٨٨/١)، "شـرح صـحيح البخـاري" لابـن بطـال(٣١٣/١٠). "المحـرر الـوجيز"(٤٦٨/٣)،"تفسـير السمعاني"(٢٥٥/٣)،"تفسير البغوي" (١٢٢/٣) ، "أحكام القرآن" للجصـاص(٣٠/٥)،"أسـاس البلاغـة"(ص٥٦٧)، "تفسـير الرازي"(١٨٩/٢٠)، "تفسير الخازن"(١٦٧/٤)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٧٤/٢)، "البحر المحيط"(٥٣/٦) ، "تفسـير النسـفي" (٢٩٢/٢)، "روح المعاني" (١٠٥/١٥).

(٥) انظر هذا القول في : "النكت والعيون"(٢٥٤/٣)،"تفسير البغوي"(١٢٢/٣)، "الكشـاف"(٦٣٢/٢)، "زاد المسـير"(٤٦٨/٥)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٢٢٣/٢)، "تفسير القرطبي"(٢٨٦/١٠)، "البحر المحيط"(٥٣/٦)، "اللبـاب في علـوم الكتاب"(٣٢٢/١٢) .

وهذا مروي عن ابن عباس أيضاً[1].

وهذا قولٌ مردود، فهذه الشجرة لم يجر لها ذكر في كتاب الله تعالى، ولم تعرف في السنة كذلك، فكيف نحمل الآية عليها.

القول الثالث[2]: أن الشجرة كناية عن الرجال على ما ذكرنا في المسألة السابقة عن سعيد بن المسيب[3].

وهذا قولٌ ضعيف، وسبب ضعفه: أن مثل هذا لا يقال إلا بتوقيف، ولا توقيف.

قال ابن عطية: "وهذا قول ضعيف محدث"[4].

وصدق ~ فلا يبعد أن يكون من وضع الرافضة، وقد أشار إلى هذا ابن تيمية[5].

وفي المعنى قول رابع ذكره الرازي وهو: أن الشجرة الملعونة في القرآن، هي اليهود لقوله تعالى : ﴿ لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾ (المائدة:٧٨)[6].

وهذا القول ضعيف؛لأن الشجرة عند إطلاقها لا ينصرف إلى الشجر الذي هو النبات لا غير، إلا أن يدل دليل على خلاف هذا، ولم نر ما يدل على خلاف هذا.

الترجيح

---

(1) انظر: "الكشاف"(٦٣٢/٢)، "زاد المسير"(٤٦٨/٥)، "تفسير القرطبي"(٢٨٦/١٠)، "تفسير الخازن"(١٦٧/٤)، "البحر المحيط"(٥٣/٦).

(2) انظر هذا القول في: "النكت والعيون"(٢٥٤/٣)، "المحرر الوجيز"(٤٦٨/٣)، "تفسير الرازي"(١٨٩/٢٠)، "تفسير القرطبي"(٢٨٦/١٠).

(3) سبق تخريجه عن ابن المسيب في المسألة السابقة، وقد رواه الخطيب البغدادي في"تاريخ بغداد"(٣١٣/٣) عن ابن عباس وقد ضعفه ابن كثير وقد مضى نقل كلامه.

(4) "المحرر الوجيز"(٤٦٨/٣)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٢٨٦/١٠).

(5) انظر:"منهاج السنة النبوية"(٢٤٦/٧)، "منهاج السنة النبوية"(٢٤٦/٧)، "درء التعارض"(٣٨٣/٥).

(6) انظر: "تفسير الرازي"(١٨٩/٢٠)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٢٢/١٢)،

الذي يترجح لي- والعلم عنده سبحانه وتعالى- هو أن الشجرة الملعونة شجرة الزقوم، وسبب هذا الترجيح: هو أن الله تعالى ذكرها في سورة الصافات، وذكر أنه سبحانه جعلها فتنة للكافرين، وهذا يلتقى تماماً مع هذه الآية، قال تعالى:﴿ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ ﴿٦٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهَا فِتْنَةً لِّلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٣﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ (الصافات:٦٢-٦٤).

وأرفع درجات التفسير: تفسير القرآن بالقرآن، وهذا القول أقوى الأقوال، وأسلمها من المعارضة، فالقول الثاني، لا يمكن القول به؛ لأ ا شجرة غير معروفة، فكيف نفسر القرآن بما لا يعرف، نعم قد يكون تفسيراً لشجرة الزقوم، يعنى أن شجرة الزقوم معروفة عند البعض ذا الاسم الذي سماه ابن عباس، أما أنا نفسر الشجرة به، فلا؛ لأنه تفسير بأمر غير معلوم صحته.

وأبعد منه القول الثالث والرابع: فلا يمكن القول بأحدهما إلا ببينة وبرهان، ولم نجد ما يؤيدهما. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴾(الإسراء:٦٤).

وفيها مسألتان، هما:

[٢٢٤] ما المراد بمشاركة الشيطان للناس في أموالهم؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ " بالنفقة في المعاصي"وَٱلۡأَوۡلَٰدِ "بالزنا "[1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة أن مشاركة الشيطان لبني آدم في المال هي إنفاقهم للمال في معاصي الله، وهذا الإنفاق للمال في المعصية، إنما هو طاعة للشيطان، فهذا وجه مشاركته لهم.

لكنها مشاركة، ليست في تحصيله بل في إخراجه.

ونحو هذا المذهب جاء عن الإمام مجاهد، فقد قال:

"أما شركته في الأموال: فأكلها بغير طاعة الله"[2].

وإليه ذهب الحسن البصري[3].

واختاره القرطبي-فيما يظهر-[4].

وفي الآية قول ثان، وهو: أ ا ما كانوا يحرمونه من أنعامهم.

قاله ابن عباس[5]، وقال أيضاً: "مشاركته في الأموال: أن جعلوا البحيرة والسائبة والوصيلة لغير الله"[6].

الله"[6].

ومثله قال قتادة[7] ، واختاره الزجاج[8].

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٩).

([2])"تفسير مجاهد"(٣٦٦/١)، وأخرجه الطبري(١١٩/١٥).

([3]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٢/٢)، وأخرج الطبري(١١٩/١٥) عنه أنه قال: مرهم أن يكسبوها من خبيـث وينفقوهـا في حرام.

وقد أسنده السمرقندي في تفسيره(٣١٩/٢):عن أبي محمد، وهو رجل من أصحاب أنس ﷺ.

([4]) انظر:"تفسير القرطبي"(٢٨٩/١٠).

([5]) أخرجه الطبري(١٢٠/١٥) وعزاه في "الدر المنثور"(٣١٢/٥) إلى ابن مردويه، وانظر:"زاد المسير"().

([6]) أخرجه الطبري(١٢٠/١٥) وعزاه في "الدر المنثور"(٣١٢/٥) إلى ابن مردويه.

([7]) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨١/٢) والطبري (١٢١/١٥).

([8]) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٢٥٠/٣).

ويقارب هذا القول قول من قال: مشاركته لبني آدم: ما كانوا يذبحون لألهتهم.

قاله الضحاك[1].

وهذان القولان لا يخالفان القول الأول بل هما متفقان على أن المشاركة في إنفاق المال في الحرام، غير أن هذين القولين نصا على نوع من الإنفاق المحرم.

القول الرابع: المراد مشاركتهم في الأموال التي أصيبت من حرام.

وإلى هذا ذهب مجاهد-في رواية-[2] واختاره الفراء والسمرقندي والواحدي وابن الجوزي والسيوطي[3].

ووجه المشاركة –بناء على هذا القول واضحة- إذ أن المال المحرم من أعظم المخالفات التي يؤز الشيطان إليها بني آدم، وما ذلك إلا للضرر العظيم والشؤم القبيح الذي يجره الكسب المحرم على دين المرء.

الترجيح

الذي يترجح لي أن مشاركة الشيطان للإنسان في ماله تشمل سائر ما ذكر؛ إذ الجميع صادق عليه وصف المشاركة، فالكسب المحرم مما يحبه الشيطان ويرتضيه، ويدفع إليه بني آدم، فلا ينبغي حصره على نوعٍ واحد، قال ابن عطية:

---

(1) أخرجه الطبري(١٥/١٢٠)، وانظر: "تفسير البغوي"(٣/١٢٣).

(2) انظر: "تفسير مجاهد"(١/٣٦٦).

(3) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢/١٢٧)،"تفسير السمرقندي"(٢/٣١٩)، "الوجيز"للواحدي (٢/٦٤٠)، "الوسيط" (٣/١١٦)،"تذكرة الأريب في تفسير الغريب" (١/٣٠٧)، "تفسير الجلالين"(ص٣٧٣).

" «وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ » عام لكل معصية يصنعها الناس بالمال، فإن ذلك المصرف في المعصية هو خط إبليس، فمن ذلك البحائر وشبهها، ومن ذلك مهر البغي، وثمن الخمر وحلوان الكاهن والربا، وغير ذلك مما يوجد في الناس دأبا"[1].

قال الشوكاني:

" أما المشاركة في الأموال: فهي كل تصرف فيها يخالف وجه الشرع، سواءٌ كان أخذاً من غير حق، أو وضعاً في غير حق، كالغصب والسرقة والربا، ومن ذلك تبتيك آذان الأنعام، وجعلها بحيرة وسائبة"[2].

وإلى ذهب جمع من المفسرين كالطبري والزجاج والسمعاني والبغوي والرازي والبيضاوي والخازن وابن جزي الكلبي وابن حيان والنسفي وأبو السعود والشوكاني والقاسمي وابن عاشور والشنقيطي والمراغي[3].

[٢٢٥] المسألة الثانية: بيان مشاركة الشيطان لبني آدم في الأولاد.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ " بالنفقة في المعاصي"وَٱلۡأَوۡلَٰدِ "بالزنا "[4].

الدراسة

([1]) "المحرر الوجيز"(٤٧٠/٣).

([2]) "فتح القدير"(٢٤٢/٣).

([3]) انظر: "تفسير الطبري"(١٢٠/١٥)، "تفسير السمعاني"(٢٥٩/٣)، "تفسير البغـوي"(١٢٣/٣)، "تفسـير الـرازي" (٦/٢٠)، "تفسير البيضاوي" (٤٥٦/٣)،"تفسير الخازن"(١٦٨/٤)،"التسهيل لعلوم التـ يل"(١٧٥/٢)، "البحر المحـيط"(٥٦/٦)، "تفسـير أبي السعود"(١٨٤/٥)،"فتح القدير"(٢٤٢/٣)، "تفسير القاسمي"(٤٧٤/٦)،"التحرير والتنوير"(١٥٤/١٥)، "أضواء البيـان"(١٦٩/٣)، "تفسير المراغي"(٧١/١٥).

([4]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٩).

اختلف المفسرون في معنى مشاركة الشيطان للإنسان على أربعة أقوال:
القول الأول: أ م أولاد الزنا.
و ذا قال ابن عباس[١] ومجاهد[٢] والضحاك[٣].
واختاره السمرقندي والواحدي وابن الجوزي والسيوطي[٤].
ويناقش هذا القول: بأن ولد الزنا لا ذنب له، ومشاركة الشيطان هي فعل الفاحشة لا في الابن نفسه، فكيف نقول: شاركهم الشيطان في ابن الزنا؟!!.
ويمكن التخلص من هذا الإيراد بأن يقال:إنه شاركهم في السبب الذي كان به هذا الابن، ولما شاركهم في السبب، كان كأنه شاركهم في المسبب.
والثاني: ما أطاعوه من وأد البنات.
ويروى هذا عن ابن عباس[٥].
ووجه المشاركة: واضح، إذ أ م أطاعوا في شأن وأد بنا م.
القول الثالث: أ ا تسمية أولادهم عبيداً لأوثا م، كعبد شمس، وعبد العزى، وعبد مناف، وهذا القول مروي عن ابن عباس[٦]، واختاره الزجاج[٧].
وهذا أيضاً المشاركة فيه ظاهرة، فهو شاركهم في شأن من شئون أبنائهم.
والرابع: ما مجسوا وهودوا ونصروا وصبغوا من أولادهم غير صبغة الإسلام.
قاله الحسن[٨] وقتادة[٩].

---

(١) أخرجه الطبري(١٢٠/١٥) وابن أبي حاتم (٢٣٣٧/٧)، وانظر:"مقاتل بن سليمان"(٢٦٤/٢)،
(٢) انظر: "تفسير مجاهد"(٣٦٦/١)، والأثر قد أخرجه الطبري(١٢٠/١٥،١٢١)وفي "تفسير ابن أبي حاتم" (٢٣٣٧/٧).
(٣) أخرجه الطبري(١٢١/١٥).
(٤) انظر:"تفسير السمرقندي"(٣٢٠/٢)، "الوجيز" للواحدي(٦٤٠/٢)، "الوسيط"(١١٦/٣)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريـب" (٣٠٧/١)، "تفسير الجلالين"(ص٣٧٣).
(٥) أخرجه الطبري (١٢١/١٥) وابن أبي حاتم (٢٣٣٧/٧)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣١٢/٥) إلى ابن المنذر.
(٦) أخرجه الطبري (١٢١/١٥).
(٧) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٢٥٠/٣).
(٨) أخرجه الطبري (١٢١/١٥).
(٩) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨١/٢) والطبري (١٢١/١٥).

وذكر غير واحد أن المشاركة تكون إذا لم يسم عند الجماعة فالجان ينطوي على إحليله فيجامع معه. ويذكر هذا القول عن مجاهد[1].

وهذا ضعيف؛ لأن مثل هذا لا يقال بالرأي، بل يحتاج إلى بينة، كما أن الـامع ذا لم يسم، لم يفعل معصية، فكيف يقال: شاركه الشيطان في جماع أهله، ولعله لهذا أو غيره ضعف ابن عطية هذا القول[2].

وقيل: حملهم على أن يرغبوهم في القتال وحفظ الشعر المشتمل على الفحش والحرف الخسيسة الخبيثة[3].

الترجيح

الذي يترجح -والعلم عند الله تعالى- هو أن جميع ما ذكر يدخل في المشاركة، فلا تقصر على نوع منها، فكل ما كان من المعاصي في شأن الأبناء من تسمية وتربية أو غير ذلك، فهو من مشاركة الشيطان لبني آدم، قال الإمام الطبري:

"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب أن يقال: كل ولد ولدته أنثى عصى الله بتسميته ما يكرهه الله، أو بإدخاله في غير الدين الذي ارتضاه الله، أو بالزنا بأمه، أو قتله ووأده، أو غير ذلك من الأمور التي يعصى الله ا بفعله به، أو فيه، فقد دخل في مشاركة إبليس فيه من ولد ذلك المولود له أو منه؛ لأن

---

(1) أخرجه الطبري(١٥١/٢٧)، وانظر: "تفسير السمرقندي"(٣٢٠/٢)، "تفسير الثعلبي"(١٩١/٩)،"تفسـير البغـوي" (٢٧٥/٤)، "تفسير القرطبي"(٢٨٩/١٠)، "الدر المنثور"(٧١١/٧)،"روح المعاني"(١١٢/١٥).

(2) انظر:"المحرر الوجيز"(٦٤٠/٣).

(3) انظر:"البحر المحيط"(٥٦/٦)، "روح المعاني"(١١٢/١٥).

الله لم يخصص بقوله: «وَشَارِكْهُمْ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ » معنى الشركة فيه بمعنى دون معنى، فكل ما عصى الله فيه أو به، وأطيع به الشيطان أو فيه، فهو مشاركة من عصى الله فيه، أو به إبليس فيه"[1].

قال ابن كثير بعد أن نقل كلام ابن جرير:

"وهذا الذي قاله متجه، وكل من السلف رحمهم الله فسر بعض المشاركة، فقد ثبت في صحيح مسلم عن عياض بن حمار ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: "يقول الله عز وجل: إني خلقت عبادي حنفاء، فجاء م الشياطين، فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم"[2] وفي الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال:"لو أن أحدهم إذا أراد أن يأتي أهله قال: بسم الله جنبنا الشيطان، وجنب الشيطان ما رزقتنا، فإنه إن يقدر بينهما ولد في ذلك، لم يضره الشيطان أبدا"[3]"[4].

وهكذا قال غير واحد من المحققين، كابن عطية والبيضاوي وابن جزي وابن حيان والنسفي وأبوالسعود والشوكاني والألوسي والقاسمي وابن عاشور والشنقيطي والمراغي[5].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَٰبَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴾(الإسراء:٧١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٢٦]ما المراد بالإمام في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

---

(1) "تفسير الطبري"(١٢١/١٥).

(2) أخرجه مسلم (٢٨٦٥).

(3) أخرجه البخاري (١٤١)(٣٠٩٨)(٤٨٧٠) ومسلم(١٤٣٤) من حديث ابن عباس.

(4) "تفسير ابن كثير"(٥١/٣).

(5) انظر: "المحرر الوجيز"(٣/٦٤٠)، "تفسير البيضاوي" (٤٥٦/٣)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(١٧٥/٢)، "البحر المحيط"(٥٦/٦)، "تفسير أبي السعود"(١٨٤/٥)، "روح المعاني"(١١٢/١٥)، "تفسير القاسمي"(٤٧٤/٦)،"التحرير والتنوير"(١٥٤/١٥)، "تفسير السعدي"(ص ٤٦٢)، "أضواء البيان"(٣ / ١٧٠)،"تفسير المراغي"(٧١/١٥).

"ثم يجعل الكتاب إماماً يؤتم بما أحصاه، قال الله عز وجل: " يَوْمَ نَدْعُواْ كُلَّ أُنَاسِۭ بِإِمَـٰمِهِمْ" أي: بكتا ـم الذي جمعت فيه أعمالهم في الدنيا"[١].

الدراسة

اختلف أهل التأويل بالمراد بالإمام في الآية الكريمة على أربعة أقوال، وقد اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالإمام: الكتاب؛ لأن الكتاب يؤتم به أي-فيما أحصاه وجمعه- فالكتاب يجتمع فيه وصفان اثنان: الإحصاء، وعدم الظلم، فلا يفوته شيء، ولا يدون فيه غير ما عمله العامل، فهو إذاً إمام يؤتم به في هذا، قال القرطبي:"والكتاب يسمى إماماً؛ لأنه يرجع إليه في تعرف أعمالهم"[٢].

وقد وصف الله ﷻ كتاب الأعمال بأنه إمام، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَـٰرَهُمْ ۚ وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴾(يس:١٢).

قال الإمام البغوي: "ويسمي الكتاب إماماً، كما قال عز وجل: «وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَـٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ »" [٣].

وعلى هذا:" فالباء بمعنى مع، أي: ندعو كل أناس ومعهم كتا ـم"[٤].

وعزاه ابن كثير إلى ابن عباس[٥]، وهو قول الحسن[٦]ومقاتل بن سليمان[٧]، واختاره ابن كثير[٨] وذكره السيوطي احتمالاً في معنى الآية الكريمة[٩].

---

(١) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٥٩)، "تفسير غريب القرآن"(ص٢١٩).

(٢) "تفسير القرطبي"(٢٩٦/١٠).

(٣) "تفسير البغوي"(١٢٦/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(١١٦/٦)، "تفسير الرازي"(١٥/٢١).

(٤) قاله الرازي في تفسيره(١٥/٢١) بتصرف يسير.

(٥) انظر: "تفسير ابن كثير"(٥٣/٣)،

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٢/٢) والطبري(١٢٧/١٥).

(٧) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٦٦/٢).

(٨)انظر: "تفسير ابن كثير"(٥٣/٣)،

(٩) "تفسير الجلالين"(ص٣٧٤).

وأدلة هذا القول ثلاثة:

- أن الكتاب يسمى إماماً، وأصدق دليلٍ على هذا آية (يس).
- أن في السياق ما يدل عليه، ويرجحه، ألا وهو أن الله تعالى قال بعد أن ذكر هذا الإمام: ﴿فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧١﴾ وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الإسراء:٧١-٧٢). فبعد أن ذكر الإمام ذكر ما ينبني عليه، وهو الأخذ باليمين أو بالشمال، وهذا لا يصدق إلا على كتاب الأعمال.

يقول ابن كثير:

"المراد ههنا بالإمام: هو كتاب الأعمال، ولهذا قال تعالى:﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَٰئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ﴾ (الإسراء:٧١)"[١].

- ويؤيد هذا القول: أن الله تعالى أخبر أن الناس يدعون يوم القيامة إلى كتاب أعمالهم، كما في قوله تعالى:﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً ۚ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٨﴾ هَٰذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ ۚ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية:٢٨-٢٩).

فتلتقي هذه الآية مع الآية التي نحن بصدد الحديث عنها، والعلم عند الله تعالى.

يقول ابن كثير:"وهذا القول هو الأرجح؛ لقوله تعالى:﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ وقال تعالى:﴿وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ﴾ (الكهف:٤٩) الآية"[٢].

القول الثاني: اختار أصحابه أن المراد بالإمام الكتاب الذي أنزل على الأمم.

قاله ابن زيد[٣] ، وظاهر صنيع السمرقندي اختياره[٤].

---

(١) "تفسير ابن كثير"(٥٣/٣)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس (١٧٧/٤)، "تفسير الثعلبي"(١١٦/٦)، "تفسير البغـوي"(١٢٦/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٩٨/١٠)،"اللباب في علوم الكتاب"(٣٤٤/١٢)،"أضواء البيان" (١٧٦/٣).

(٢) "تفسير ابن كثير"(٥٣/٣).

(٣) أخرجه الطبري(١٢٧/١٥)،

(٤) انظر:"تفسير السمرقندي"(٣٢١/٢).

ونسبه ابن كثير إلى ابن جرير، وتابعه الشنقيطي، فوهما [1].

وعلى هذا القول؛ فيدعى الناس بما أنزل عليهم من كتاب، فيدعى أهل التوراة بالتوراة، وأهل الإنجيل بالإنجيل، وأهل القرآن بالقرآن، فيقال: يا أهل التوراة، يا أهل الإنجيل، يا أهل القرآن.

ووجه تسمية الكتاب الم ل إماماً ظاهر، فإن الكتاب الم ل يقصد، ويعمل به، فهو يتخذ إماماً.

وقد جاء عن مجاهد في رواية[2] والضحاك[3] تأويل الإمام بالكتاب، فيحتمل أ ما أرادا: كتاب الأعمال، أو الكتاب الم ل.

القول الثالث: أنه رئيسهم، وقدو م، وهذا شاملٌ لرئيس الهداية، ورئيس الضلالة.

وهذا مذهب ابن عباس[4]، واختاره ابن جرير ~ تعالى والراغب الأصفهاني وابن عاشور[5]، قال ابن جرير:" وأولى هذه الأقوال عندنا بالصواب: قول من قال: معنى ذلك: يوم ندعو كل أناس بإمامهم الذي كانوا يقتدون به، ويأتمون به في الدنيا؛ لأن الأغلب من استعمال العرب الإمام، فيما ائتم واقتدي به، وتوجيه معاني كلام الله إلى الأشهر أولى، ما لم تثبت حجة بخلافه يجب التسليم لها"[6].

فقوله ~ :" بإمامهم الذي كانوا يقتدون به" يفهم منه إرادة الإمام من الرجال؛ لأن الاقتداء يكاد يختص م، لا بالكتب، فلا يقال نقتدي ذا الكتاب، ولكن يقال: نقتدي ذا الإمام.

القول الرابع: المراد: عملهم.

روي عن ابن عباس[7] وبه قال أبوالعالية [8].

وعلى هذا، فالنداء بالأعمال، أي بما غلب على أصحا ا منها، قال الشوكاني:

"فيقال مثلاً: أين الـ اهدون؟ أين الصابرون؟ أين الصائمون؟ أين المصلون؟ ونحو ذلك"[9].

([1]) انظر: "تفسير ابن كثير"(٥٣/٣)، "أضواء البيان"(١٧٦/٣)، وسيأتي نقل كلام ابن جرير في القول الثالث .

([2]) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٦٧/١)، "تفسير الطبري"(١٢٧/١٥).

([3]) أخرجه الطبري(١٢٧/١٥).

([4]) انظر: "تفسير الثوري"(ص١٧٤).

([5]) انظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٢٤)، "التحرير والتنوير"(١٦٨/١٥).

([6]) "تفسير الطبري"(١٢٧/١٥).

([7])أخرجه الطبري(١٢٦/١٥).

([8]) أخرجه الطبري(١٢٧/١٥)،

([9]) "فتح القدير"(٢٤٦/٣).

ويناقش هذا: بأن العمل يتبع صاحبه، لا العكس، وكون الناس ينادون ببعض الأعمال الصالحة، لا يعني أ م ينادون بكل عمل صالح، ولا أ م ينادون بسائر الأعمال السيئة، بمعنى: أنا لا نجد دليلاً على مناداة من وصل رحمه، وفي المقابل، لا نجد دليلاً على مناداة السراق، ولا الزناة، ولا العاق لوالديه، ولفظ الآية عام، فلو أن حملناها على هذا المعنى، لقلنا قولاً لا دليل عليه، وهذه من المسائل الغيبية التي لا نقول فيها إلا ببينة.

وأيضاً: أين تسمية العمل إماماً؟!! وهل المناداة تسوغ تسميته إماماً؟!!

القول الخامس: المراد: نبيهم.

قاله قتادة[١] ومجاهد في رواية[٢].

واختاره الواحدي والبغوي وابن الجوزي -في أحد قوليه- والسعدي[٣].

وعلى هذا، فتكون المناداة يوم القيامة بأسماء الأنبياء:"يقال: هاتوا متبعي إبراهيم عليه السلام، هاتوا متبعي موسى عليه السلام، هاتوا متبعي محمد عليه السلام فيقوم أهل الحق، فيأخذون كتبهم بأيما م، ثم يقال: هاتوا متبعي الشيطان، هاتوا متبعي رؤساء الضلالة، وهذا معنى قول ابن عباس[٤]: إمام هدى، وإمام ضلالة"[٥].

وعلى هذا، فهذا القول لا يخالف القول السابق، ويكون من نص على النبي، نص على بعض أفراد هذا اللفظ العام، ولم يرد تفسيره به، وقصره عليه، وحينئذ، فلا ينبغي عد هذا القول قولاً مغايراً للقول السالف.

قال العلامة الشنقيطي:"ويدل لهذا القول قوله تعالى: "﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾(يونس:٤٧) وقوله:﴿ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ شَهِيدًا ﴾ (النساء:٤١) وقوله:﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِى كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا

---

(١) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٢/٢) والطبري(١٢٦/١٥)،.

(٢) أخرجه الطبري(١٢٦/١٥)،

(٣) انظر: "الوجيز" للواحدي (٦٤٢/٢)، : "شرح السنة"للبغوي(٢٣١/١)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب" (٣٠٧/١)، "نزهـة "نزهة الأعين النواظر"(ص١٢٦)، "تفسير السعدي"(ص٤٦٣).

(٤) انظر: "تفسير الثوري"(ص١٧٤)،

(٥) قاله الواحدي في "الوجيز" للواحدي (٦٤٢/٢)،

عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰٓؤُلَآءِ ﴾(النحل:٨٩) وقوله:﴿ وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِاْىٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ ﴾ (الزمر:٦٩).

قال بعض السلف : وفي هذا أكبر شرف لأصحاب الحديث؛ لأن إمامهم النبي ﷺ "[1].

لكن هذه الآيات تثبت مجيء الرسول للشهادة على قومه، وليس أن الأمم تدعى م.

وفي الآية قولٌ آخر ضعيف، ذكره الزمخشري مضعفاً له، قال الزمخشري:

"ومن بدع التفاسير: أن الإمام جمع أم، وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمها م، وأن الحكمة في الدعاء بالأمهات دون الآباء رعاية حق عيسى عليه السلام، وإظهار شرف الحسن والحسين ، وأن لا يفتضح أولاد الزنا، وليت شعري أيهما أبدع؟ أصحة لفظه، أم اء حكمته ؟"[2].

الترجيح

عند النظر إلى لفظ الإمام نجد أنه يسع الأقوال السالفة؛ لأن الإمام هو ما ائتم به غيره، ودله إلى الطريق، وهذا صادق على النبي والكتاب اله ل والرأس بل وكتاب الأعمال،إذ "الإمام في اللغة: كل من ائتم به قوم، كانوا على هدى أو ضلالة، فالنبي إمام أمته، والخليفة إمام رعيته، والقرآن إمام المسلمين، وإمام القوم هو الذي يقتدى به في الصلاة"[3].

قال الراغب الأصفهاني: "والإمام كل ما ائتممت به ، واهتديت به"[4] .

ولهذا رجح ابن عطية هذا القول، فإنه قال بعد أن ذكر الأقوال:

"ولفظة الإمام، تعم هذا كله؛ لأن الإمام هو ما يؤتم به ويهتدى به في المقصد"[5].

وفريق من أهل العلم اختاروا اختياراً مقارباً لهذا، لكنهم أخرجوا قول من قال: كتاب الأعمال، وعلى رأس هؤلاء الزمخشري، وتابعه البيضاوي والنسفي وأبو السعود، يقول الزمخشري:

---

(1) "أضواء البيان"(١٧٦/٣).

(2) "الكشاف"(٦٣٧/٢)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٤/٢١)،"البحـر المحـيط"(٦٠/٦)،"تفسـير أبي السـعود" (١٨٧/5)،"روح المعاني"(١٢١/١٥).

(3) "تفسير الرازي"(١٤/٢١).

(4) "غريب القرآن"(ص٩٩)، وانظر: " ذيب اللغة"(٤٥٧/١٥)، "المحيط في اللغة"(٤٦٠/١٠)، "لسان العرب" (٢٥/١٢)، "فـتح القدير"(٢٤٦/٣).

(5) "المحرر الوجيز"(٤٧٣/٣).

"بِإِمَـٰمِهِمۡ" بمن ائتموا به من نبي أو مقدم في الدين، أو كتاب، أو دين، فيقال : يا أتباع فلان ، يا أهل دين كذا، وكتاب كذا"[1].

وهذا قول له وجاهته، غير أن الأقوى والأظهر، ما ذهب إليه ابن قتيبة ~ من أن المراد بالإمام في الآية الكريمة: كتاب الأعمال، ويؤيد هذا السياق، وهو من أقوى المرجحات، كما هو معلوم، ولذا، لما ذكر الله أنه يدعو الناس بإمامهم أخبر أن الناس بعد هذه الدعوة على صنفين اثنين، فآخذ كتابه بيمينه، وآخذ كتابه بشماله، فهذا دليل بين على أن المراد به كتاب الأعمال، أما إن قلنا ما يقتدى به وما يتبع من الرسل والكتب والرؤساء، فنحتاج حينئذ إلى تقدير في الآية الكريمة؛ لنقول: ثم تعرض تلك الأعمال التي عملها الناس ليرى موافقتها للكتب والرسل، أو مناقضتها لهم ولها، ثم يأخذون صحائف تلك الأعمال، لكنا إن قلنا بأن المراد: كتاب الأعمال، لم نحتج لهذا.

على أن هذا التأويل لا ينفي مجيء الرسول، بل هو ثابت، لكن تأويل الإمام بالكتاب هو الراجح ههنا.

قال ابن كثير: "وهذا لا ينافي أن يجاء بالنبي إذا حكم الله بين أمته، فإنه لابد أن يكون شاهداً على أمته بأعمالها، كقوله تعالى: ﴿ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلۡكِتَـٰبُ وَجِاْيٓءَ بِٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلشُّهَدَآءِ ﴾ (الزمر:٦٩). وقوله تعالى: ﴿ فَكَيۡفَ إِذَا جِئۡنَا مِن كُلِّ أُمَّةِۭ بِشَهِيدٖ وَجِئۡنَا بِكَ عَلَىٰ هَـٰٓؤُلَآءِ شَهِيدٗا ﴾ (النساء:٤١) "[2].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ﴾ (الإسراء:٧٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٢٧] بيان المراد بدلوك الشمس.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) "الكشاف"(٦٣٧/٢)، وانظر: "تفسير البيضاوي"(٤٥٨/٣)،"تفسير النسفي"(٢٩٥/٢)، "تفسير أبي السعود" (١٨٧/٥)،

([2]) "تفسير ابن كثير"(٥٣/٣).

"ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ" غرو ا، ويقال: زوالها، والأول أحب إلي؛ لأن العرب تقول: دلك النجم، إذا غاب، قال ذو الرمة[1]:

مصابيح ليست باللواتي تقودها   نجوم ولا بالآفلات الدوالك

وتقول في الشمس: دلكت، براح يريدون غربت، والناظر قد وضع كفه على حاجبه ينظر إليها، قال الشاعر[2]:

والشمس قد كادت تكون دنفا   أدفعها بالراح كي تزحلفا

فشبهها بالمريض في الدنف؛ لأ ا قد همت بالغروب، كما قارب الدنف الموت، وإنما ينظر إليها من تحت الكف؛ ليعلم كم بقي لها إلى أن تغيب، ويتوقى الشعاع بكفه"[3].

الدراسة

اختار الإمام العربي اللغوي أن الدلوك الوارد في آية الإسراء بمعنى الغروب، فمعنى دلكت، أي: غربت.

وقد أيد ابن قتيبة قوله هذا، بأن المشهور عند العرب من معنى الدلوك: هو الغروب، ولذا قال: "لأن العرب تقول: دلك النجم، إذا غاب".

يقول الفراء: "ورأيت العرب تذهب في الدلوك إلى غيبوبة الشمس"[4].

وإلى هذا ذهب مجاهد، حيث قال: "يعني: غروب الشمس، صلاة المغرب"[1].

([1]) البيت نسبه غير واحد لذي الرمة، انظر:"تفسير الطبري"(٢٥١/٧)، "تفسير الثعلبي"(١٢٠/٦)، "النكـت والعيـون"(١٣٧/٢)، "المحرر الوجيز" (٣١٣/٢)، "لسان العرب"(٤٢٨/١٠)، "البحـر المحـيط"(١٦٧/٤)، "تفسـير ابـن كـثير"(١٥٢/٢)، "تـاج العروس"(١٥٥/٢٧)، والبيت في "ديوان ذي الرمة"(ص٢٧٤).

([2]) البيت نسبه غير واحد للعجاج، انظر:"غريب الحديث" لابـن سـلام(٤٣٩/٤)، "تفسـير الطـبري"(١٣٧/١٥)، "جمهـرة اللغة"(٦٧٩/٢)، " ذيب اللغة"(٢١٢/٥)، "مقاييس اللغة"(٣٠٤/٢)، "أساس البلاغة"(ص١٩٧)، "لسان العرب"(١٠٧/٩).

([3]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٠).

([4]) "معاني القرآن"للفراء(١٢٩/٢)، وانظر: "الفـائق"للزمخشـري(٤٣٦/١)، "لسـان العـرب"(٤٢٧/١٠)، "تـاج العـروس" (١٥٥/٢٧).

وإليه ذهب أيضاً: علي[٢] وابن مسعود[٣] وابن عباس في رواية[٤]وابن زيد[٥] وعكرمة[٦].

قال البغوي: "وهو قول إبراهيم النخعي ومقاتل بن حيان والضحاك والسدي"[٧].

واختاره الزمخشري[٨].

وعلى هذا القول تكون الصلاة المطلوبة: صلاة المغرب، وتخرج صلاة الظهر والعصر.

يقول الجصاص:

"والدلوك في اللغة: الميل، فدلوك الشمس ميلها، وقد تميل تارة للزوال، وتارة للغروب، وقد علمنا أن دلوكها هو أول الوقت، وغسق الليل ايته وغايته؛ لأنه قال: « إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ » وإلى غاية، ومعلوم أن وقت الظهر لا يتصل بغسق الليل؛ لأن بينهما وقت العصر، فالأظهر أن يكون المراد بالدلوك ههنا هو الغروب"[٩].

ويناقش هذا الدليل: بأنه لا يشترط للغاية اتصال المذكورين، وكو ما متتاليين، فيصح أن نقول مثلاً: صل من الظهر إلى العشاء، كما أن المراد بالآية المحافظة على الصلوات، ومداومة فعلها، ويصح على هذا: أن نقول: أقم الصلاة من وقت الظهر إلى وقت العشاء.

القول الثاني: وذهب فريق آخرون إلى أن المراد: الزوال، زوال الشمس.

قال الرازي:"وهو اختيار الأكثرين من الصحابة والتابعين"[١٠].

---

(١)"تفسير مجاهد"(٣٦٨/١).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة(٤٥/٢).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٥٦٩/١) وابن أبي شيبة(٤٥/٢) والطبري(١٣٤/١٥) والطبراني(٢٣٠/٩) والحاكم(٣٩٥/٢).

(٤)أخرجه الطبري(١٣٤/١٥).

(٥)أخرجه الطبري(١٣٥/١٥).

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٤/٢)،

(٧) "تفسير البغوي"(١٢٨/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(١٢٠/٦)، "النكت والعيون"(٢٦٢/٣)،"أحكام القرآن" لابن العربي(٢٠٩/٣)، "تفسير الخازن"(١٧٣/٤).

(٨) انظر: "الكشاف"(٦٤١/٢).

(٩) "أحكام القرآن" للجصاص(٢٤٨/٣).

(١٠) "تفسير الرازي"(٢١/٢١)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(١٨٢/٤)، "التمهيد"لابن عبد البر(٧١/٨)،"المحرر الوجيز"(٤٧٧/٣)، "تفسير السمعاني"(٢٦٨/٣)،"تفسير البغوي" (١٢٨/٣)، "البحر المحيط"(٦٨/٦)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٥٥/١٢).

ومن ذهب إليه ابن مسعود-في رواية-[1] وابن عباس-في رواية-[2] وابن عمر[3] وعطاء[4] وقتادة[5] وقتادة[5] ومجاهد[6] والحسن[7] ومقاتل بن سليمان[8].

واختاره: الإمام مالك والشافعي والطبري والسمرقندي والواحدي وابن عطية والبغوي وابن الجوزي والبيضاوي وابن جزي والسيوطي وأبو السعود والسعدي والشنقيطي[9].

وقدمه النسفي[10].

واحتج أرباب هذا القول بما يلي:

- أن الدلوك يطلق ويراد به الزوال: يقول الأزهري، وهو من أئمة اللغة:

"الدلوك : الزوال، ولذلك قيل للشمس إذا زالت نصف النهار: دالكة، وقيل لها إذا أفلت: دالكة؛ لأ ا في الحالتين زائلة[11] .

([1]) أخرجه الطبري(١٣٥/١٥).

([2]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٤/٢) وابن أبي شـيبة(٤٣/٢) والطـبري(١٣٥،١٣٦/١٥) والطـبراني في الأوسـط (٩٧/٢) والبيهقي(٣٦٤/١).

([3]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٤/٢) وابن أبي شيبة(٤٣/٢) والطبري(١٣٥/١٥)، والبيهقي(٣٦٤/١).

([4]) انظر: "مصنف عبد الرزاق"(٥٤٧/١).

([5]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٣٨٤/٢)، والطبري(١٣٦/١٥).

([6]) أخرجه الطبري(١٣٦/١٥).

([7]) أخرجه الطبري(١٣٥/١٥).

([8]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٦٩/٢).

([9]) انظر: "أحكام القـرآن" للشـافعي(ص٥٦)، "تفسـير الطـبري"(١٣٦/١٥)، "تفسـير السـمرقندي"(٣٢٤/٢)، "النكـت والعيـون"(٢٦٢/٣)،"الـوجيز"للواحـدي(٦٤٤/٢)،"المحـرر الـوجيز"(٤٧٧/٣)، "تفسـير البغـوي" (١٢٨/٣)، "شـرح السنة"(١٨١/٢)،"تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٣٠٨/١)، "تفسير البيضاوي"(٤٦١/٣)،"التسهيل لعلوم التـ يـل" (١٧٧/٢)، "فتح الباري"(١٥/٣)،"تفسير الجلالين"(ص٣٧٤)، "تفسير أبي السـعود" (١٨٩/٥) ، "تفسـير السـعدي"(ص٤٦٤)، "أضـواء البيان"(١٧٩/٣).

([10]) انظر:"تفسير النسفي" (٢٩٧/٢).

([11]) " ـذيب اللغة"(٦٩/١٠)، وانظر: "الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي"(ص٧٤)، "المحكم والمحيط الأعظـم" (٧٥٤/٦)، "المعجـم الوسيط"(٢٩٤/١).

- أن هذا القول يشمل جميع الصلوات، فوقت الزوال يشمل: الظهر والعصر، وغسق الليل يشمل: المغرب والعشاء، وصلاة الفجر، هي المشار إليها بقوله: «وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ»،
- كثرة القائلين به، يقول الإمام السمعاني: "وأولى القولين: أن يحمل على الزوال؛ لكثرة القائلين به، فإن أكثر التابعين حملوه عليه، ولأنا إذا حملنا عليه، تناولت الآية جميع الصلوات الخمس"[1].
- ما ذكره البيضاوي حيث قال: "ويدل عليه قوله ﷺ:" أتاني جبريل لدلوك الشمس حين زالت، فصلى بي الظهر[2]"[3].

الترجيح

لعل الأرجح- والعلم عند الله تعالى- أن المراد بدلوك الشمس: غرو ا، وسبب الترجيح: أن هذا القول يشمل جميع أوقات الصلاة، بخلاف القول الآخر، فإنه يخرج الظهر والعصر، ويحصر المعنى على العشائين، ولاشك أن شمول الآية لجميع أوقات الصلوات أولى من حصرها على بعض، مع أن الدلوك في لغة العرب يطلق على الزوال، وعلى الغروب على حد الاستواء، كما يفهم من كلام أهل العلم، وهذا الدليل هو أقوى الأدلة، يقول الأزهري:

---

(1) "تفسير السمعاني"(٢٦٨/٣)، وانظر:"المحرر الوجيز"(٤٧٧/٣)، "تفسير البغوي" (١٢٨/٣)،"تفسير الثعالبي" (٣٥٤/٢) ،"تفسير ،"تفسير النسفي" (٢٩٧/٢)، "تفسير السعدي"(ص٤٦٤)، "أضواء البيان"(١٧٩/٣).

(2) أخرجه إسحاق بن راهويه-كما في "المطالب العالية"(١٤٦/٣)- والبيهقي (٣٦١/١) وابن مردويه –كما قال الزيلعي في "تخريج الأحاديث والآثار"(٢٨١/٢)- : من حديث أبي بكر بن عمرو بن حزم عن أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه قال: جاء جبريل عليه الصلاة والسلام إلى النبي ﷺ فقال:" قم فصل، وذلك لدلوك الشمس حين مالت، فقام رسول الله ﷺ فصلى الظهر أربعاً. الحديث.

وهذا إسناد منقطع، قال البيهقي بعد إخراجه له: "أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم لم يسمعه من أبي مسعود الأنصاري وإنما هو بلاغ بلغه".

والحديث أصله في الصحيحين،انظر:"صحيح البخاري(٣٠٤٩) ومسلم(٦٠٩،٦١٠) وليس فيه ذكر دلوك الشمس.

(3) "تفسير البيضاوي"(٤٦١/٣).

" والذي هو أشبه بالحق في قول الله جل وعز :« أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ » أن دلوكها : زوالها نصف النهار، حتى تكون الآية منتظمة للصلوات الخمس، المعنى:
والله أعلم: أقم الصلاة يا محمد، أي أدمها في وقت زوال الشمس إلى غسق الليل، فيدخل فيها صلاتا العشي، وهما الظهر والعصر، وصلاتا العشاء في غسق الليل، فهذه أربع صلوات، والخامسة قوله جل وعز: «وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ» أي: وأقم صلاة الفجر، فهذه خمس صلوات فرضت على محمد ﷺ وأمته.
وإذا جعلت الدلوك غروب الشمس كان الأمر في هذه الآية مقصوراً على ثلاث صلوات"[1].
وقد اختار شيخ الإسلام أن الدلوك يشمل كلا القولين المذكورين، فلا خلاف بينهما، يقول ~ :
" فسر الدلوك بالزوال، وفسر بالغروب، وليس بقولين، بل اللفظ يتناولهما معاً، فإن الدلوك هو الميل، ودلوك الشمس ميلها، ولهذا الميل مبتدأ ومنتهى، فمبتدأه الزوال، ومنتهاه الغروب، واللفظ متناول لهما ﺬا الاعتبار"[2].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴾ (الإسراء:٩٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:
[٢٢٨] ما المراد بالقبيل في الآية الكريمة؟

([1]) " ﺬيب اللغة"(٢٤٨/١٠).
([2]) "مجموع الفتاوى"(١١/١٥)، وانظر: "التحرير والتنوير"(١٨٢/١٥).

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا " أي: ضميناً، يقال: قبلت به، أي: كفلت به، وقال أبو عبيدة، معاينة، ذهب إلى المقابلة" [1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن « قَبِيلًا »بمعنى كفيلاً وضميناً، والمعنى: حتى تأتي بالله والملائكة؛ ليضمنوا لنا صحة ما جئت به، ويصدقك الله وملائكته.

وكون القبيل بمعنى الكفيل والضامن مما تعرفه العرب، فهو مأخوذ من قولهم: هو قبيل فلان بما لفلان عليه وزعيمه.

قال الإمام ابن حزم الظاهري:" أما قولنا: إن الكفالة هي الضمان والحمالة والزعامة والقبالة، والضامن هو القبيل والكفيل والزعيم والحميل، فاللغة والديانة لا خلاف فيهما في ذلك"[2].

قال الراغب الأصفهاني:

"وقيل: معناه: كفيلاً، من قولهم: قبلت فلاناً، وتقبلت به، أي: تكفلت به"[3].

قال ابن جزي الكلبي: "والقبالة في اللغة: الضمان"[4].

وعلى هذا؛ فالقبيل "واحد أريد به الجمع، كقوله تعالى:﴿ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾ (النساء:٦٩)"[5].

وهو قول ابن عباس في رواية[6] والضحاك [7].

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢١).

([2]) "المحلى"(١١١/٨)، وانظر: "بدائع الصنائع"(٢/٥).

([3]) "المفردات في غريب القرآن"(ص٣٩٢)،

([4]) "التسهيل لعلوم الت يل"(١٧٩/٢)،

([5]) قاله الرازي في تفسيره (٦٤٨/٢١)، وانظر: "اللباب في علوم الكتاب"(٣٨٧/١٢).

([6]) انظر: "تفسير الثعلبي"(١٣٥/٦)، "تفسير البغوي"(١٣٧/٣)، "زاد المسير"(٨٧/٥)، "تفسـير القـرطبي" (٣٣١/١٠)، "تفسـير الخازن"(١٨٥/٤).

([7])انظر: "تفسير الثعلبي"(١٣٥/٦)، "الوسيط"(١٢٧/٣)، "تفسير البغوي"(١٣٧/٣)، .

واختاره الفراء وابن عزيز السجستاني والسمرقندي[1].

وقدمه الزمخشري والبيضاوي والنسفي[2].

القول الثاني:المراد عياناً.

وهذا قول ابن عباس[3]وقتادة[4]وابن جريج[5]ومقاتل بن سليمان[6] وأبو عبيدة [7]، والإمام البخاري[8].

ف**ذهبوا إلى أنه مأخوذ من المقابلة**.

قال الطبري:

"وأشبه الأقوال في ذلك بالصواب: القول الذي قاله قتادة من أنه بمعنى المعاينة، من قولهم: قابلت فلاناً مقابلة، وفلان قبيل فلان، بمعنى قبالته، كما قال الشاعر[9]:

نصالحكم حتى تبوءوا بمثلها   كصرخة حبلى يسرتها قبيلها

يعني: قابلتها"[10].

واختار هذا القول: الطبري والواحدي والبقاعي والسيوطي[11].

ويشهد لهذا المعنى قوله تعالى:﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَا ﴾ (الفرقان:٢١).

قال الألوسي: "وقرأ الأعرج: "قبلاً" من المقابلة، وهذا يؤيد التفسير الأول"[1].

---

(1) "غريب القرآن"للسجستاني(ص٣٧٦)، "تفسير السمرقندي"(٣٢٩/٢).

(2) انظر: "الكشاف"(٦٤٨/٢)، "تفسير البيضاوي"(٤٦٧/٣)،"تفسير النسفي"(٣٠٠/٢).

(3) انظر: "زاد المسير"(٨٧/٥)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٤٠/٥) إلى ابن أبي حاتم، ولم أجده في المطبوع منه.

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٣٨٩/٢)، والطبري (١٦٢/١٥)، وانظر:"تفسير ابن زمنين"(٤٠/٣).

(5) أخرجه الطبري (١٦٢/١٥).

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٨٧/٢).

(7) "مجاز القرآن"(٣٩٠/١).

(8) انظر:"صحيح البخاري"(١٢٠١/٤).

(9) وهو الأعشى، انظر: "السيرة النبوية"لابن هشام(١٥١/٢)، "زاد المسير"(٨٧/٥)، "لسان العرب"(٧٢/٥)، "فتح الباري"(٣٩٣/٨)، "تاج العروس"(٢٠٨/٣٠)، والبيت في ديوان الأعشى(ص١٥٠).

(10) "تفسير الطبري"(١٦٢/١٥)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(١٣٥/٦)،"المفردات في غريب القرآن"(ص٣٩٢).

(11) انظر: "تفسير الطبري"(١٦٢/١٥)،"الوجيز"للواحدي (٦٤٧/٢)،"نظم الدرر" (٤٢٥/٤)،"تفسير الجلالين" (ص٣٧٦).

وعندي أن هذا القول لا يخالف القول السابق، فهم لم يطلبوا رؤية الله جل وعلا فحسب، بل ليشهد على صدق النبي ﷺ وأنه مبعوث من قبله، وحينئذ، يأتلف القولان ولا يختلفان، وهذا أولى.

القول الثالث: المراد: قبيلة قبيلة، كل قبيلة على حد ا.

وإلى هذا ذهب الحسن[2] ومجاهد[3].

واختاره الراغب الأصفهاني والفيروزآبادي وابن عاشور[4].

وعلى هذا المذهب فـ «قَبِيلًا» حال من الملائكة، قال ابن عادل:

"وإن جعلناه بمعنى " جماعة" كان حالا من الملائكة "[5] .

وهذا القول لا يخالف ما سبق، فهم طلبوا -على وجه التعنت- أن يأتيهم الله والملائكة قبيل قبيل، فيشهدوا بصدق النبي ﷺ وصحة ما جاء به من عند ربه.

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عنده سبحانه وتعالى- هو أن الآية تحمل على المعاني المذكورة جميعها؛ لأن اللغة وردت ا جميعها، وليس في السياق ما يرجح أحدها، كما أنه لا تناقض بينها، مع أن القول ا كلها، يظهر تعنت هؤلاء، إذ أ م لم يريدوا إلا التعنت في طلب الآيات، ولم يريدوا الإيمان لو أ ا وقعت لهم. فنقول:

---

(1) "روح المعاني"(١٦٩/١٥)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٤٨٥/٣)، "البحر المحيط"(٧٨/٦)، "اللباب في علوم الكتاب"(٣٨٧/١٢).

(2) انظر: "النكت والعيون"(٢٦٩/٣)، "زاد المسير"(٨٧/٥)،

(3) "تفسير مجاهد"(٣٧٠/١)وأخرجه الطبري (١٦٢/١٥).

(4) انظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٣٩٢)، "بصائر ذوي التمييز"(٢٣٦/٤)، "التحرير والتنوير"(٢١٠/١٥).

(5) "اللباب في علوم الكتاب"(٣٨٧/١٢)، وانظر: "البحر المحيط"(٧٨/٦)،"الدر المصون"(٤١١/٧)، "التحرير والتنوير"(٢١٠/١٥)، "أضواء البيان"(١٨٤/٣).

إن هؤلاء الكفار قد تعنتوا وتشددوا في طلب الآيات، فطلبوا من النبي ﷺ أن يأتي بالله تعالى وبملائكته الكرام جماعة جماعة، فيرو م عياناً، ويكفلوا لهم صدق النبي ﷺ ويشهدوا بصحة ما جاء به، وهذا من أشد ما يكون من الطلب.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُواْ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴾(الكهف:٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٢٩] ما المراد بالرقيم؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَٱلرَّقِيمِ" لوح كتب فيه خبر أصحاب الكهف، ونصب على باب الكهف، والرقيم: الكتاب، وهو فعيل بمعنى مفعول، ومنه:﴿ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴾(المطففين:٩) أي: مكتوب"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن الرقيم لوح كتب فيه أسماء أصحاب الكهف، فالرقيم إذاً فعيل، بمعنى المفعول وهو الكتاب الذي دون عليه أسماؤهم، قال الطبري:

" وإنما الرقيم، فعيل أصله مرقوم، ثم صرف إلى فعيل، كما قيل للمجروح: جريح، وللمقتول: قتيل، يقال منه: رقمت كذا وكذا، إذا كتبته، ومنه قيل للرقم في الثوب: رقم؛ لأنه الخط الذي يعرف به ثمنه"[٢].

وحجة هذا القول: أن الرقم بمعنى الكتب، تقول: رقمت الكتاب إذا كتبته، ومنه قوله تعالى:﴿ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ﴾ (المطففين:٩).

قال الثعلبي: "والرقم : الخط والعلامة ، والرقم : الكتابة"[٣].

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٤).

([٢]) "تفسير الطبري"(١٩٩/١٥).

([٣]) "تفسير الثعلبي"(١٤٧/٦)، وانظر: "مختار الصحاح"(ص ١٠٦).

وقد سبق ابن قتيبة ~ جمع من المفسرين، كسعيد بن جبير[١]، ومقاتل بن سليمان[٢].
واختاره ابن هشام والفراء والطبري والواحدي والبغوي والخازن وابن كثير والسيوطي والسعدي والمراغي وابن عثيمين[٣].
وعزاه ابن منظور إلى أهل اللغة[٤].
ولم يبين ابن قتيبة ماهية هذا اللوح، هل هو من صخرة، أو رصاص، وهذا لا يعنينا، ولعله لهذا-لعدم الفائدة- لم يتعرض له ابن قتيبة.
ويناقش هذا القول: أن الرقم بمعنى الكتابة، هو معنى معلوم في العربية، لكن كون هذا الكتاب مما دونت فيه أسماؤهم لا يسعفه المعنى العربي، بل هو مما يحتاج إلى دليل منفصل، وبرهان مستقل.
القول الثاني[٥]: أنه كتاب فيه شرعهم ودينهم.
ووجه هذا القول، كالقول السابق: أن الرقيم: الكتاب، فهم أصحاب كتاب، أي كتاب فيه دينهم.
ويناقش هذا القول بما نوقش به القول السابق، ولذا ذهب بعض أهل العلم، إلى أن الرقيم، بمعنى الكتاب، ثم انتهوا إلى هذا الحد، ولم يفسروا ما دون وخط فيه.
قال ابن زيد: الرقيم كتاب، ولذلك الكتاب خبر، فلم يخبر الله عن ذلك الكتاب، وعما فيه[٦].
قال الإمام البخاري: "والرقيم" الكتاب " مَّرۡقُومٞ " مكتوب من الرقم"[٧].
قال الشنقيطي:"وأظهر الأقوال عندي بحسب اللغة العربية وبعض آيات القرآن: أن الرقيم معناه: المرقوم، فهو فعيل بمعنى مفعول، من رقمت الكتاب إذا كتبته، ومنه قوله تعالى:﴿ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ﴾ (المطففين:٩) سواء قلنا: إن الرقيم كتاب كان عندهم فيه شرعهم الذي تمسكوا به، أو لوح من ذهب

---

(١) أخرجه الطبري"(١٩٩/١٥)، وعزاه في "الدر المنثور"(٣٦٢/٥) إلى ابن أبي شيبة وابن المنذر وابن أبي حاتم.
(٢) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٨٠/٢).
(٣) انظر:"معاني القرآن"للفراء(١٣٤/٢)،"تفسير الطبري"(١٩٩/١٥)، "الوجيز"للواحدي (٦٥٤/٢)،"تفسير البغوي"(١٤٥/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٤٩/١٠)، "تفسير الخازن"(١٩٢/٤)، "تفسير ابن كثير"(٧٤/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٣٨١)، "تفسير السعدي"(ص٤٧١)،"تفسير المراغي"(١٢١/١٥)،"تفسير سورة الكهف"لابن عثيمين(ص٢١).
(٤) "لسان العرب"(٢٥٠/١٢).
(٥) انظر: "المحرر الوجيز"(٤٩٧/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٥٧/١٠)، "البحر المحيط"(٩٨/٦)، "التحرير والتنوير" (٢٦٠/١٥).
(٦) أخرجه الطبري (١٩٩/١٥).
(٧) "صحيح البخاري"(١٥٢/٣).

كتبت فيه أسماؤهم وأنسا م وقصتهم وسبب خروجهم ، أو صخرة نقشت فيها أسماؤهم. والعلم عند الله تعالى"[١].

القول الثالث: أن الرقيم: اسم للقرية التي خرجوا منها.

و ذا قال كعب[٢].

القول الرابع: أنه اسم الجبل.

ويروى عن ابن عباس[٣] وبه قال الحسن[٤].

وقدمه البيضاوي[٥].

القول الخامس: الرقيم: اسم الكلب.

ويروى هذا القول عن أنس بن مالك[٦] سعيد بن جبير[٧].

واختاره الزمخشري وابن جزي الكلبي وأبو السعود[٨].

وقدمه النسفي[٩].

وهذا القول مع القولان السابقان له يحتاجان إلى دليل، إذ أن اللسان العربي لا يسعفهما.

القول السادس: أن الرقيم الدواة بلسان الروم.

قاله عكرمة[١٠] ومجاهد في رواية[١١].

---

(١) "أضواء البيان"(٢٠٦/٣).

(٢) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٧٧)، "تفسير الصنعاني"(٣٩٧/٢)، "تفسير الطبري"(١٩٨/١٥)، " ذيب اللغة" (١٢٢/٩).

(٣) أخرجه الطبري(١٩٩/١٥)،

(٤) انظر: "النكت والعيون"(٢٨٦/٣)، "زاد المسير"(١٠٨/٥)، "البحر المحيط"(٩٨/٦).

(٥)انظر:"تفسير البيضاوي"(٤٧٩/٣).

(٦) عزاه في "الدر المنثور"(٣٦٢/٥) إلى ابن أبي حاتم، وانظر: "المحرر الوجيز"(٤٩٨/٣)، "تفسير القـرطبي" (٣٥٧/١٠)، "البحـر المحيط"(٩٨/٦)، "روح المعاني"(٢٠٩/١٥).

(٧) انظر: "النكت والعيون"(٢٨٧/٣)،"زاد المسير"(١٠٨/٥)، "البحر المحيط"(٩٨/٦).

(٨) انظر:"الكشاف"(٦٥٩/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٨٢/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٠٦/٥).

(٩) انظر: "تفسير النسفي"(٤/٣).

(١٠) انظر:"زاد المسير"(١٠٨/٥)، "البحر المحيط"(٩٨/٦).

(١١) انظر:"زاد المسير"(١٠٨/٥).

ويناقش هذا القول بأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، فهذا هو الأصل فلا يخرج عنه، بغير بينة، ونحن نرى أهل العلم يفسرون هذا اللفظ بتفسير عربي واضح، مما يدل على عربية هذا اللفظ.

القول السابع: أنه اسم الوادي الذي فيه الكهف.

ويروى عن ابن عباس[١]، كما ينسب هذا القول إلى قتادة[٢] والضحاك[٣].

واختاره أبو عبيدة وابن أبي زمنين[٤].

وهو على هذا: مأخوذ من رقمة الوادي، وهو موضع الماء منه، تقول العرب : عليك بالرقمة ، ودع الضفة، والضفتان : جانبا الوادي[٥].

القول الثامن: قيل هو الغار[٦].

وعلى هذا فالرقيم بمعنى الكهف، والعطف لا يقتضي التغاير، ومسوغ العطف تغاير اللفظ،وهذا مردود بأنه خلاف الأصل، فالأصل في العطف التغاير.

الترجيح

الذي يترجح لي-والعلم عند الله تعالى- أن المراد بالرقيم: الكتاب، فهو فعيل بمعنى مفعول، لأن هذا هو الأشهر من معاني الرقيم في اللغة العربية، وقد ورد استعماله بهذا المعنى في كتاب الله تعالى، كما في قوله ﷻ: ﴿ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ﴾(المطففين:٩)، وعليه؛ فهذا المعنى هو الأرجح، غير أن هذا هو أعلى ما يمكننا إثباته، فلا يمكننا القول بأنه لوح كتب فيه أسماؤهم، ولا أنه كتاب فيه شرعهم، لأن المعنى يحتملها، ولا نجد ما يرجح أحدها، فالأولى والحالة هذه ألا نقدم أحد المعنيين، بل يذكرا على سبيل الاحتمال، والعلم عند الله ﷻ .

---

(١) أخرجه الطبري(١٩٨/١٥)،وعزاه في "الدر المنثور"(٣٦٢/٥) إلى ابن أبي حاتم.

(٢) نسبه إليه ابن الجوزي في"زاد المسير"(١٠٨/٥)، وفي هذه النسبة نظر، فقد أخرج الطبري (١٩٨/١٥) عنه أنه قال: كنا نحدث أن الرقيم الوادي الذي فيه أصحاب الكهف، وهذا لا يعني-كما ترى –تبنيه للقول، فهو إنما عزاه لغيره.

(٣) أخرجه الطبري(١٩٨/١٥).

(٤) انظر:"مجاز القرآن"(٣٩٤/١)، "تفسير ابن زمنين"(٤٩/٣).

(٥) انظـر: "تفسـير الطـبري"(١٩٩/١٥)، "تفسـير الـثعلبي"(١٤٧/٦)، "النهايـة في غريـب الأثـر"(٢٥٤/٢)، "تفسـير القرطبي"(٣٥٧/١٠)، "لسان العرب"(٢٥٠/١٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٨٢/٢)،"روح المعاني"(٢١٠/١٥).

(٦) ذكره القرطبي في تفسيره (٣٥٧/١٠)، وابن حجر في "فتح الباري"(٥٠٤/٦)، والعيني في :"عمدة القاري"(٥٠/١٦).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَتَحۡسَبُهُمۡ أَيۡقَاظٗا وَهُمۡ رُقُودٞۚ وَنُقَلِّبُهُمۡ ذَاتَ ٱلۡيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِۖ وَكَلۡبُهُم بَٰسِطٞ ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِۚ لَوِ ٱطَّلَعۡتَ عَلَيۡهِمۡ لَوَلَّيۡتَ مِنۡهُمۡ فِرَارٗا وَلَمُلِئۡتَ مِنۡهُمۡ رُعۡبٗا ﴾ (الكهف:١٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٠] بيان المراد بالوصيد.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" الوصيد: الفناء، ويقال: عتبة الباب، وهذا أعجب إلي؛ لأ م يقولون: أوصد بابك،أي: أغلقه، ومنه ﴿ إِنَّهَا عَلَيۡهِم مُّؤۡصَدَةٞ ﴾ (الهمزة:٨). أي: مطبقة مغلقة، وأصله أن تلصق الباب بالعتبة إذا أغلقته، ومما يوضح هذا: أنك إذا جعلت الكلب بالفناء، كان خارجاً من الكهف، وإن جعلته بعتبة الباب أمكن أن يكون داخل الكهف، والكهف وإن لم يكن له باب وعتبة، فإنما أراد أن الكلب منه بموضع العتبة من البيت، فاستعير على ما أعلمتك من مذاهب العرب في كتاب:"المشكل""[1].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن الوصيد بمعنى عتبة الباب، والمعنى: وكلبهم بعتبة الباب قد بسط ذراعيه، والمراد موضع العتبة؛ لأن الكهف لا عتبة له.

ونسبه القرطبي لعطاء[2].

واختاره ابن عطية[3].

القول الثاني: المراد بالوصيد: الفناء، يعني فناء الكهف.

وعلى هذا، فالكلب خارج الكهف، وليس هو معهم داخل الكهف؛ لأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه كلب[4].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٥).

(2) انظر: "تفسير القرطبي"(٣٧٣/١٠).

(3) انظر: "المحرر الوجيز"(٥٠٤/٣)،

(4) سيأتي تخريجه إن شاء الله تعالى.

قال ابن كثير:

"قال ابن عباس(1) ومجاهد(2) وسعيد بن جبير(3) وقتادة(4): الوصيد: الفناء"(5).

وأخذ به مقاتل بن سليمان(6).

وعزاه الشوكاني للمفسرين(7).

واختاره الزجاج والسمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والزمخشري والرازي والبيضاوي والخازن وابن كثير والسيوطي وأبو السعود(8).

وقدمه النسفي(9).

قال الفراء: "الوصيد: الفناء، والوصيد والأصيد لغتان مثل الإكاف والوكاف، وأرخت الكتاب وورخته، ووكدت الأمر، وأكدته"(10).

قال ابن منظور: "الوصيد : فناء الدار والبيت، قال الله عز وجل: « ٱلشِّمَالِۖ وَكَلۡبُهُم بَٰسِطٞ ذِرَاعَيۡهِ بِٱلۡوَصِيدِۚ »"(11).

القول الثالث: أنه الباب.

---

(1) أخرجه الطبري(٢١٤/١٥) وابن أبي حاتم(٢٣٥٣/٧).

(2) "تفسير مجاهد"(٣٧٥/١)، وأخرجه الطبري(٢١٤/١٥).

(3) أخرجه الطبري(٢١٤/١٥).

(4) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٤٠٠/٢) والطبري(٢١٤/١٥).

(5) "تفسير ابن كثير"(٧٧/٣).

(6) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٨٣/٢).

(7) "فتح القدير"(٢٧٥/٣)

(8) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٧٤/٣)، "تفسير السمرقندي"(٣٤١/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٥٢/٣)،"الوجيز"للواحدي (٦٥٦/٢)، "الكشاف" (٦٦٢/٢)، "أساس البلاغة"للزمخشري(ص٦٧٨)، "تفسير الرازي"(٨٦/٢١) ، "تفسير البيضاوي" (٤٨٤/٣)، "تفسير الخازن"(٢٠٥/٤)،"تفسير ابن كثير"(٧٧/٣) "تفسير الجلالين" (ص٣٨٢)، "تفسير أبي السعود"(٢١٣/٥)، "فتح القدير"(٢٧٥/٣).

(9) انظر:"تفسير النسفي"(٧/٣).

(10) "معاني القرآن"للفراء(١٣٧/٢)، وانظر: "معاني القرآن"للزجاج(٢٧٤/٣)، "تهذيب اللغة"(١٥٦/١٢)، "تفسير الرازي"(٨٦/٢١)، "لسان العرب" (٤٦٠/٣)، "اللباب في علوم الكتاب"(٤٤٥/١٢)، "تاج العروس"(٢٤١/٣٩)، "المعجم الوسيط"(١٠٣٦/٢).

(11)"لسان العرب" (٤٦٠/٣).

فيكون المعنى: وكلبهم باسط ذارعيه بالباب.

وبه قال ابن عباس[1] والسدي[2].

واختاره ابن هشام -صاحب السيرة- وابن جزي الكلبي والشنقيطي[3].

وحجة هذا القول أن الإيصاد من خصائص الباب، فتقول: أوصدت الباب أغلقته، وتقول: حجرة مؤصدة، أي: مغلق أبوا ا.

قال ابن عاشور: "والوصيد: مدخل الكهف، شبه بالباب الذي هو الوصيد؛ لأنه يوصد ويغلق"[4].

يقول العلامة الشنقيطي:"والذي يشهد له القرآن: أن الوصيد هو الباب... لأن الله يقول:﴿ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّؤْصَدَةٌ ﴾ (الهمزة:٨).أي:مغلقة مطبقة، وذلك بإغلاق كل وصيد أو أصيد ، وهو الباب من أبوا ا"[5].

وأيضاً: جرت العادة أن الكلب يكون بالوصيد وهو الباب، يحرس على أصحابه.

وقد رأى الألوسي رحمه الله تعالى أن هذا المعنى هو مراد من قال: الوصيد: الفناء، قال: "بموضع الباب، ومحل العبور من الكهف، وأنشدوا[6]:

بأرض فضاء لا يسد وصيدها علي ومعروفي ا غير منكر

وهو المراد بالفناء في التفسير المروي عن ابن عباس ومجاهد وعطية[7]"[8].

قال ابن كثير:

([1]) أخرجه الطبري(٢١٥/١٥) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٧٤/٥) إلى ابن المنذر.

([2]) انظر: "زاد المسير"(١١٩/٥)،

([3]) انظر: "السيرة النبوية"(١٤٦/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(١٨٤/٢)، "أضواء البيان"(٢٢٤/٣).

([4]) "التحرير والتنوير"(٢٨١/١٥).

([5]) "أضواء البيان"(٢٢٤/٣)،وانظر: "جمهرة أشعار العرب"(ص١٤)، "تفسير الطبري"(٢١٥/١٥).

([6]) اختلف في نسبة هذا البيت، فقيل: قائله العبسي عبيد أو عبد بن وهب.

انظر:"السيرة النبوية"(١٤٦/٢)، "تفسير القرطبي"(٣٥١/١٠)، " اية الأرب في فنون الأدب"للنويري(١٥٧/١٦).

وقيل: قائله زهير.

انظر: "جمهرة أشعار العرب"لأبي زيد القرشي(ص١٤)، "خزانة الأدب وغاية الأرب"(٢٤/٢).

وقيل: هو الأخطل، قاله ابن الأنباري في "الزاهر في معاني كلمات الناس"(١٧٧/١).

([7]) أخرجه ابن أبي حاتم(٢٣٥٣/٧).

([8]) "روح المعاني"(٢٢٦/١٥).

"وهذا من سجيته وطبيعته، حيث يربض ببا م، كأنه يحرسهم، وكان جلوسه خارج الباب؛ لأن الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب كما ورد في الصحيح[١]"[٢].

وقد اعترض على هذا القول: بأنه لا باب للكهف، فكيف نحمل الوصيد عليه، ولعله لهذا فسر من فسر الوصيد بالفناء، ويجاب عن هذا: بأن المراد موضع الباب[٣].

القول الرابع: أنه الصعيد وهو التراب.

وهذا القول مروي عن ابن عباس[٤] وسعيد بن جبير[٥] ومجاهد في رواية عنهما[٦].

وفي هذا القول نظر؛ لأن الوصيد لا يأتي بمعنى الصعيد، وإن كان فهو معنى غريب، ويقل استعماله في اللسان العربي، وما كان كذلك من المعاني، فلا ينبغي حمل الألفاظ القرآنية عليه، وبمراجعة كتب المعاجم لا نجد ذكراً لهذا المعنى.

الترجيح

---

(١) جاء هذا الحديث من رواية أبي طلحة ﷺ كما عند البخاري(٣٠٥٣)(٣١٤٤)(٣٧٨٠) ومسلم(٢١٠٦).
ومن حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أخرجه البخاري(٣٠٥٥).

(٢) "تفسير ابن كثير"(٧٧/٣).

(٣) انظر: "تفسير البغوي"(١٥٤/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢١٣/٥)، "فتح القدير"(٢٧٥/٣).

(٤)أخرجه الطبري(٢١٤/١٥) وسنده ضعيف.

(٥) أخرجه الطبري(٢١٤/١٥) وابن أبي حاتم(٢٣٥٣/٧) وعزاه في "الدر المنثور"(٣٧٤/٥) إلى ابن المنذر.

(٦) انظر: "زاد المسير"(١١٩/٥)،

الذي يترجح لي –والله تعالى أعلم- أن المراد بالوصيد: الفناء،وهذا يحتمل فناء الباب، أو فناء الكهف، والأمر قريب؛ لأنا إذا قلنا: المراد بالوصيد الباب، أو الفناء الذي حول باب الكهف، فالمكان قريب بعضه من بعض، وكذا عتبة الباب، بل قول من قال: هو عتبة الباب -كما هو مذهب ابن قتيبة- هو قول من قال: الوصيد: الباب؛ لأن المراد على كلا القولين الموضع، وموضع الباب، هو موضع العتبة. والعلم عند الله تعالى.

ولذا، نجد بعض المصنفين في التفسير يذكر في التفسير الآية هذين المعنيين على حد الاستواء، وكأنه يريد: أن حمل الآية على أحدهما لا يعني نفي الآخر، لتقارب المكانين، فالكلب إذا كان على الباب أو قريباً منه، لم يخطأ الواصف له إذا قال: بالوصيد؛ لقرب المكان، يقول الطبري:

"وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: قول من قال: الوصيد الباب، أو فناء الباب حيث يغلق الباب"[١].

وقال السعدي: "أي : الباب ، أو فنائه"[٢].

وهكذا قال تلميذه الشيخ ابن عثيمين[٣]، بل قال أبو عبيدة معمر بن المثنى:

" «بِٱلْوَصِيدِ» على الباب وبفناء الباب جميعاً"[٤] .

فهذا يؤكد ما ذكرت من أن الكلب كان في مكان يصدق عليه أنه بالفناء، أو أنه بالباب.

والله تعالى أعلم.

قَالَ تعَـالَىٰ:﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّـٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴾ (الكهف:٢٩).

---

(١) "تفسير الطبري"(٢١٥/١٥).

(٢) "تفسير السعدي"(ص٤٧٢).

(٣) انظر:""تفسير سورة الكهف"لابن عثيمين(ص٣٥).

(٤) "مجاز القرآن"(٣٩٧/١).

وفيها مسألتان اثنتان،هما:

[٢٣١] المسألة الأولى: ما المراد بالسرادق؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" والسرادق: الحجزة[١] التي تكون حول الفسطاط، وهو دخان يحيط بالكفار يوم القيامة، وهو الظل ذو الثلاث شعب[٢] الذي ذكره في سورة المرسلات عرفاً"[٣].

الدراسة

ذكر ربنا تبارك وتعالى أن النار-نسأل الله أن يعافينا منها وسائر إخواننا المسلمين- قد أحاط سرادقها بأهلها، وهم الكفار، والسرادق في اللغة كما عرفة ابن قتيبة: الحجزة التي تكون حول الفسطاط، قال ابن عطية:

"والسرادق، وهو الجدار المحيط، كالحجرة التي تدور وتحيط الفسطاط، وقد تكون من نوع الفسطاط أديماً أو ثوباً أو نحوه"[٤].

وقيل،: هو أعم من ذلك، قال النحاس:"السرادق في اللغة: كل شيء محيط بشيء"[٥].

وأما المراد به في الآية الكريمة: فقد اختار ابن قتيبة ~ أنه دخان يحيط بالكفار يوم القيامة.

([١]) قال ابن عاشور في "التحرير والتنوير"(٣٠٨/١٥): "الحجزة بضم الحاء وسكون الزاي، أي: الحاجز الذي يكون محيطاً بالخيمـة يمنع الوصول إليها".

([٢]) يعني قوله تعالى:﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٍ ﴿٣٠﴾ لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ ٱللَّهَبِ ﴾ (المرسلات:٣٠-٣١).

([٣]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٧).

([٤]) "المحرر الوجيز"(٥١٣/٣)، وانظر: "الكشاف"(٦٧٢/٢)، "تفسير الرازي"(١٠٢/٢١)،"تفسير الخـازن" (٢١٠/٤)، "التسـهيل لعلوم التنـزيل"(١٨٧/٢)، "التخويف من النار"(ص٦٣)،"أضواء البيان" (٢٦٧/٣).

([٥]) "معاني القرآن"(٢٣٢/٤)،وانظر: "تهذيب اللغة"(٢٩٣/٩)، "لسان العرب"(١٥٧/١٠)، "فتح الباري"(٣٨٣/٣).

وعلى هذا، فالدخان يحيط م قبل دخولهم النار، بدليل قول ابن قتيبة يوم القيامة، ولم يقل في النار، كما أنه ~ نص في كتابه "تأويل مشكل القرآن"[1] على أن قوله تعالى: ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلّٖ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٖ﴾ (المرسلات:٣٠) يوم القيامة قبل دخول الكافرين النار.

وهذا ما فهمه من هذا القول جمع من العلماء، يقول الرازي:

"وقال بعضهم: المراد من هذا السرادق: الدخان الذي وصفه الله في قوله : ﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلّٖ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٖ﴾ (المرسلات:٣٠) وقالوا: هذه الإحاطة م إنما تكون قبل دخولهم النار، فيغشاهم هذا الدخان، ويحيط م، كالسرادق حول الفسطاط"[2].

وهذا تأول قتادة[3] والكلبي في الآية الكريمة[4]، واختيار السمرقندي والثعلبي والواحدي[5].

ولعل وجه هذا القول: أن من معاني السرادق: الدخان، فسرادق النار: دخا ا[6].

لكن يعترض على هذا القول: أن الآية تتحدث عن النار،«إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا » فينبغي أن يكون السرادق فيها، لا خارجها، ولذلك، ذكر الله المهل، وهو شراب معد لأهل النار في النار.

القول الثاني: أنه سورها المحيط ا، وهو من نار، أي: أن النار قد أحاطت م من كل جانب، فشبهت بالفسطاط.

وإلى هذا ذهب ابن عباس[7].

وإلى هذا ذهب: ابن أبي زمنين والبيضاوي وابن كثير والسيوطي والسعدي[1].

([1]) في (ص٣١٩).

([2]) "تفسير الرازي"(١٠٢/٢١)، وهكذا قال الماوردي والزمخشري والعز بن عبد السلام والنسـفي، انظـر: "النكـت والعيـون" (٣٠٣/٣)،"الكشاف"(٦٧٢/٢)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٢٤٦/٢)، "تفسير النسفي" (١٢/٣).

([3]) انظر: "تفسير القرطبي"(٣٩٣/١٠).

([4]) أخرجه عنه الصنعاني في تفسيره (٤٠٢/٢).

([5]) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٤٥/٢)،"تفسير الثعلبي" (١٦٧/٦) "الوجيز" للواحدي (٦٦٠/٢)، "تفسير الثعالبي" (٣٧٩/٢).

([6]) انظر: "حاشية ابن بري"(ص١١١)،"تفسير الرازي"(٢٤١/٣٠)، "لسان العرب"(١٥٨/١٠)، "تاج العروس" (٤٤٢/٢٥).

([7]) أخرج الطبري (٢٣٩/١٥) عنه أنه قال: هي حائط من نار.

وهذا القول فيه تفسير السرادق وأنه في النار، لا خارجاً عنها.

ونحو هذا القول ما قاله مقاتل بن سليمان: أن السرادق عنق من النار يخرج، فيحيط بالكفار، كالحظيرة[2].

القول الثالث[3]: السرادق: البحر، والإحاطة في الدنيا.

قال الطبري ~ :

"وقد روي عن النبي ﷺ في ذلك خبر يدل على أن معنى قوله: « أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا » أحاط م ذلك في الدنيا، وأن ذلك السرادق هو البحر.

ثم ساق بإسناده عن يعلى بن أمية ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ "البحر هو جهنم" قال: فقيل له: كيف ذلك؟ فتلا هذه الآية، « أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا » ثم قال: والله لا أدخلها أبداً، أو ما دمت حياً، ولا تصيبني منها قطرة[4]"[5].

الترجيح

([1]) انظـر: "تفسـير ابـن أبي زمـنين"(٥٩/٣)، "تفسـير البيضـاوي"(٤٩٤/٣)، "تفسـير الجلالـين"(ص٣٨٥)، "تفسـير السعدي"(ص٤٧٦).

([2]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٨٧/٢)، وحكاه السمرقندي في تفسيره (٣٤٥/٢) والثعلبي (١٦٧/٦) عن الكلبي.

([3]) انظر: "تفسير الطبري"(٢٣٩/١٥)، "المحرر الوجيز"(٥١٣/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٩٣/١٠).

([4]) أخرجه الإمام أحمد(٢٢٣/٤) والبخاري في "التاريخ الكبير"(٧٠/١) وابن أبي الدنيا في"صفة النـار"(ص ١٢٠) والفسـوي في "المعرفة والتاريخ"(١٣٩/١) وابن قانع في "معجم الصحابة" (٢١٧/٣) والحاكم في المستدرك (٦٣٨/٤) والبيهقي (٣٣٤/٤).

قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، ومعناه: أن البحر صعب كأنه جهنم".

قال ابن رجب في "التخويف من النار"(ص٤٦): " روى الإمام أحمد بإسناد فيه نظر" .

ولعله -والله أعلم- لأجل محمد بن حيي بن يعلى بن أمية، ومدار الحديث عليه، وقد ذكره البخاري وابن أبي حاتم، فلم يذكرا فيـه جرحاً ولا تعديلاً، ولم يذكرا في الرواة عنه غير عبد الله بن أمية، ومثل هذا: يحكم عليه بجهالة العين، وقد ضعف الحـديث العلامـة الألباني في:"السلسلة الضعيفة" حديث رقم(١٠٢٣).

([5])"تفسير الطبري"(٢٣٩/١٥).

الراجح -إن شاء الله تعالى- أن المراد بالسرادق: ما يحيط بالنار من سورها وجدرا ا، وهذا السرادق من النار، وذلك؛ لأن الحديث في الآية الكريمة عن النار وما أعد الله فيها للعصاة، ولم يكن الحديث عن أهوال يوم القيامة، وما يلقى الظالمون فيه، فالأولى تأويل اللفظة بما يناسب موضوع الآية، كما أن هذا المعنى المذكور جاء إثباته في مواضع من القرآن الكريم، قال الشنقيطي:

"وعلى كل حال، فمعنى الآية الكريمة: أن النار محيطة م من كل جانب، كما قال تعالى: ﴿ لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِن فَوۡقِهِمۡ غَوَاشٍ ﴾ (الأعراف:٤١) وقال: ﴿ لَهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحۡتِهِمۡ ظُلَلٌ ﴾(الزمر:١٦)وقال: ﴿ لَوۡ يَعۡلَمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ حِينَ لَا يَكُفُّونَ عَن وُجُوهِهِمُ ٱلنَّارَ وَلَا عَن ظُهُورِهِمۡ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾ (الأنبياء:٣٩) إلى غير ذلك من الآيات"[1].

كما أن في هذا القول استهزاء بالكفار وسخرية م، إذ أن السرادق لأهل الترف، يقول ابن عاشور ~ :"وأثبت لها سرادق مبالغة في إحاطة دار العذاب م، وشأن السرادق يكون في بيوت أهل الترف، فإثباته لدار العذاب استعارة كمية"[2].

[٢٣٢] المسألة الثانية: ما المراد بالمهل في الآية الكريمة؟

---

(1) "أضواء البيان(٢٦٨/٣).

(2) "التحرير والتنوير"(٣٠٨/١٥)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٠٣/٢١)،"حاشية الشهاب على البيضاوي"(٩٨/٦).

قال الإمام ابن قتيبة:

" والمهل: دردي الزيت، ويقال: ما أذيب من النحاس والرصاص"[١].

الدراسة

يرى ابن قتيبة ~ أن المهل دردي الزيت، وهذا مذهب ابن عباس في فهم الآية، فقد روي عنه أنه قال: هو ماء غليظ كدردي الزيت [٢].

قال السمرقندي:

"أي: أسود غليظاً، كرديء الزيت، وهذا قول الكلبي والسدي وابن جبير وروى عكرمة عن ابن عباس مثله"[٣].

واختار هذا القول: مقاتل بن سليمان والسمرقندي والخطابي وابن جزي الكلبي والجلال المحلي وابن عادل وابن عاشور[٤].

وقدمه النسفي[٥].

ووجه هذا القول: أن المهل يطلق على دردي الزيت، وهو عكره[٦]، بل قال النحاس: "وأكثر ما يستعمل لدردي الزيت، كما قال ابن عباس"[٧].

وأيضاً: يؤيده ما رواه الترمذي عن أبي سعيد ﷺ عن النبي ﷺ في قوله: «كَٱلْمُهْلِ»قال: كعكر الزيت، فإذا قربه إلى وجهه، سقطت فروة وجهه فيه"[٨].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٧).

(٢) أخرجه الطبري(٢٤٠/١٥) وانظر: "الدر المنثور"(٣٨٥/٥).

(٣) "تفسير السمرقندي"(٣٤٥/٢) وانظر: "الوسيط"للواحدي(١٤٦/٣)،"تفسير البغـوي"(١٦٠/٣)،"البحـر المحـيط"(١١٥/٦)، "تفسير ابن كثير" (٨٢/٣)،"الدر المنثور"(٣٨٥/٥).

(٤) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٨٧/٢)،"تفسير السمرقندي"(٣٤٥/٢)، "غريب الحديث" للخطـابي (٢٨٦/١)، التسـهيل لعلوم التـ يل"(١٨٧/٢)، "تفسير الجلالين" (ص٣٨٥) ، "اللباب في علوم الكتاب" (٤٧٧/١٢)، "التحرير والتنوير"(٣٠٨/١٥)، .

(٥) انظر: "تفسير النسفي"(١٢/٣)،

(٦) انظر: "لسان العرب"(٦٣٣/١١)، "مختار الصحاح"(ص ٢٦٦)،"أضواء البيان"(٢٦٩/٣).

(٧) "معاني القرآن"للنحاس(٢٣٤/٤).

(٨) أخرجه أحمد(٧٠/٣) والترمذي(٢٥٨١) والحاكم (٥٤٤/٢) وعبد بن حميد(٢٩٠/١) والطبري (٢٣٩/١٥) وابن المبـارك في "الزهد"(٧٨/١،٩٠/٢) وأبو يعلى(٥٢٠/٢) وابن حبان(٥١٤/١٦) والطبراني في الأوسط(٢٧٧/٣).

القول الثاني: أنه ما أذيب من الحديد أو الرصاص أو الفضة حتى انماع.

قاله ابن مسعود[1].

واختاره الواحدي والزمخشري وأبو السعود والشوكاني[2].

ووجه هذا القول: أن المهل يطلق على كل فلز أذيب، قال أبو عبيد:

"والمهل في غير هذا كل فلز أذيب،قال : والفلز جواهر الأرض من الذهب والفضة والنحاس وأشباه ذلك، ومنه حديث ابن مسعود أنه سئل عن المهل فدعا بفضة فأذا ا فجعلت تميع وتلون فقال: هذا من أشبه ما أنتم راؤن بالمهل.

قال أبو عبيد: أراد تأويل هذه الآية: «وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَ »"[3].

وقال أبو عبيدة والزجاج: كل شيء أذبته من نحاس أو رصاص أو نحو ذلك فهو مهل[4].

قال ابن أبي زمنين ": ما أذيب من الذهب والفضة ، والصفر والرصاص وما أشبه، ذلك فهو عند أهل اللغة : مهل"[5].

القول الثالث: أنه القيح والدم الأسود.

و ذا قال مجاهد[6]، وقد فسره الزمخشري بالصديد[7].

القول الرابع: أنه الذي انتهى حره.

قاله سعيد بن جبير[8].

وسنده ضعيف؛ لأن مدار الحديث على دراج عن أبي الهيثم عن أبي سعيد ﷺ.

ودراج ضعيف في أبي الهيثم، انظر: "الكاشف"للذهبي[١٤٧٣]، "تقريب التهذيب"[١٨٢٤]،

وقد ضعفه العلامة الألباني في تخريجه لسنن الترمذي، وفي"ضعيف الترغيب والترهيب"حديث رقم(٢١٥٤).

(1) أخرجه الطبري (٢٣٩/١٥).

(2) انظر:"تفسير الواحدي"(٦٦٠/٢)،"الكشاف"(٦٧٢/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٢٠/٥)، "فتح القدير" (٢٨٢/٣)،

(3) "غريب الحديث" لابن سلام (٢١٧/٣)، وانظر أثر ابن مسعود ﷺ في "تفسير الصنعاني"(٤٠٢/٢)، "معاني القرآن"(٢٣٣/٤).

(4) انظر:"مجاز القرآن"(٤٠٠/١)،"معاني القرآن"للزجاج(٢٨٢/٣)،

(5) "تفسير ابن زمنين"(٢٨٦/٣)، وانظر: "لسان العرب"(٦٣٣/١١) ، "تاج العروس"(٤٣٠/٣٠)، "فتح القدير" (٢٨٢/٣).

(6) "تفسير مجاهد"(٣٧٦/١) وانظر: "تفسير الطبري"(٢٤٠/١٥).

(7) انظر: "أساس البلاغة"(ص٦٠٩)، وانظر:"زاد المسير"(١٣٥/٥)، "البحر المحيط"(١١٥/٦).

(8)أخرجه الطبري(٢٤٠/١٥).

القول الخامس: أنه الرماد الذي ينفض عن الخبزة إذا خرجت من التنور.

وهذا القول ذكره ابن الجوزي[1]، ولا يعد أن يكون معنى من معاني لفظة «المهل»[2] ، لا أنه تفسير لها لها في هذا الموضع، فالآية تثبت أنه شراب، فلا يناسبه القول بأنه رماد.

الترجيح

هذه الأقوال السالفة لا تعارض بينها، فالمهل ما أذيب من النحاس والذهب والفضة ونحوها، فهو شراب حار كعكر الزيت، قال ابن كثير بعد نقله للأقوال في الآية:

قال ابن كثير:

"وهذه الأقوال ليس شيء منها ينفي الآخر، فإن المهل يجمع هذه الأوصاف الرذيلة كلها، فهو أسود منتن غليظ حار، ولهذا قال:"يَشْوِي ٱلْوُجُوهَ "أي: من حره إذا أراد الكافر أن يشربه وقربه من وجهه شواه حتى تسقط جلدة وجهه فيه"[3].

وهكذا قال الطبري والقرطبي[4].

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّۚ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴾ (الكهف:٤٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٣] بيان معنى الولاية ومحل زمنها.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) انظر:"زاد المسير"(١٣٥/٥).

([2]) قال أبو عبيد القاسم بن سلام في"غريب الحديث" (٢١٨/٣).: "والمهل أيضاً في غير هذا: كل شيء يتحات عـن الخبـزة مـن الرماد وغيره، إذا أخرجت من الملة، قال: والملة الحفرة التي تمل فيها الخبزة".

([3]) "تفسير ابن كثير"(٨٣/٣).

([4]) انظر: "تفسير الطبري"(٢٤٠/١٥)، "تفسير القرطبي"(٣٩٤/١٠)،"تفسير المراغي"(١٤٤/١٥).

" هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ" يريد: يومئذ يتولون الله ويؤمنون ويتبرءون مما كانوا يعبدون"[1].

الدراسة

اختلف القراء في قراءة لفظة «ٱلْوَلَٰيَةُ» على قراءتين، الأولى: بفتح الواو، والثانية: بكسرها[2].

في كلام ابن قتيبة السابق نلحظ أنه ~ يرى أن «ٱلْوَلَٰيَةُ» بمعنى التولي، أي يتولى الله ﷻ كل أحد مؤمن وكافر، ومثل هذا القول قال ابن عزيز السجستاني والنحاس[3]، وزمن هذا التولي يحتمل أن يكون عند نزول العذاب بأهله، فيؤمن الكفرة، ويتولون الله ويؤمنون به، كما يحتمل أن يكون يوم القيامه، فيؤمن كل أحد، ولا نجد في كلام ابن قتيبة ~ ما يرجح أحد الاحتمالين، وقد حمله ابن الجوزي[4] على الثاني، أي أن زمن هذا التولي: يوم القيامة.

وعلى هذا المعنى - الولاية بمعنى التولي من الكفار لله- ففي الآية تقديم وتأخير، أي:

الولاية لله الحق هنالك أي: في القيامة، أو عند نزول العذاب[5].

وقد ذكر ابن كثير ~ الاحتمال الأول كمعنى لقراءة الفتح، ولم يذكر غيره، فقال:

" ثم اختلفوا في قراءة «ٱلْوَلَٰيَةُ» فمنهم من فتح الواو من الولاية، فيكون المعنى: هنالك الموالاة لله، أي: هنالك كل أحد مؤمن أو كافر، يرجع إلى الله وإلى موالاته والخضوع له إذا وقع العذاب،كقوله: ﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِۦ مُشْرِكِينَ ﴾(غافر:٨٤)

وكقوله إخباراً عن فرعون:﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾ ءَآلْـَٰٔنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾(يونس:٩٠-٩١)"[1].

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٨).

([2]) وقراءة الكسر لحمزة والكسائي، والباقون قرأوا بالفتح.

انظر: "تفسير الطبري"(٢٥١/١٥)،"حجة القراءات"لابن زنجلة(ص٤١٨)،

([3])انظر:"غريب القرآن"(ص٤٨٠)، "معاني القرآن"للنحاس(٢٤٧/٤).

([4]) انظر: "زاد المسير"(١٤٧/٥).

([5]) انظر:"تفسير القرطبي"(٤١١/١٠)، "فتح القدير"(٢٨٨/٣).

ويؤيد هذا الوجه: أن الله تعالى ذكر هذه الآية بعد أن ذكر لنا ندم هذا الكافر على كفره، وقوله: ﴿وَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُشۡرِكۡ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا﴾ (الكهف:٤٢) .

ويحتمل معنى الولاية على هذا القول- أ ا في الدنيا- أن تكون بمعنى النصرة، أي الولاية والنصرة من الله لأهل الإيمان، لا لغيرهم، وهذا ما قدمه الزمخشري ~ حيث قال:

"والمعنى هنالك، أي: في ذلك المقام، وتلك الحال النصرة لله وحده، لا يملكها غيره، ولا يستطيعها أحد سواه، تقريراً لقوله:﴿ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٞ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ (الكهف:٤٣)" [٢].

وهكذا صنع البيضاوي والنسفي وأبو السعود[٣].

واختاره المراغي وابن عثيمين[٤].

بل إن الإمام الطبري ~ لم يذكر سوى هذا المعنى لقراءة الفتح[٥].

وقد اختار بعض أهل العلم: أن زمن الولاية يوم القيامة، وممن اختار هذا:

الواحدي والبغوي والخازن والجلال المحلي[٦].

إلا أ م اختلفوا في معناها: فاختار الواحدي والخازن - ما اختاره ابن قتيبة- من أن المعنى: أن الكفار يتولون الله ويؤمنون به، واختار المحلي أ ا بمعنى النصرة، أي: أن الله ﷻ يتولى أمر الخلائق، فينصر المؤمنين، ويخذل الكافرين.

وفي الآية قول آخر، وهو: أن الولاية بمعنى السلطان والحكم لله تعالى.

أي عند ذلك: السلطان والحكم لله الحق، لا ينازعه أحد في ملكه يومئذ، وهذا كقوله: والأمر يومئذ لله.

وإلى هذا ذهب السمرقندي مفسراً اسم الإشارة بأن المراد به يوم القيامة[٧].

---

(١) "تفسير ابن كثير"(٨٥/٣)، وانظر: "أضواء البيان"(٢٧٩/٣).

(٢) "الكشاف"(٦٧٦/٢).

(٣) انظر:"تفسير البيضاوي"(٤٩٩/٣)، "تفسير النسفي"(١٦/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٢٤/٥)

(٤) انظر:"تفسير المراغي"(١٥٣/١٥)، "تفسير سورة الكهف"(ص٧٦).

(٥) انظر:"تفسير الطبري"(٢٥١/١٥).

(٦) انظر: "تفسير الواحدي"(٦٦٢/٢)، "تفسير البغوي"(١٦٣/٣)، "تفسير الخازن"(٢١٤/٤)،"تفسير الجلالين" (ص٣٨٧).

(٧) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٤٨/٢).

وجعله الزمخشري والبيضاوي والنسفي وأبو السعود[1] احتمالاً وارداً في معنى الآية الكريمة، غير أ م لم يقيدوه كتقييد السمرقندي.

التر جيح

الذي يترجح أن قوله « هُنَالِكَ» يشير إلى الحالة الشديدة التي مر ا ذاك الرجل الكافر من نزول العذاب وهلاك ثمره، فهذا هو الأولى، وألا يصرف اسم الإشارة إلى يوم القيامة؛ لأنه لا ذكر ليوم القيامة، وأما معنى الموالاة فالظاهر أ ا تحمل على معنى تولي الله لعبده المؤمن ونصرته له، ولهذا أعقب الله ذكر الولاية بقوله: «هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا » وهذا مشعر بما ذكرت، إذ هو ثناء على الله جل جلاله، فمن المناسب أن تكون الولاية من أفعال الله تعالى لتتلائم مع الثناء عليه سبحانه وتعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴾(الكهف:٧٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٤] بيان معنى الوارء في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ " أمامهم"[2].

([1]) انظر: "الكشاف"(٦٧٦/٢)، "زاد المسير"(١٤٧/٥)،"تفسير البيضاوي"(٤٩٩/٣)، "البحر المحيط" (١٢٤/٦)، "تفسير النسفي"(١٦/٣)، "تفسير أبي السعود" (٢٢٤/٥).

([2]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٢٩).

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى «وَرَآءَهُم» على قولين اثنين، أولهما: أن وراء ههنا بمعنى: أمام، أي: أمامهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً.

وبهذا قال الأكثر، كما قال القرطبي(١)، بل نسبه الواحدي والشوكاني للمفسرين(٢).

وممن قال بهذا القول: قتادة(٣).

واختاره الفراء وأبو عبيدة والكسائي والطبري والنحاس والسمرقندي وابن فارس والثعلبي والراغب الأصفهاني والواحدي والبغوي والزمخشري والخازن وابن عادل والشنقيطي(٤).

وقدمه البيضاوي والنسفي وأبو السعود(٥).

وأيد بعض من ذهب إلى هذا القول هذا القول بقراءة ابن عباس: "وكان أمامهم"(٦).

قال الطبري مبيناً وجه إطلاق الوراء مع إرادة الأمام، فقال:

"وإنما قيل لما بين يديه: هو ورائي؛ لأنك من ورائه، فأنت ملاقيه، كما هو ملاقيك، فصار إذ كان ملاقيك، كأنه من ورائك، وأنت أمامه"(٧).

وقد جاءت "وراء" بمعنى أمام في مواطن من كتاب الله تعالى، منها:

قوله تعالى:﴿ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ (المؤمنون: ١٠٠).

---

(١) انظر: "تفسير القرطبي"(٣٤/١١).

(٢) انظر: "الوسيط"للواحدي(١٦٠/٣-١٦١)، "فتح القدير"(٣٠٤/٣).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٢/ ٤٠٧) والحربي في"غريب الحديث"(٧٦٠/٢).

(٤) انظر:"معاني القرآن"للفراء(١٥٧/٢)، "مجاز القرآن"(٤١٢/١)، "غريب الحديث"للحربي (٧٦٠/٢)."تفسير الطبري"(١/١٦)، "معاني القرآن"للنحاس (٢٧٧/٤)،"تفسير السمرقندي" (٣٥٧/٢)، "مقاييس اللغة"(١٠٤/٦)، "تفسير الثعلبي"(١٨٦/٦)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٥٢٠)،"تفسير الواحدي"(٦٦٩/٢)، "تفسير البغوي"(١٧٦/٣)، "الكشاف" (٦٩١/٢)، "تفسير الخازن"(٢٢٦/٤)،"اللباب في علوم الكتاب"(٥٤٥/١٢)، "أضواء البيان"(٣٤٠/٣).

(٥) انظر: "تفسير البيضاوي"(٥١٥/٣)، "تفسير النسفي"(٢٣/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٣٧/٥).

(٦) انظر: "تفسير الصنعاني"(٤١٠/٢)، "معاني القرآن"للنحاس(٢٧٧/٤)، "تفسير الثعلبي"(١٨٧/٦)،"المحرر الوجيز" (٥٣٥/٣)، "تفسير البغوي"(١٧٦/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٤/١١)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٩٤/٢)، "تفسير أبي السعود"(٢٣٧/٥).

(٧)"تفسير الطبري"(٢/١٦)، وانظر: "معاني القرآن"للفراء(١٥٧/٢)، "تفسير الرازي"(١٣٧/٢١)، "تاج العروس"(٤٨٧/١).

وكذلك قوله تعالى:﴿ وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴾ (الإنسان:٢٧).
القول الثاني: أن وراء على با ا، أي: هي بمعنى خلف.
واختاره ابن عطية، وقال:

" وقوله «وَرَآءَهُم» هو عندي على بابه، وذلك أن هذه الألفاظ إنما تجيء مراعاً ا الزمن، وذلك أن الحادث المقدم الوجود، هو الإمام، وبين اليد: لما يأتي بعده في الزمن، والذي يأتي بعد هو الوراء وهو ما خلف، وذلك بخلاف ما يظهر ببادي الرأي، وتأمل هذه الألفاظ في مواضعها حيث وردت، تجدها تطرد، فهذه الآية معناها: أن هؤلاء وعملهم وسعيهم يأتي بعده في الزمن، غصب هذا الملك، ومن قرأ "أمامهم" أراد في المكان، أي: أ م كانوا يسيرون إلى بلده"[1].
وقدمه الجلال المحلي[2].

الترجيح

الذي يترجح لدي -والعلم عند الله تعالى- ما ذهب إليه جمهور المفسرين من أن وراء بمعنى أمام، وذلك؛ لأن وراء تأتي بمعنى أمام، وقد سبق في قسم الدراسة ذكر مثالين على هذا،كما أن أهل العربية مثبتون هذا المعنى لكلمة «وراء» [3]، ثم إن هذا الملك سيكون في وجه أهل السفينة، فهم سيمرون به، فهو إذاً أمامهم، وسواء قلنا: إن هذا في طريق الذهاب أو في طريق عود م، ففي كلا الحالتين يكون أمامهم، وهذا واضح، ولأجل هذا، قال الجمهور: إن «وراء» ههنا، بمعنى: أمام.

---

(1) "المحرر الوجيز"(٥٣٥/٣).

(2) انظر:"تفسير الجلالين"(ص٣٩٢).

(3) انظر: "جمهرة اللغة"(٢٣٦/١)، " ذيب اللغة"(٢١٩/١٥)، "مقاييس اللغة"(١٠٤/٦)، "المفردات في غريب القـرآن"(ص٥٢٠)، القرآن"(ص٥٢٠)، "لسان العرب"(١٩٤/١)، "مختار الصحاح"(ص٢٩٩)، "تاج العروس"(٤٨٧/١).

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ (مريم:١١).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٥] ما المراد بالإيحاء؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وقال: ﴿ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ أي: أشار إليهم وأومأ.

وقال بعض المفسرين: كتب إليهم.

قال أبو محمد: والتفسير الأول أعجب إلي؛ لأنه قال في موضع آخر: ﴿ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾ (آل عمران:٤١).

والرمز: تحريك الشفتين أو الحاجبين أو العينين، ولا يكون كتاباً"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن الإيحاء الصادر من نبي الله زكريا عليه السلام كان إيماءً إما برأسه أو يديه، ولم يكن منه كتابة.

وهذا مذهب جمهور المفسرين، وممن ذهب إليه: الإمام مجاهد[2] وقتادة[3].

واختاره البخاري والسمرقندي والثعلبي والواحدي والسمعاني والبيضاوي وابن كثير والخازن والكلبي والنسفي والجلال المحلي وأبو السعود والسعدي والشنقيطي[4].

وقد رجح غير واحد -ومنهم ابن قتيبة- هذا القول، بقوله تعالى:﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًا ﴾(آل عمران:٤١).

قالوا: والرمز: الإشارة والإيماء بالشفتين والحاجب والإيحاء، ولا يكون كتابة، وعلى هذا، فآية (آل عمران) تعد مفسرة لآية (مريم).

قال الرازي:"وأعلم أن الأشبه بالآية، هو: الإشارة؛ لقوله تعالى في سورة آل عمران:﴿ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزًا ﴾(آل عمران:٤١)، والرمز لا يكون كناية للكلام" [5].

القول الثاني[6]: أنه كتب إليهم في كتاب، أو على الأرض.

---

(1) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٨٩).

(2) انظر: "تفسير مجاهد"(٣٨٤/١)، "تفسير الطبري"(٥٣/١٦).

(3) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٤/٣) والطبري(٥٤/١٦).

(4) انظر: "صحيح البخاري"(١٢٦٢/٣)، "تفسير السمرقندي"(٣٧٠/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٠٧/٦)، "الوجيز"للواحدي(٦٧٧/٢)، "تفسير السمعاني"(٢٨١/٣)، "تفسير البيضاوي"(٧/٤)، "تفسير ابن كثير" (١١٤/٣)، "تفسير الخازن"(٢٤٠/٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٣/٣)، "تفسير النسفي"(٣٢/٣)، "تفسير الجلالين" (ص٣٩٧)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٨/٥)، "التحرير والتنوير"(٧٤/١٦)، "تفسير السعدي" (ص٤٩٠)،"أضواء البيان"(٣٧٢/٣).

(5) "تفسير الرازي"(١٦٢/٢١)، وانظر: "الكشاف"(٩/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٨/٥)، "روح المعاني" (٧١/١٦)، "أضواء البيان"(٣٧٢/٣).

(6) انظر: "تفسير السمرقندي"(٣٧٠/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٠٧/٦)، "تفسير السمعاني"(٢٨١/٣)، "تفسير البيضاوي"(٧/٤)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(٣/٣)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٨/٥)،"أضواء البيان"(٣٧٢/٣).

قاله ابن عباس[1]، ونسبه غير واحد إلى مجاهد[2]، وهو قول السدي[3] والحكم بن عتيبة[4] ومقاتل بن سليمان[5].

وحجة هذا القول: أن الكتابة أحد معاني الوحي، ولما ساق ابن عطية القولين في معنى الآية، قال: "وكلا الوجهين وحي"[6].

قال الشوكاني:"وقد يطلق الوحي على الكتابة، ومنه قول ذي الرمة[7]:

سوى الأربع الدهم اللواتي كأ ا بقية وحي في بطون الصحائف

وقال عنترة[8]:

كوحي صحائف من عهد كسرى فأهداها لأعجم طمطمى"[9].

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- ما ذهب إليه الجمهور من أن الإيحاء بمعنى الإشارة، فالمعنى: أشار إليهم، وسبب هذا الترجيح ما ذكره الله في آية آل عمران ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ

([1]) انظر:"الكشاف"(٩/٣)، "روح المعاني"(٧١/١٦)،.

([2]) أخرجه الطبري(٥٤/١٦) وانظر: "المحرر الوجيز"(٧/٤)، "تفسير البغوي"(١٩٠/٣)، "فتح القدير"(٣٢٤/٣).

([3]) أخرجه الطبري (٥٤/١٦).

([4]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٥/٣) والطبري (٥٤/١٦)، وانظر: "تفسير الثوري"(ص١٨٥).

([5]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٠٨/٢).

([6]) "المحرر الوجيز"(٧/٤).

([7]) البيت في ديوانه(ص٣٧٥)، ونسبه إليه غير واحد،انظر: " ذيب اللغة"(١٢٦/٦)، "تفسير القرطبي"(٨٥/١١)، "لسان العـرب" (٢١٢/١٢)، "البحر المحيط"(١٦٧/٦)، "تاج العروس"(٢٣/٢١).

"وحي" بمعنى الكتابة.

([8]) البيت في "ديوان عنترة"(ص٢٣٥)، وقد نسـبه إلى عنتـرة غـير واحـد، انظـر: "تفسـير القـرطبي"(٨٥/١١)، "البحـر المحيط"(١٦٧/٦)، "روح المعاني"(٧١/١٦).

([9]) "فتح القدير"(٣٢٤/٣)، وانظر: "جمهـرة اللغـة"(٢٣١/١)، "الزاهـر في معـاني كلمـات النـاس"(٣٤١/٢)، "مشـارق الأنوار"(٢٨٢/٢)، "تفسير القرطبي"(٨٥/١١)، "لسان العرب"(٣٨٠/١٥)، "البحر المحـيط"(٤٧٤/٢)،"روح المعـاني"(٧١/١٦)، "أضواء البيان"(٣٧٢/٣)، "المعجم الوسيط"(١٠١٨/٢).

ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗا ﴾ (آل عمران:٤١). والرمز: لا يكون كتابة، إنما هو الإشارة والإيماء بالشفتين والحاجب.

قال ابن منظور:

"والرمز في اللغة: كل ما أشرت إليه مما يبان بلفظ، بأي شيء أشرت إليه: بيد أو بعين"[(١)].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَحَنَانٗا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةٗۖ وَكَانَ تَقِيّٗا ﴾ (مريم:١٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٦] ما المراد بقوله ﷻ : «وَحَنَانٗا»؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"«وَحَنَانٗا» أي: رحمة، ومنه يقال: تحنن علي، وأصله من حنين الناقة على ولدها"[(٢)].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن الحَنان ههنا بمعنى الرحمة، فيكون المعنى:

---

(١) "لسان العرب"(٣٥٦/٥)، وانظر: "جمهرة اللغة"(٧٠٩/٢)، "غريب القرآن"للسجستاني(ص٢٣٥)،" تهذيب اللغـة"(١٤١/١٣)، "المفردات في غريب القرآن"(ص٢٠٣)، "أساس البلاغة"(ص٢٥١)،"تاج العروس"(٣٥٦/١٥).

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٣٢).

ورحمة منا، لكن ابن قتيبة لم يبين جهة هذه الرحمة، بمعنى: هل المراد أنه أعطي رحمة، أو كان هو رحمة للناس؟ ولا يبدو بين المعنيين خلافاً، فمن كان رحيماً على العباد، فقد أوتي رحمة في نفسه، قال البغوي:

"ومعنى الآية: وآتيناه رحمة من عندنا، وتحنناً على العباد"[١].

وإلى مثل هذا المذهب في الآية الكريمة: ذهب ابن عباس[٢] وقتادة[٣] وبه قال الحسن وعكرمة[٤] والضحاك[٥] ومقاتل بن سليمان[٦] وأبو عبيدة[٧].

واختاره الفراء والزجاج والسمرقندي وابن أبي زمنين والثعلبي والواحدي والسمعاني والبغوي والزمخشري والبيضاوي والخازن والنسفي والجلال المحلي وأبو السعود[٨].

ووجه هذا القول: أن الحنان في اللغة: الرحمة، قال الخليل الفراهيدي:

"والحنان الرحمة، والفعل التحنن، والله الحنان المنان الرحيم بعباده، وحنانا من لدنا: أي رحمة من عندنا، وحنانيك يا فلان، افعل كذا، ولا تفعل كذا، تذكره الرحمة والبر"[٩].

قال النحاس: "وكذلك هو عند أهل اللغة، وأصله من حنين الناقة على ولدها، قال طرفة[١٠]:

---

(١) "تفسير البغوي"(١٩٠/٣)، وانظر: "تفسير البيضاوي"(٨/٤)، "تفسير أبي السعود"(٢٥٩/٥).

(٢) أخرجه الطبري(٥٥/١٦)، وانظر:"تفسير الثوري"(ص١٨٢).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٤/٣)، والطبري(٥٥/١٦).

(٤) أخرجه الطبري(٥٥/١٦)، وانظر: "غريب الحديث" لابن سلام (٤٠١/٤).

(٥) أخرجه الطبري(٥٥/١٦).

(٦) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٠٨/٢).

(٧) انظر: "مجاز القرآن"(٢/٢).

(٨) انظر:"معاني القرآن"للفراء(١٦٣/٢)، "معاني القرآن"للزجاج(٣٢٢/٣)، "تفسير السمرقندي"(٣٧٠/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٨٩/٣) ،"تفسير الواحدي"(٦٧٧/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٠٧/٦)،"تفسير السمعاني" (٢٨٢/٣)،"تفسير البغوي"(١٩٠/٣)، "الكشاف" (١٠/٣)، "تفسير البيضاوي"(٨/٤)، "تفسير الخازن" (٢٤٠/٤)، "تفسير النسفي"(٣٢/٣)، "تفسير الجلالين" (ص٣٩٧)، "تفسير أبي السعود" (٢٥٩/٥).

(٩) "العين"(٢٩/٣)، وانظر: "تفسير الطبري"(٥٧/١٦)، "الزاهر في معاني كلمات الناس"(١٠٣/١)، "تهذيب اللغة"(٢٨٦/٣)،"تفسير السمعاني"(٢٨٢/٣)، "المفردات في غريب القرآن"(ص١٣٣)، "لسان العرب" (١٢٢/١٣).

(١٠) البيت في ديوان طرفة بن العبد(ص٦٦) كما أنه منسوب له في: "جمهرة أشعار العرب"لأبي زيد القرشي (ص١٧)، "غريب الحديث" لابن سلام (٤٠١/٤)، "تفسير الطبري"(٥٦/١٦)، "تهذيب اللغة"(٢٨٦/٣)، "مقاييس اللغة"(٢٥/٢)، "لسان العرب" (١٣٠/١٣).

أبا منذر أفنيت فاستبق بعضنا   حنانيك بعض الشر أهون من بعض"[1].

قال ابن فارس:"الحاء والنون أصل واحد، وهو الإشفاق والرقة"[2].

وقال ابن الأنباري: "لم يختلف اللغويون أن الحنان الرحمة، والمعنى: فعلنا ذلك رحمة لأبويه وتزكية له[3].

ونحو هذا القول قول سعيد بن جبير: هو اللين[4].

قال ابن عادل: "والحنان: الرحمة واللين"[5].

ونحوه قول مجاهد: أن الحنان هو التعطف من الله[6].

وفي الآية قول ثان، وهو أن الحنان بمعنى العظمة، والمعنى: تعظيما من لدنا، فلا يراه أحد إلا ويعظمه ويهابه.

و بذا قال عطاء بن أبي رباح[7].

ووجهه: أن الحنان في كلام العرب يطلق ويراد به ما عظم من الأمور، يقول ابن عطية: "والحنان في كلام العرب أيضاً: ما عظم من الأمور في ذات الله تعالى" [8].

وقول ثالث في معنى الحنان، وهو: أن الحنان بمعنى البركة.

وروي عن ابن جبير أيضاً[9].

والمعنى على هذا؛ جعلناه مباركاً.

القول الرابع: المراد به المحبة.

قاله عكرمة[1] وابن زيد[2].

([1]) "معاني القرآن"(٣١٦/٤).

([2]) "مقاييس اللغة"(٢٤/٢).

([3]) انظر:"زاد المسير"(٢١٢/٥).

([4]) ذكره عنه ابن الجوزي في "زاد المسير"(٢١٤/٥)، وابن حيان في "البحر المحيط"(١٦٨/٦).

([5]) "اللباب في علوم الكتاب"(٢٤/١٣).

([6]) أخرجه الطبري(٥٦/١٦)،وانظر: "تفسير مجاهد"(٣٨٥/١).

([7]) أخرجه الطبري(٥٦/١٦).

([8]) "المحرر الوجيز"(٧/٤)، وانظر: "غريب القرآن"للسجستاني(ص١٩٣)، وسيأتي –إن شاء الله- نقل كلام المفضل في إثبات هذا المعنى.

([9]) انظر: "النكت والعيون"(٣٦٠/٣)، "زاد المسير"(٢١٤/٥)،.

والمعنى على هذا: "جعلناه محبباً عند الناس، فكل من رآه أحبه، نظير قوله تعالى: ﴿ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي ﴾ (طه:٣٩) "[٣].

لكنا نرى فرق بينهما، فالحنين أثر عن المحبة، فلا تحن إلا لمن تحب، قال العلامة ابن القيم: "وفي الحقيقة: الحنين من آثار الحب وموجباته، وحنين الناقة صو ا في نزاعها إلى ولدها"[٤].

الترجيح

عند النظر في الأقوال السابقة نجد أ ا كلها قيلت كمعنى في«وَحَنَانًا» كما أن اللسان العربي يحتملها، قال المفضل[٥]: "الحنان: الرحمة، والحنان أيضاً: الرزق[٦]، والحنان أيضاً: البركة، والحنان أيضاً:الهيبة"[٧]. فالمعنى يحتملها جميعها، وليس في السياق ما يمنعها أو يمنع بعضها، فيكون ﷺ قد أوتي رحمة وشفقة وبركة وهيبة ومحبة، غير أن المعنى المقدم هو الرحمة؛ لأن أصل هذه اللفظة يرجع إلى الرحمة والشفقة، قال الطبري رحمه الله تعالى:" وأصل ذلك، أعني :الحَنان، من قول القائل: حن فلان إلى كذا، وذلك إذا ارتاح إليه واشتاق، ثم يقال: تحنن فلان على فلان، إذا وصف بالتعطف عليه والرقة به والرحمة له، كما قال الشاعر[٨]:

تحنن علي هداك المليك   فإن لكل مقام مقالاً

بمعنى: تعطف علي.

---

(١) أخرجه الطبري(٥٦/١٦)، وانظر: "النكت والعيون"(٣٦٠/٣)، "زاد المسير"(٢١٤/٥)، "البحر المحيط"(١٦٨/٦).

(٢) أخرجه الطبري(٥٦/١٦)، وانظر: "زاد المسير"(٢١٤/٥)، "البحر المحيط"(١٦٨/٦).

(٣) قاله الألوسي في "روح المعاني"(٧٣/١٦).

(٤) "روضة المحبين"(ص٤٠).

(٥) المفضل بن محمد بن يعلى، أبو عبد الرحمن الضبي، الراوية الأديب النحوي اللغوي، كان من أكابر علماء الكوفة، عالماً بالأخبـار والشعر والعربية، أخذ عنه أبو عبد الله بن الأعرابي.
انظر: ترجمته في: "تاريخ بغداد"(١٢١/١٣)، "معجم الأدباء"(٥١٥/٥)، "البلغة"(ص٢٢٥).

(٦) لم أجد من قال به.

(٧) حكاه عنه غلام ثعلب في:"ياقوتة الصراط"(ص٣١٦)، والأزهري في " ذيب اللغة"(٢٨٦/٣).

(٨) البيت للحطيئة، كما في "الأغاني"(١٧٩/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٠٧/٦)، "تفسير البغـوي"(١٩٠/٣)، "المستقصـى في أمثـال العرب"للزمخشري(٢٩٣/٢)، "لسان العرب"(٥٧٣/١١)، "تاج العروس"(٢٩٤/٣٠).

فالحنان مصدر، من قول القائل: حن فلان على فلان، يقال منه: حننت عليه، فأنا أحن عليه حنيناً وحناناً، ومن ذلك: قيل لزوجة الرجل: حنته؛ لتحننه عليها وتعطفه، كما قال الراجز[1]:

وليلة ذات دجى سريت ولم تضرني حنة وبيت"[2].

قال الشوكاني:"وأصله توقان النفس، مأخوذٌ من حنين الناقة على ولدها"[3].

فكأن هذا المعنى أشهر، ولذا فهو مذهب جمهور المفسرين، بيد أنه لا يلغي الأقوال السالفة، كما قلنا، والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿فَنَادَىٰهَا مِن تَحۡتِهَآ أَلَّا تَحۡزَنِي قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا﴾ (مريم:٢٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٧] ما المراد بالسري؟

قال الإمام ابن قتيبة:

" و"السري" النهر"[4].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن السري الذي جعله الله تعالى تحت مريم عليها السلام، هو النهر، وهذا ما "قاله جمهور المفسرين واللغويين"[5].

وممن قال به البراء بن عازب[6] ابن عباس[1] ومقاتل بن سليمان[2].

([1]) نسبه ابن منظور في"لسان العرب"(١٣١/١٣) لأبي محمد الفقعسي ، وكذا الزبيدي في "تاج العروس" (٤٦٢/٣٤).

([2]) "تفسير الطبري"(٥٧/١٦)، انظر:"تفسير ابن كثير"(١١٤/٣)، "أضواء البيان"(٣٧٩/٣).

([3]) "فتح القدير"(٣٢٥/٣).

([4]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٣٢)، وانظر: "غريب الحديث" لابن قتيبة (٧٣٠/٣).

([5]) قاله ابن الجوزي في:" زاد المسير"(٢٢٢/٥)، وانظـر: " ـذيب اللغـة"(٣٩/١٣)،"تفسـير السـمعاني"(٢٨٦/٣)، "المحـرر الوجيز"(١١/٤)، "تفسير الرازي"(١٧٥/٢١)، "البحر المحيط"(١٧٣/٦) ،"تفسير النسفي"(٣٤/٣)، "تفسير الثعالبي"(٧/٣)، "فـتح القدير"(٣٢٩/٣).

([6]) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٦/٣)، وابن الجعد في مسنده(ص٣١٢) والطبري (٦٩/١٦)، وانظر: "تفسـير مجاهـد"(٣٨٥/١)،

واختاره الفراء والطبري والسمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والخازن وابن جزي وابن كثير والنسفي والجلال المحلي وابن عاشور والسعدي والشنقيطي(٣).

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن: السري، هو النهر الصغير بالسريانية، وممن ذهب إليه مجاهد(٤) وابن جريج والضحاك(٥).

وفي هذا نظر؛ لأن الأصل كون ألفاظ القرآن الكريم عربية، فلا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل، هذا إذا قلنا: إن في القرآن ما ليس بعربي، أما على القول بأن القرآن ليس فيه إلا كلام عربي، فيعد هذا الإدعاء مردوداً من أصله.

على أن من ذهب إلى هذا المذهب قد خولف، فقد قال قتادة: هو الجدول بلغة أهل الحجاز(٦).

وقد جاء استعمال العرب للسري بمعنى الجدول، بل لا خلاف بين أهل اللغة في هذا، قال الزجاج:

"ولا اختلاف بين أهل اللغة أن السري: النهر بمنزلة الجدول، قال لبيد(٧):

فتوسطا عرض السري فغادرا ... مسجورة متجاورا قلامها"(٨).

قال الأزهري:"وهو قول جميع أهل اللغة"(٩).

قال الطبري:"والسري معروف من كلام العرب أنه النهر الصغير"(١٠).

"تفسير الثوري"(ص١٨٤).

(١) عزاه في "الدر المنثور"(٥٠٣/٥) إلى ابن الأنباري في الوقف.

(٢) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣١٠/٢).

(٣) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١٦٥/٢)، "تفسير الطبري"(٧١/١٦)، "تفسير السمرقندي"(٣٧٢/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(٩٣/٣)، "تفسير الواحدي"(٦٧٩/٢)، "تفسير الخازن"(٢٤٣/٤)،"التسهيل لعلوم التنزيل"(٤/٣)، "تفسير ابن كثير"(١١٨/٣)، "تفسير النسفي"(٣٤/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٣٩٨)، "التحرير والتنوير"(٨٧/١٦)، "تفسير السعدي"(ص٤٩٢)، "أضواء البيان"(٣٩٥/٣).

(٤) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٨٥/١)، "تفسير الطبري" (٦٩/١٦).

(٥) أخرجه الطبري(٧٠/١٦).

(٦) أخرجه الطبري (٧٠/١٦).

(٧) البيت من معلقة لبيد بن ربيعة، انظر: "ديوان لبيد"(ص٢١٦)، "جمهرة أشعار العرب"لأبي زيد(ص١٠٩)، "العين"(٢٧٦/١).

(٨) "معاني القرآن"للزجاج(٣٢٥/٣).

(٩) "تهذيب اللغة"(٣٩/١٣).

(١٠) "تفسير الطبري"(٧١/١٦)، وانظر: "معاني القرآن"للنحاس(٣٢٥/٤)، "تفسير السمعاني"(٢٨٦/٣)، "لسان العرب"(٣٨٠/١٤)، "أضواء البيان"(٣٩٥/٣).

وسمي النهر سرياً؛ لأن الماء يسري فيه، أي: يمر فيه جارياً [1].

ويدل على هذا القول- أن السري بمعنى النهر- دليلان اثنان، هما:

الأول: قوله تعالى: ﴿ فَكُلِي وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗا ﴾ (مريم:٢٦).

والأكل قد ذكر بقوله: ﴿ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا ﴾ (مريم:٢٥)، فكان من المناسب أن يفسر السري بالنهر؛ ليجمع لها بين الشرب والأكل المذكور في الآية.

قال الرازي: "قوله: ﴿ فَكُلِي وَٱشۡرَبِي ﴾ يدل على أنه ر، حتى ينضاف الماء إلى الرطب، فتأكل وتشرب" [2].

قال ابن كثير مرجحاً هذا القول:

"والقول الأول أظهر، ولهذا قال بعده: ﴿ وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ ﴾" [3].

الأمر الثاني: ما رواه ابن عمر { قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن السري الذي قال الله لمريم: ﴿ قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِيّٗا ﴾ ر أخرجه الله لتشرب منه" [4].

القول الثاني: أن السري بمعنى الشريف السيد من الرجال، وهو عيسى عليه السلام.

قاله الحسن [5] وابن زيد [6].

([1]) انظر: "تفسير القرطبي"(٩٤/١١)، "مقدمة فتح الباري"(١٣١/١).

([2]) "تفسير الرازي"(١٧٥/٢١).

([3]) "تفسير ابن كثير"(١١٨/٣)، وانظر: "تفسير الطبري"(٧١/١٦)، "تفسير السمرقندي"(٣٧٢/٢)، "أضواء البيان"(٣٩٦/٣).

([4]) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"(٣٤٦/١٢) وأبو نعيم في "حلية الأولياء"(٣٤٦/٣).

قال أبو نعيم عقب إخراجه: "غريب من حديث عكرمة، لم يروه عنه إلا أيوب بن يك، ولا عنه فيما أعلم إلا يحيى". قال ابن كثير (١١٨/٣): "وهذا حديث غريب جداً من هذا الوجه".

وفيه: أيوب بن يك، ضعفه أبو حاتم وأبو زرعة. انظر: "الجرح والتعديل"(٢٥٩/٢)، "لسان الميزان"(٤٩٠/١)، "تاريخ الإسلام"(٨٦/١٠).

قال الهيثمي في "مجمع الزوائد"(٥٥/٧): "وفيه يحيى بن عبدالله البابلتي، وهو ضعيف".

وقد روي من حديث البراء بن عازب مرفوعاً، أخرجه محمد بن العباس البزار، كما في "السلسلة الصحيحة" (١٨٨/٣) وجود إسناده الألباني.

([5]) أخرجه الطبري(٧٠/١٦).

([6]) أخرجه الطبري(٧٠/١٦-٧١).

والسري يأتي في اللسان العربي بمعنى الرجل السيد الشريف[1]، ولهذا قال من قال من العلماء: إن السري المراد به عيسى عليه السلام،ولهم أيضاً من الدليل ما ذكره الرازي بقوله:

"واحتج من حمله على عيسى عليه السلام بوجهين:

الأول: أن النهر لا يكون تحتها بل إلى جانبها[2].

الثاني: أنه موافق لقوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾ (المؤمنون: ٥٠)"[3].

وقد أجيب عن الدليل الذي استدلوا به، يقول الرازي:

"والجواب عنه ما تقدم: أن المكان المستوي إذا كان فيه مبدأ معين، فكل من كان أقرب منه، كان فوق، وكل من كان أبعد منه، كان من تحت"[4].

وأما ما ذكروه من الموافقة لآية «المؤمنون» فلا يسلم لهم؛ بل هي على قول الجمهور أكثر ملائمة وموافقة؛ لأن المعين هو النهر الجاري.

وقد ذكر أن الحسن تراجع عن قوله إلى قول الجمهور، فقد سئل ~ عن هذه الآية فقال: سرياً: نبياً، فقال حميد بن عبد الرحمن[5]: يا أبا سعيد، إنما هو الجدول، فقال الحسن: تغلبنا عليك الأمراء[6].

الترجيح

---

(1) انظر: "تهذيب اللغة"(٣٩/١٣)، "المحرر الوجيز"(١١/٤)،"المفردات في غريب القرآن"(ص٢٣١)، "لسان العرب"(٣٧٨/١٤)، "تاج العروس"(٢٧٢/٣٨).

(2) أخرج الطبري (٧١/١٦) عن ابن زيد أنه قال: والذين يقولون: السري هو النهر، ليس كذلك، النهر لو كان النهر، لكان إنما يكون إلى جنبها، ولا يكون النهر تحتها.

(3)"تفسير الرازي"(١٧٥/٢١).

(4)"تفسير الرازي"(١٧٥/٢١).

(5) حميد بن عبد الرحمن الحميري البصري، ثقة فقيه، من الثالثة، قاله ابن حجر في "التقريب"[١٥٥٤]، وانظر: "تهذيب الكمال"(٣٨١/٧).

(6) أخرجه هذا الأثر الطبري (٧٠/١٦) والفسوي"المعرفة والتاريخ" (٤١/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٠٣/٥) إلى عبد بن حميد، وانظر: "نهاية الأرب في فنون الأدب"للنويري(١٣٥/٨)،"البحر المحيط"(١٧٣/٦)، "تفسير النسفي"(٣٤/٣)، "اللباب في علوم الكتاب" (٤٤/١٣).

الراجح من القولين- إن شاء الله تعالى- ما ذهب إليه جمهور المفسرين من المراد بالسري في الآية الكريمة: النهر، لما ذكرنا من الأدلة.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ (مريم:٢٨).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٨] ما معنى الأخوة؟ ومن هارون المذكور في الآية الكريمة؟

قال ابن قتيبة ~ :

" يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ " كان في بني إسرائيل رجل يسمى: هارون، فشبهوها به، كأ م قالوا: يا أخت هارون، يا شبه هارون في الصلاح"[١].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة أن هارون المذكر به في قوله تعالى: «يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ» ليس هو نبي الله هارون، ولكنه رجل صالح من بني إسرائيل، شبهوا مريم عليها السلام به بجامع الصلاح بينهما، وعلى هذا؛ فالمراد يا شبه هارون في الصلاح. وعلى هذا؛ فليس المراد بالأخوة ههنا أخوة النسب، ولكنها المشا ة والمماثلة، والمشا ة بين الأشياء تجوز إطلاق لفظ «الأخوة»بينها، فتقول: فلانٌ أخ فلان، أي شبيه به، كما في قول الله جل شأنه: ﴿وَمَا نُرِيهِم مِّنْ ءَايَةٍ إِلَّا هِىَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا﴾(الزخرف:٤٨).

([١]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٣٣)، وهكذا قال في:"المسائل والأجوبة"(ص٢٠٥).

وقوله ﷻ: ﴿ إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾(الإسراء:٢٧).

قال الثعلبي: "والعرب تسمي شبه الشيء: أخته وأخاه"[١].

وهذا القول مروي عن ابن عباس[٢] وقتادة[٣].

واختاره الفراء والطبري والسمرقندي والسمعاني والراغب الأصفهاني والبغوي وابن جزي والجلال المحلي[٤].

ووجه هذا القول: أن بين هارون وعيسى عليهما السلام دهر بعيد، وأمد طويل، فلا يمكن القول بأن هارون المذكور ههنا، هو نبي الله المعروف، فإذا كان هذا ممتنعاً، كان حمل الإخاء على المشا ة، هو المتعين.

يقول ابن زيد: اسم واطأ اسماً، كم بين هارون وبينهما من الأمم؟ أمم كثيرة[٥].

ويؤيده أيضاً: ما رواه المغيرة بن شعبة ﷺ قال: لما قدمت نجران، سألوني، فقالوا: إنكم تقرؤون: «يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ» وموسى قبل عيسى بكذا وكذا، فلما قدمت على رسول الله ﷺ سألته عن ذلك، فقال: "إ م كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم"[٦].

فهذا الحديث نص بين على أن هارون ليس هو النبي المعروف، ولو كان هو، لقاله النبي ﷺ، ثم رد اعتراض النصارى.

ومثل هذا القول في معنى "الأخوة" قول من قال[٧]: المعنى:

أن من كانت نظنها مثل هارون ﷺ في العبادة، كيف تأتي بمثل هذا؟!!.

---

(١) "تفسير الثعلبي"(٢١٣/٦).

(٢) أخرجه الطبري (٧٧/١٦).

(٣) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٧/٣) والطبري (٧٧/١٦).

(٤) انظـر: "معـاني القـرآن"للفـراء(١٦٧/٢)،"تفسـير الطـبري"(٧٨/١٦)، "تفسـير السـمرقندي"(٣٧٣/٢)، "تفسـير السمعاني"(٢٨٨/٣)،"المفردات في غريب القرآن"(ص٥)، "تفسير البغوي"(١٩٣/٣)، "التسهيل لعلـوم التـ يـل" (٤/٣)، "تفسـير الجلالين"(ص٣٩٩).

(٥) أخرجه الطبري(٧٧/١٦).

(٦) أخرجه مسلم(٢١٣٥) وأحمد (٢٥٢/٤) والترمذي (٣١٥٥).

(٧) ذكره الشوكاني في:"فتح القدير"(٣٣١/٣).

فمرادهم ارون المذكور ههنا: هو هارون أخو موسى عليهما السلام.

القول الثالث: أن هارون رجل صالح، وكان أخاً لها على الحقيقة، وأخوته من جهة أمها، وكان من أمثل فتى في بني إسرائيل.

قاله ابن عباس[١].

وقال الضحاك: كان من أبيها وأمها[٢].

واختار هذا القول الواحدي، إلا أنه قال: أخوها من جهة أبيها[٣]، وكذا اختاره ابن حيان وابن عاشور[٤]، وظاهر صنيع الزجاج اختياره[٥].

وقدم هذا: النسفي[٦].

ويؤيد هذا القول: أن الأصل في الألفاظ حملها على أشهر معانيها، وأشهر معاني لفظة «الأخت» أخوة النسب، فيكون هارون أخوها حقيقة، وليس هو نبي الله المعروف، لما بينهما من الزمن البعيد.

القول الرابع: أ ا كانت من بني هارون، أي: من نسله.

قال السدي: كانت من بني هارون أخي موسى عليهما السلام، فنسبت إليه؛ لأ ا من ولده[٧].

وهذا كما يقال للتميمي: يا أخا تميم، **وكما يقال لمن كان من العرب: يا أخا العرب**.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[٨].

وبه قال مقاتل بن سليمان[٩].

وقد جعله ابن عاشور معنى محتملاً في الآية الكريمة، فقال:

---

(١) انظر: "زاد المسير"(٢٢٧/٥).

(٢) انظر: "النكت والعيون"(٣٦٩/٣)،"زاد المسير"(٢٢٧/٥).

(٣) انظر:"الوجيز" للواحدي (٦٧٩/٢).

(٤) انظر: "البحر المحيط"(١٧٦/٦)، "التحرير والتنوير"(٩٥/١٦).

(٥) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٣٢٧/٣).

(٦) انظر:"تفسير النسفي"(٣٥/٣).

(٧)أخرجه ابن أبي حاتم(٢٤٠٧/٧)، ونحوه عن الطبري(٧٨/١٦).

(٨)انظر: "زاد المسير"(٢٢٧/٥).

(٩) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣١١/٢).

"وقد كانت مريم من ذرية هارون أخي موسى من سبط لاوي. ففي "إنجيل لوقا" كان كاهن اسمه زكرياء من فرقة أبيا، وامرأته من بنات هارون، واسمها إليصابات، وإليصابات زوجة زكرياء نسيبة مريم، أي: ابنة عمها، وما وقع للمفسرين في نسب مريم أ ا من نسل سليمان بن داود خطأ.

ولعل قومها تكلموا باللفظين، فحكاه القرآن بما يصلح لهما على وجه الإيجاز، وليس في هذا الاحتمال ما ينافي حديث المغيرة بن شعبة"[1] .

لكن الاعتماد على كتب بني إسرائيل غير صحيح، إذ هو داخل في تصديقهم، وقد ينا عن تصديقهم[2]، فكو ا من ذرية هارون نحتاج فيها إلى إثبات صحيح، وطريق قويم، وليس كتب بني إسرائيل كذلك، لما دخلها من التحريف.

القول الخامس[3]: أنه رجل من فساق بني اسرائيل شبهوها به.

وفي هذا القول نظر؛ لأن ظاهر السياق أ م يلومو ا مذكرين لها بأصولها الطاهرة، ولذلك قالوا-كما حكى الله عنهم-: «مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا».

قال الشوكاني عنه: "وهو ضعيف"[4].

---

(1) "التحرير والتنوير"(٩٥/١٦).

(2) أخرج البخاري(٦٩٢٨) (٧١٠٣) عن أبي هريرة ﷺ قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرو ا بالعربية لأهل لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ:" لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم".

وأخرج أحمد (١٣٦/٤) وأبو داود(٣٦٤٤) وابن حبان (١٥٢/١٤) والبيهقي(١٠/٢) والطبراني(٣٤٩/٢٢) من حـديث أبي نملـة الأنصاري ﷺ مرفوعاً:"ما حدثكم أهل الكتاب، فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم".

(3) انظر هذا القول في: "تفسير الطبري"(٧٨/١٦)،"المحرر الوجيز"(١٤/٤)، "النكت والعيـون"(٣٦٩/٣)، "تفسـير السـمعاني" (٢٨٨/٣)،"تفسير البغوي" (١٩٣/٣)، "زاد المسير"(٢٢٧/٥)، "تفسير الثعالبي"(٨/٣)،"تفسـير أبي السـعود" (٢٦٣/٥)، "فـتح القدير" (٣٣١/٣)، ونسبه الماوردي إلى ابن جبير، وأخرجه عنه ابن أبي حاتم (٢٤٠٧/٧)، وانظر: "تفسـير القـرطبي"(١٠١/١١)، ونسبه ابن الجوزي إلى وهب بن منبه.

(4)"فتح القدير" (٣٣١/٣).

الترجيح

الذي يترجح لي من الأقوال السالفة- والعلم عنده ﷻ- أن المراد بلفظ الأخوة، أخوة النسب؛ لأن الأشهر في لفظ الأخوة، أخوة النسب، فالحمل عليه أولى، وهارون أخ لمريم صالح، وليس هو نبي الله أخو موسى عليهما السلام؛ لما بين مريم وهارون من الأمد البعد، والزمن الطويل، فهذا هو القول الراجح- إن شاء الله- وأما الشبه، فهو وإن كان معناً صحيحاً، إلا أن الأشهر من معاني اللفظة ما ذكرناه.

وأما الحديث الذي استدل به من ذهب إلى القول بأن المراد بالأخوة المشا ة، لا أخوة النسب، فلا ينفي القول الذي رجحته، كما أنه لا يرجح ما ذهبوا إليه؛ لأن الحديث فيه الدلالة على أن هارون ليس هو النبي المعروف، وليس فيه إثبات ما ذكروه من أن أخت بمعنى شبيهة بالرجل الصالح، وفي الحديث رد على قول من قال: إ ا من ذرية هارون، فنسبوها إليه لهذا، إذ لو كان هذا هو المراد لقاله النبي ﷺ، ولم يقل: إنه من تواطأ الأسماء، بل في الحديث ما يدل على القول الذي رجحناه، وبيانه:

أن النصارى اعترضوا على هذه الآية لأمرين اثنين،هما: أن مريم أخت هارون، وأن هارون هو نبي الله، فهذا اعتراض النصارى، فأبقى النبي ﷺ فهمهم الأول، وهو كون مريم أخت لهارون، ونفى الاعتراض الثاني، وهو أن هارون هو النبي المعروف، فقال: "إ م كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم" أي: أن هذا من قبيل تشابه الأسماء، فحسب،ولذا، قال الزجاج بعد أن أورد الحديث:" أي: فكان أخو مريم يسمى هارون"[1].

ولو كان اعتراضهم الأول غير صحيح، لرده النبي ﷺ؛ لأنه في معرض دفع شبهة، ورد حجة احتج ا أعداء الله تعالى، كما أنه من البيان الذي دعت الحاجة إلى إظهاره وإيضاحه، ومثل هذا لا يغفل، والعلم عند الله تعالى.

---

(1) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٣٢٧/٣)، وانظر: "تحفة الأحوذي"(٤٧٧/٨).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ﴾ (طه:٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٣٩] ما المراد بما أخفى من السر؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ" ما أسررته، ولم تظهره.

"وَأَخْفَى" أي: ما حدثْت به نفسك"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن السر ما احتفظت به، ولم تظهره، والذي أخفى منه، هو: حديث النفس.

والفرق بين الأمرين، أن ما كان من حديث النفس، فليس هو من السر بل، هو أخفى منه، أما السر، فهو الذي تسره، ولا تظهره، أي: يكون له وجود لكن يسره صاحبه، كمن سرق، فأخفى أمر سرقته، فهذا من قبيل السر.

هذا ما اختاره ابن قتيبة في معنى السر، والذي أخفى منه.

يقول الشوكاني وقد اختار هذا القول:"الجهر بالقول: هو رفع الصوت به.

والسر: ما حدث به الإنسان غيره، وأسره إليه.

والأخفى من السر: هو ما حدث به الإنسان نفسه، وأخطره بباله"[٢].

ونحوه عن الحسن[٣] وعكرمة[٤]، وكذا الفراء[١].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٣٥).

(٢) "فتح القدير"(٣٥٧/٣).

(٣) عزاه في "الدر المنثور"(٥٥٣/٥) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

(٤) قال السمرقندي في تفسيره (٣٩٠/٢): "قال عكرمة: السر ما حدث الرجل به أهله، "وَأَخْفَى" ما تكلمت به نفسك"، وانظر: "تفسير الطبري"(١٤٠/١٦)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٥٣/٥) إلى عبد بن حميد وابن المنذر.

واختاره البيضاوي وابن جزي [٢].

وقدمه الزمخشري والنسفي وأبو السعود[٣].

ونحو هذا جاء عن مجاهد، حيث فسر السر بأنه ما تستره من الناس، والذي أخفى منه: الوسوسة[٤].

ووجه هذا القول: أن السر -عند أرباب هذا القول- هو ما يسره الإنسان إلى غيره، ويحدث به على وجه الكتم له، فيكون الأخفى منه: حديث النفس.

هذا هو القول الأول في معنى الآية الكريمة.

القول الثاني: أن السر ما حدثت به نفسك، وأخفى: ما لم تحدث به نفسك.

قاله سعيد بن جبير[٥].

وبنحوه قال الجلال المحلي: "فَإِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخۡفَى" منه: أي: ما حدثت به النفس، وما خطر ولم تحدث به"[٦].

وهكذا في معناه ما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما حيث قال:

"السر ما علمته أنت، وأخفى: ما قذفه الله في قلبك مما لم تعلمه"[٧].

وعلى هذا المعنى نقل الحربي إجماع المفسرين، حيث قال:

"فأجمع المفسرون: أن السر: ما أسررته في نفسك، وأخفى من ذلك: ما لم تحدث به نفسك.

وقالوا أقوالاً كلها ترجع إلى الكتمان، لا الإظهار"[٨] .

وفي دعوى الإجماع نظر، وقد حكى الخلاف غير واحد، وعلى رأسهم الإمام الطبري[٩].

القول الثالث: أن السر ما أسره الإنسان في نفسه، وأما ما هو أخفى: فما لم يكن بعد وسيكون.

---

(١) "معاني القرآن"للفراء(١٧٤/٢).

(٢) انظر: "تفسير البيضاوي"(٤١/٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١١/٣).

(٣) انظر: "الكشاف"(٥٤/٣)،"تفسير النسفي"(٥١/٣)، "تفسير أبي السعود"(٥/٦).

(٤) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٩٣/١)، "تفسير الطبري"(١٣٩/١٦) ،"تفسير ابن أبي حاتم"(٢٤١٦/٧).

(٥) أخرجه الطبري (١٤٠/١٦).

(٦) "تفسير الجلالين"(ص٤٠٦).

(٧) أخرجه الحاكم في "المستدرك"(٤١٠/٢) وقال:"هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه".

(٨) "غريب الحديث" للحربي(٨٤٧/٢).

(٩) انظر: "تفسير الطبري"(١٣٩/١٦)، "النكت والعيون"(٣٩٤/٣)، "زاد المسير"(٢٧١/٥)،"البحر المحيط" (٢١٤/٦).

وهذا مروي عن ابن عباس[1] وقتادة[2] والضحاك[3] وسعيد بن جبير -في رواية-[4] وبه قال الزجاج الزجاج وابن حزم وابن القيم[5].

وفي هذا القول أن الذي أخفى من السر: عام لكل ما يجهله الإنسان مما سيقع له، ومنه حديث النفس الذي سيكون مستقبلاً، يقول الواحدي:

"فَإِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ" وهو: ما أسررت في نفسك "وَأَخۡفَى" وهو ما ستحدث به نفسك مما لم يكن بعد"[6].

يقول الطبري مختاراً هذا القول:

"فالصواب من القول في معنى أخفى من السر: أن يقال: هو ما علم الله، مما أخفى عن العباد، ولم يعلموه مما هو كائن، ولما يكن؛ لأن ما ظهر وكان، فغير سر، وأن ما لم يكن وهو غير كائن، فلا شيء، وأن ما لم يكن وهو كائن، فهو أخفى من السر؛ لأن ذلك لا يعلمه إلا الله، ثم من أعلمه ذلك من عباده"[7].

وكان قد اختار في معنى السر: ما استسررته في نفسك.

القول الرابع: أن معنى الكلام: يعلم إسرار عباده، وقد أخفى سره عنهم فلا يعلم.

قاله زيد بن أسلم[8]، وابنه[9].

وعلى هذا، فأخفى فعل ماضٍ، وعلى الأقوال السالفة: اسم تفضيل.

قال ابن عطية:

---

(1) أخرجه الأصبهاني في "العظمة"(٥١٦/٢) والطبري (١٣٩/١٦) والعكبري في "الإبانة"(١٦٥/٢) وابن أبي حاتم(٢٤١٦/٧)، وانظر: "الدر المنثور"(٥٥٣/٥).

(2) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٥/٣) الطبري (١٤٠/١٦)والعكبري في "الإبانة"(٢٢٦/٢)، وانظر:"تفسير ابن أبي زمنين"(١١٠/٣).

(3)أخرجه الطبري (١٤٠/١٦).

(4) قال في "الدر المنثور":(٥٥٣/٥): "وأخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن سعيد بن جبير في الآية، قال : السر ما تسر في نفسك، نفسك، وأخفى من السر: ما لم يكن بعد، وهو كائن".

(5) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٣٥٠/٣)، "المحلى"(٣٢/١)، "الوابل الصيب"(ص٨٨).

(6) "الوجيز" للواحدي(٦٩٢/٢).

(7) "تفسير الطبري"(١٤١/١٦).

(8) أخرجه الأصبهاني في "العظمة"(٥١٦/٢) والعكبري في "الإبانة"(٢٢٦/٢).

(9) انظر: "النكت والعيون"(٣٩٤/٣)، "زاد المسير"(٢٧١/٥).

"وقد تؤول على بعض السلف أنه جعل "وَأَخۡفَى" فعلاً ماضياً، وهذا ضعيف"[1].
وقال عنه الزمخشري: "وليس بذاك"[2].
ولعله – والعلم عند الله- أن الآية سيقت لبيان سعة علم الله تعالى، ولذا ابتدأها الله بقوله: «وَإِن تَجۡهَرۡ بِٱلۡقَوۡلِ» ولا يظهر هذا المعنى المراد تقريره على هذا القول.

الترجيح
الذي يترجح لي- والله أعلم- أن المراد بالسر: ما أسره الإنسان في نفسه، وهذا شامل لحديث النفس، فإنه يطلق عليه سراً، وكذا ما حادث المرء به صاحبه سراً، يطلق عليه سراً، فالمعنى يحمل على كل ما يطلق عليه سراً؛ لأن تخصيص اللفظ ببعض ما يشمله بلا دليل، تحكم محض، يقول الراغب الأصفهاني: " والسر هو الحديث المكتم في النفس"[3] .
و ـذا فسره ابن عباس ومجاهد وقتادة –كما مر- وهم أهل علم باللسان العربي، بل نقل الإمام الحربي إجماع المفسرين على هذا المعنى.
كما أن السر يطلق على: ما حدث به الإنسان غيره، وأسره إليه، ومنه قوله تعالى:
﴿ وَإِذۡ أَسَرَّ ٱلنَّبِيُّ إِلَىٰ بَعۡضِ أَزۡوَٰجِهِۦ حَدِيثٗا ﴾ (التحريم:٣).
ومنه قول عائشة دعا النبي ﷺ فاطمة ابنته في شكواه الذي قبض فيها، فسارها بشيء، فبكت، ثم دعاها، فسارها، فضحكت[4].
وإذا كان كذلك، فما أخفى من السر: هو جميع ما يجهله الإنسان سواء كان من الأمور المستقبلة، أو من الأمور التي تدور في ذهنه، وتجول في خاطره من غير إدراك لها، وهذا يجده الإنسان في نفسه، فكم من إنسان ملأ الحزن قلبه، وحينما تسأله عن السبب، يقول لك: لست أدري، لكن الله يعلم منه ما لا يعلمه هو من نفسه.

([1]) "المحرر الوجيز"(٣٧/٤).
([2])"الكشاف"(٥٥/٣).
([3]) "المفردات في غريب القرآن"(ص٢٢٨)، وانظر:"عمدة الحفاظ"(١٨٩/٢)،"بصائر ذوي التمييز"(٢٠٦/٣).
([4]) أخرجه البخاري(٣٤٢٧)(٣٥١١)ومسلم(٢٤٥٠).

وقد ذهب البقاعي إلى أن ما هو أخفى من السر يشمل ما ذكر، وذلك؛ لأنه فسر السر بما يتناجى به الاثنان، فقال ~ :

"فَإِنَّهُۥ يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ" وهو ما يناجي به الاثنان مخافتة: "وَأَخۡفَى" من ذلك، وهو ما في الضمائر مما تخيلته الأفكار، ولم يبرز إلى الخارج، وغيره من الغيب الذي لم يعلمه غيره تعالى بوجه من الوجوه، ومنه ما سيكون من الضمائر"[1].

وهذا مذهب حسن، لكنه قائم على تفسير السر بالنجوى، وهذا غير صحيح، بل السر كما أسلفت يطلق على ما يتناجى به الاثنان، ويسرانه عن غيرهما، وكذا يطلق على حديث النفس، فيكون الذي أخفى منه ما عدا هذين.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخۡفِيهَا لِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا تَسۡعَىٰ ﴾ (طه:١٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

---

(1) "نظم الدرر"(٨٨/٥).

[٢٤٠] بيان معنى قوله سبحانه:"أَكَادُأُخۡفِيهَا ".

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"أَكَادُأُخۡفِيهَا " أي:أسترها من نفسي، وكذلك هي في قراءة أبي:" أكاد أخفيها من نفسي"[١].

الدراسة

تعد هذه الآية مما أشكل فهمها على بعض أهل العلم[٢]، فتنازع العلماء في فهمها، وقد بين ابن عاشور سبب إشكال هذه الآية الكريمة، فقال: "ولما كانت الساعة مخفية الوقوع، أي مخفية الوقت، كان قوله: «أَكَادُأُخۡفِيهَا » غير واضح المقصود، فاختلفوا في تفسيره على وجوه كثيرة"[٣].

وقد اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى قوله تعالى:«أَكَادُأُخۡفِيهَا » أي: أكاد أخفيها من نفسي.

وهذا جارٍ على عادة العرب إذا بالغوا في كتمان الشيء، يقولون: كتمت سرك من نفسي، أي: أخفيته غاية الإخفاء، والله تعالى لا يخفى عليه شيء.

قال الشوكاني: "ومعنى الآية: أن الله بالغ في إخفاء الساعة، فذكره بأبلغ ما تعرفه العرب"[٤].

وهذا قول أكثر المفسرين، كما قاله الطبري والثعلبي والواحدي والبغوي والخازن[٥].

قال ابن جزي: "وهذا المعنى هو اختيار المحققين"[٦].

وممن ذهب إليه: ابن عباس[٧] والحسن[١] وسعيد بن جبير[٢] ومجاهد[٣] وسفيان الثوري[٤] ومقاتل بن بن سليمان[٥] والسمرقندي وشيخ الإسلام والثعالبي والسعدي[٦].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٣٥).

(٢) قال النحاس وكذا القرطبي عن هذه الآية: "آية مشكلة"، انظر:"إعراب القرآن"(٣٥/٣)، "تفسير القرطبي"(١٨٢/١١).

(٣) "التحرير والتنوير"(٢٠١/١٦).

(٤) "فتح القدير"(٣٥٩/٣)،وانظر: "تفسير الطبري"(١٥١/١٦)،"تفسير البغوي"(٢١٤/٣)، "زاد المسير" (٢٧٦/٥)، "تفسير الرازي"(١٩/٢٢).

(٥) انظر: "تفسير الطبري"(١٤٩/١٦)، "تفسير الثعلبي"(٢٤١/٦)،"الوسيط"(٢٠٣/٣)،"تفسير البغوي"(٢١٤/٣)، "تفسير الخازن"(٢٦٥/٤)، "فتح القدير"(٣٥٩/٣).

(٦) "التسهيل لعلوم التـ يل"(١٢/٣).

(٧) أخرجه الطبري(١٤٩/١٦).

ويؤيده: قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب[٧]: «أكاد أخفيها من نفسي».
كما أنه قول من سمينا من أصحاب النبي ﷺ والتابعين لهم، و ذا احتج الطبري ~ حيث قال:"وإنما اخترنا هذا القول على غيره من الأقوال؛ لموافقة أقوال أهل العلم من الصحابة والتابعين، إذ كنا لا نستجيز الخلاف عليهم فيما استفاض القول به منهم، وجاء عنهم مجيئاً يقطع العذر"[٨].
ولم يرتض الزمخشري ولا ابن عطية هذا القول، فقال الزمخشري:
" ولا دليل في الكلام على هذا المحذوف، ومحذوف لا دليل عليه مطرح"[٩].
لكن هذا مردود، بل هو آت على عادة العرب في المبالغة بالكتمان، والله خاطبهم بما يعقلون.
وفي الآية قول ثان، اختاره الزمخشري، وهو: "أكاد أخفيها، فلا أقول هي آتية؛ لفرط إرادتي إخفاءها، ولولا ما في الإخبار بإتيا ا مع تعمية وقتها من اللطف لما أخبرت به"[١٠].

قال ابن عطية:"وهو الأقوى عندي"[١١].
القول الثالث[١٢]: أن الكلام تم عند قوله ﷻ«أَكَادُ» وبعده مضمر تقديره: أكاد آتي ا؛ لقر ا، ثم ابتدأ، فقال:«أُخۡفِيهَا».
ويوردون لهذا القول شاهداً، وهو قول ضابئ البرجمي[١]:

---

(١) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٢٦/٢).
(٢) أخرجه الطبري (١٥٠/١٦) وهو في"تفسير مجاهد"(٣٩٥/١).
(٣) انظر:"تفسير مجاهد"(٣٩٥/١)، "تفسير الطبري"(١٤٩/١٦).
(٤) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٩٣).
(٥) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٢٦/٢).
(٦) انظر:"تفسير السمرقندي"(٣٩٢/٢)، "درء التعارض"(٧٩/١٠)،"تفسير الثعالبي"(٢٦/٣)، "تفسير السعدي"(ص٥٠٣).
(٧) انظر: "تفسير ابن زمنين"(١١٢/٣)، "تفسير الثعلبي"(٢٤١/٦)،"تفسير البغوي"(٢١٤/٣)، "تفسير ابن كثير"(١٤٥/٣).
(٨) "تفسير الطبري"(١٥١/١٦).
(٩) "الكشاف"(٥٨/٣)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٤٠/٤)، وقد وصف ابن عطية هذا القول بأن فيه قلقاً، ولم يظهر وجه هذا الوصف.
(١٠)"الكشاف"(٥٧/٣).
(١١)"المحرر الوجيز"(٤٠/٤)، وانظر:" تفسير البيضاوي"(٤٤/٤)، "تفسير النسفي"(٥٢/٣) .
(١٢) انظر: "تفسير الطبري"(١٥٢/١٦)،"تفسير السمعاني"(٣٢٤/٣)،"تفسير البغوي"(٢١٤/٣)، "المحرر الوجيز"(٤٠/٤)، "زاد المسير" (٢٧٦/٥)، "تفسير القرطبي"(١٨٢/١١)،"التسهيل لعلوم الت يل"(١١/٣).

هممت ولم أفعل وكدت وليتني تركت على عثمان تبكي حلائله.

أراد كدت أفعل.

قال النحاس:

"ويكون التقدير: أن الساعة آتية أكاد آتي ا، ودل آتية على آتي ا، ثم قال جل وعز: «أُخْفِيهَا» على الابتداء، وهذا معنى صحيح؛ لأن الله جل وعز قد أخفى الساعة التي هي يوم القيامة"(٢).

ويناقش هذا القول: بأن المحذوف ههنا لا دليل عليه، ومثل هذا لا يأتي القرآن بحذفه، ثم فيه الابتداء بجملة"أخفيها" والظاهر ارتباطها بأكاد، ولا نخرج عن هذا الظاهر إلا بمسوغ، ولا مسوغ، ولعله لهذا، لم يرتضه ابن عطية، فقال:" وهذا قلق"(٣).

قال الرازي: "وهذا الوجه بعيد، والله أعلم"(٤).

القول الرابع: أن معنى أكاد: أريد.

ونسبه غير واحد للأخفش(٥)، وعزاه الرازي لأبي مسلم الأصفهاني(٦).

وقدمه البيضاوي(٧).

ويناقش: بأن كاد وإن أتت بمعنى أراد(٨)، إلا أن المشهور من معناها أ ا: من أفعال المقاربة، والقاعدة التفسيرية: أن القرآن يحمل على مشاهير المعاني لا على خفيها.

يقول ابن عاشور:

"والمشهور في الاستعمال أن: "كاد" تدل على مقاربة وقوع الفعل المخبر به عنها، فالفعل بعدها في حيز الانتفاء"(٩) .

---

(١) انظر: "طبقات فحول الشعراء"(١٧٤/١)، "أخبار المدينة"(١٣٦/٢)، "تفسير الطبري"(١٥٢/١٦)، "تاريخ الطبري"(٦٧٩/٢)، "تفسير القرطبي"(١٨٣/١١).

(٢) "إعراب القرآن"(٣٥/٣).

(٣)"المحرر الوجيز"(٤٠/٤).

(٤) "تفسير الرازي"(٢٠/٢٢).

(٥) انظر: "تفسير السمعاني"(٣٢٤/٣)،"لسان العرب"(٣٨٣/٣)، "البحر المحيط"(٢٠٥/٦).

(٦) "تفسير الرازي"(١٩/٢٢).

(٧) انظر:"تفسير البيضاوي"(٤٤/٤).

(٨) انظر: "لسان العرب"(٣٨٣/٣)،"مختار الصحاح" (ص٢٤٢)،"القاموس المحيط"(ص٤٠٣).

(٩) "التحرير والتنوير"(٢٠١/١٦).

القول الخامس: أن "أكاد" صلة، والمعنى: إن الساعة آتية أخفيها.

ونسبه غير واحد للأخفش[1]، واختاره الثعلبي والواحدي[2].

ويرد هذا القول: بأن الأصل عدم ادعاء الزيادة، كما أن المعروف زيادة الحروف، أما الأفعال، فلا.

القول السادس[3]: أن معنى أخفيها: أظهرها، من أخفاه إذا سلب خفاءه.

ويؤيده: قراءة من قرأ: بفتح الهمزة[4].

واستدلوا على أن الإخفاء يطلق على الإظهار بقول الشاعر[5] :

فإن تدفنوا الداء لم نخفه وإن تأذنوا بحرب لا نقعد

ومعنى لا نخفه : لم نظهره .

وعلى هذا، فالفعل من الأضداد.

قال ابن دريد: "الخفاء من قولهم: برح الخفاء، إذا ظهر ما أخفيت، وبرح الخفاء: أي زال. وأخفيت الشيء إخفاء، ويقال : خفيت الشيء ، إذا أظهرته ، وأخفيته إذا سترته"[6].

قال الخليل الفراهيدي:

"والخفا: إخراجك الشيء الخفي وإظهاركه"[1].

([1]) انظر: "تفسير النسفي"(٥٢/٣)،"فتح القدير"(٣٥٩/٣)، وانظر هذا القول غير منسوب في:"تفسير السمعاني"(٣٢٤/٣)، "تفسير البغوي"(٢١٤/٣).

([2]) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢٤١/٦)، "الوجيز"للواحدي (٦٩٢/٢)، "تفسير الثعالبي"(٢٦/٣).

([3]) انظر: "جمهرة أشعار العرب"لأبي زيد(ص١٢)، "تفسير السمعاني"(٣٢٥/٣)، "المحرر الوجيز"(٤٠/٤)،"تفسير البيضاوي"(٤٤/٤)،"التسهيل لعلوم التنزيل" (١١/٣)، "تفسير النسفي"(٥٢/٣).

([4]) قال الإمام القاسم بن سلام في "غريب الحديث"(٦٠/١):

"وقال الكسائي: كان سعيد بن جبير يقرأ: "إن الساعة آتية أكاد أخفيها" يعني: أظهرها". وانظر: "غريب الحديث" للحربي(٨٤١/٢)، "تفسير الطبري"(١٥٠/١٦)،"إعراب القرآن"للنحاس(٣٥/٣)، "تفسير السمرقندي" (٣٩٢/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٤١/٦)، "التمهيد" لابن عبد البر(١٣٩/١٣)، "شرح السنة"للبغوي (٣٤٧/١١)، "تفسير القرطبي"(١٨٢/١١)، "تفسير ابن كثير"(١٤٥/٣).

([5]) البيت لامرئ القيس، انظر: "الحيوان" للجاحظ(٣٠٥/٥)، "تفسير الطبري"(١٥٠/١٦)، "الكشاف"(٥٨/٣)، "زاد المسير"(٢٧٦/٥)، "روح المعاني"(١٧٢/١٦).

قال الطبري في تفسيره(١٥٠/١٦): "وقد أنشدني الثقة عن الفراء:

فإن تدفنوا الداء لا نخفه" بفتح النون من نخفه من خفيته أخفيه، وهو أولى بالصواب؛ لأنه المعروف من كلام العرب".

([6])"جمهرة اللغة"(١٠٥٥/٢).

قال أبو عبيد:"ويقال: اختفيت الشيء أخرجته، قال: ومنه سمي النباش: المختفي؛ لأنه يستخرج الأكفان، وكذلك: خفيت الشيء: أخرجته"[٢].

وقد اعترض على هذا القول من وجهين:

- أولهما: أن أخفيت لا تأتي بمعنى أظهرت، وإنما التي تأتي بهذا المعنى: خفيت، بدون ألف، قال ابن فارس:

"ويقال: خفيت الشيء بغير ألف، إذا أظهرته"[٣].

وقال الأزهري: "وكلام العرب الجيد : أن يقال : خفيت الشيء أخفيه، أي: أظهرته.

وقال امرؤ القيس[٤] :

خفاهن من أنفاقهن كأنما   خفاهن ودق من سحاب مركب

وأخفيت الشيء، أي : سترته.

قال الله جل وعز : ﴿وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمۡ أَوۡ تُخۡفُوهُ﴾ (البقرة:٢٨٤).

معناه: أو تسروه.

واختفيت الشيء، أي : أظهرته، واستخفيت منه، أي : تواريت.

هذا هو المعروف في كلام العرب"[٥].

ولهذا قال النحاس عن هذا:

"وليس بالمعروف"[٦].

---

(١) "العين"(٣١٤/٤).

(٢)"غريب الحديث"(٦٠/١)، وانظر: "الأمالي في لغة العرب"(٢١٤/١)، "تهذيب اللغة"(٣٩٢/٧)، "المحيط في اللغة" (٤٢٥/٤)، "مقاييس اللغة"(٢٠٢/٢)، "شرح السنة"للبغوي (٣٤٧/١١)، "النهاية في غريب الأثر"(٥٦/٢)، "تفسير القرطبي"(١٨٢/١١)، "مختار الصحاح"(ص٧٧).

(٣) "مقاييس اللغة"(٢٠٢/٢).

(٤) البيت في "ديوان امرؤ القيس"(ص٧٧) انظر: "جمهرة أشعار العرب"لأبي زيد(ص١٣)، "غريب الحديث" لابن سلام(٦٠/١)، "تهذيب اللغة"(٢٤٣/٧)، "مقاييس اللغة"(٢٠٢/٢)، "لسان العرب"(٣٥٨/١٠).

(٥) "تهذيب اللغة"(٢٤٢/٧)، وانظر: "لسان العرب"(٢٣٤/١٤).

(٦)"إعراب القرآن"(٣٥/٣).

وعلى فرض صحة المعنى الذي ذكروه، فالأولى عدم الحمل عليه؛ لأنه معنى غير مشهور، بل مختلف في ثبوته. قال الطبري:

"المعروف من معنى الإخفاء في كلام العرب: الستر، يقال: قد أخفيت الشيء، إذا سترته"[1].

لهذا وغيره قال ابن عطية: "وهذا قول مختل"[2].

الترجيح

الراجح-إن شاء الله تعالى هو القول الأول،وذلك؛ لأن ما ذكروه هو المعنى المعروف المشهور من الإخفاء، وكذا من لفظة"كاد"، وما ذكره أصحاب الأقوال الأخرى فغير مشهور، والقاعدة في التفسير حمل كتاب الله تعالى على أشهر المعاني؛ لأنه عند الإطلاق ينصرف الذهن إلى هذا المعنى المشهور.

يقول الإمام الطبري:

" وأما وجه صحة القول في ذلك: فهو أن الله تعالى ذكره خاطب بالقرآن العرب على ما يعرفونه من كلامهم وجرى به خطا م بينهم، فلما كان معروفاً في كلامهم أن يقول أحدهم إذا أراد المبالغة في الخبر عن إخفائه شيئاً هو له مسر: قد كدت أن أخفي هذا الأمر عن نفسي، من شدة استسراري به، ولو قدرت أخفيه عن نفسي أخفيته، خاطبهم على حسب ما قد جرى به استعمالهم في ذلك من الكلام بينهم، وما قد عرفوه في منطقهم...

---

(1) "تفسير الطبري"(١٥٠/١٦).

(2) "المحرر الوجيز"(٤٠/٤).

وكل هذه الأقوال التي ذكرنا عمن ذكرنا، توجيه منهم للكلام إلى غير وجهه المعروف، وغير جائز توجيه معاني كلام الله إلى غير الأغلب عليه من وجوهه عند المخاطبين به، ففي ذلك مع خلافهم تأويل أهل العلم فيه شاهد عدل على خطأ ما ذهبوا إليه فيه"[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحًى ﴾(طه:59).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤١] ما المراد بيوم الزينة؟

قال ابن قتيبة ~ :"قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ ٱلزِّينَةِ "يعني: يوم العيد"[2].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بيوم الزينة، يوم العيد عند آل فرعون، ولم يزد ~ على هذا، فلم يبين زمن هذا العيد.

وإلى هذا ذهب مجاهد، حيث قال: هو يوم عيد لهم[3].

---

(1) "تفسير الطبري"(١٦/١٥٠).

(2) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٣٧).

(3) انظر:"تفسير مجاهد"(١/٣٩٨).

وهكذا قال ابن جريج[1] وقتادة[2] والسدي[3] وابن زيد[4] وابن إسحاق[5] ومقاتل بن سليمان[6].

وإليه ذهب السجستاني وابن أبي زمنين والواحدي وابن جزي والجلال المحلي والألوسي والسعدي[7].

وقدمه الطبري والنسفي[8].

ومن البديهي أن يكون الناس في هذا اليوم الذي هو يوم عيد يأخذون زينتهم، فلذلك سمي يوم الزينة.

القول الثاني[9]: أنه يوم عاشوراء.

ويروى هذا القول عن ابن عباس[10].

ويشكل على هذا القول: أن يوم عاشوراء، إنما اتخذه بنو إسرائيل يوم عيد وفرح وكانوا يصومونه؛ لأنه يوم نجا الله فيه موسى وقومه، وأغرق فرعون، فعرف فضله لما وقعت هذه الواقعة، وقبل لم يكن معروفاً، كما تشير إليه الروايات، وعلى أقل الأحوال، فإن يوم عاشوراء إنما عرف بإغراق الله فرعون فيه، وأما قبل ذلك، فنحتاج إلى دليل إلى أنه كان زمن عيد وفرح.

القول الثالث[11]: أنه يوم النيروز.

وهو مروي عن ابن عباس[12].

وذهب السمرقندي إلى أنه يوم عيد لهم، وهو يوم النيروز[1].

([1]) أخرجه الطبري(١٧٧/١٦).

([2]) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٧/٣)، وعزاه في "الدر المنثور"(٥٨٥/٥) إلى عبد بن حميد.

([3]) أخرجه الطبري(١٧٧/١٦).

([4]) أخرجه الطبري(١٧٧/١٦) وابن أبي حاتم(٢٤٢٧/٧).

([5]) أخرجه الطبري(١٧٧/١٦).

([6]) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٣٢/٢).

([7]) انظر: "غريب القرآن"(ص٢٥٧)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١١٨/٣)، "الوجيز"للواحدي (٦٩٨/٢)، "التسهيل لعلوم التنـزيل"(١٥/٣)، "تفسير الجلالين"(ص٤١١)، "روح المعاني" (٢١٨/١٦)،"تفسير السعدي"(ص٥٠٨).

([8]) انظر: "تفسير الطبري"(١٧٧/١٦)، "تفسير النسفي"(٥٨/٣).

([9]) انظر:"تفسير الثعلبي"(٢٤٩/٦)، "النكت والعيون"(٤٠٩/٣)،"تفسير البغوي"(٢٢١/٣)، "الكشاف"(٧٣/٣)، ،"زاد المسير" (٢٩٥/٥)، "تفسير الرازي" (٦٣/٢٢)،"التسهيل لعلوم التنـزيل" (١٥/٣)، "تفسير النسفي"(٥٨/٣) ،"فتح القدير"(٣٧١/٣).

([10]) أخرجه الواسطي في"تاريخ واسط"(ص٧٠) وعزاه في "الدر المنثور"(٥٨٤/٥) إلى سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر.

([11]) انظر: "تفسير الثعلبي"(٢٤٩/٦)، "النكت والعيون"(٤٠٩/٣)، "تفسير البغوي"(٢٢١/٣)، "الكشاف" (٧٣/٣)، "زاد المسير" (٢٩٥/٥)، "تفسير الرازي" (٦٣/٢٢)، "البحر المحيط"(٢٣٧/٦)،"تفسير النسفي"(٥٨/٣) ، "فتح القدير" (٣٧١/٣).

([12]) نسبه له ابن الجوزي في "زاد المسير" (٢٩٥/٥).

القول الرابع: أنه يوم سوق لهم.
وبه قال سعيد بن جبير[٢].
وذكره الطبري قولاً محتملاً في معنى يوم الزينة[٣].
القول الخامس: هو يوم السبت.

و ـذا قال الضحاك[٤].
وفيه نظر؛ لأن يوم السبت، عيد اليهود وفرعون ليس منهم، والغلبة كانت له على بني إسرائيل، ثم إنه وإن كان عيداً -عند اليهود- إلا أنه ليس من أعيادهم الكبار التي يحتفلون ـا، ويأخذون فيه زينتهم، وغايته أنه يوم عيد يدعون فيه أعمالهم.
واختار الشيخ ابن عاشور ~ أن المراد بيوم الزينة: يوم كسر الخليج، فقال:
"ويوم الزينة كان يوم عيد عظيم عند القبط، وهو يوم كسر الخليج أوالخلجان، وهي المنافذ والترع المعولة على النيل؛ لإرسال الزائد من مياهه إلى الأرضين البعيدة عن مجراه للسقي، فتنطلق المياه في جميع النواحي التي يمكن وصولها إليها ويزرعون عليها.
وزيادة المياه في النيل هو توقيت السنة القبطية، وذلك هو أول يوم من شهر توت القبطي، وهو أيلول بحسب التاريخ الإسكندري"[٥].

([١]) انظر:"تفسير السمرقندي"(٤٠٣/٢).
([٢]) أخرجه الطبري(١٧٧/١٦)، وابن أبي حاتم(٢٤٢٦/٧) وعزاه في "الدر المنثور"(٥٨٥/٥) إلى عبد بن حميد وابن المنذر، وانظر هذا القول في: "غريب القرآن"(ص٢٥٧)، "تفسير الثعلبي"(٢٤٩/٦)، "زاد المسير" (٢٩٥/٥)، "تفسير الرازي" (٦٣/٢٢)، "البحر المحيط"(٢٣٧/٦)، "روح المعاني" (٢١٨/١٦).
([٣]) انظر: "تفسير الطبري"(١٧٧/١٦).
([٤]) انظر: "النكت والعيون"(٤٠٩/٣)،"تفسير القرطبي"(٢١٣/١١)،"فتح القدير" (٣٧١/٣)، وذكره ابن حيان في "البحر المحيط"(٢٣٧/٦)، والألوسي في "روح المعاني"(٢١٨/١٦) ولم يعزواه لأحد .
([٥]) "التحرير والتنوير"(٢٤٦/١٦)، وقد ذكر غير واحد من المفسرين هذا القول الذي اختاره ابن عاشور، ولم يعزوه لقائله، انظر: "المحرر الوجيز"(٤٩/٤)، "البحر المحيط"(٢٣٧/٦)، "القاموس المحيط"(ص١٥٥٤)،"فتح القدير" (٣٧١/٣)، "روح المعاني"(٢١٨/١٦).
قال الزبيدي في"تاج العروس"(١٦٢/٣٥):

لكن هذا يفتقر إلى دليل، فمن أين لنا أن يوم الزينة عند الأقباط هو هذا اليوم الذي ذكره ابن عاشور؟!!.

التجريح

الذي يترجح لي- والله تعالى أعلم- أن يقال: إن يوم الزينة عند فرعون وقومه يوم له شأنه، فهم يدعون فيه أعمالهم، ويجتمعون فيه في مكان معين ومعلوم عندهم، وقد أخذوا كامل زينتهم، وهذا لا يصدق إلا على أنه يوم عيد عندهم، ولا نستطيع إثبات أكثر من ذلك؛ لأن لا نجد دليلاً يسعفنا في تحديده، والقرآن الكريم لم يذكر أكثر من هذا الوصف، والسنة المطهرة، لم تأت ببيانه، بل تركنا إلى ما نعلمه ونفهمه من ظاهر اللفظ، فلا ينبغي لنا أن نتعدى أكثر من هذا، سيما أن البحث فيما هو أكثر من هذا يعد من فضول العلم. وقد ذهب بعض المفسرين إلى الجمع بين الأقوال، فقال ابن حيان: "كان عيداً لهم، ويوماً مشهوداً، وصادف يوم عاشوراء، وكان يوم سبت" [1].

وقال ابن عطية:"

"وروي أن"يَوۡمُ ٱلزِّينَةِ"كان عيداً لهم، ويوماً مشهوراً، وصادف يوم عاشوراء، وكان يوم سبت"[2].

وهذا ليس ببعيد، وهو أولى من تحديد بعضها بدون مسوغ.

"وهذا اليوم من أكبر أيام مصر وأعظمها جة وسروراً من قديم الزمان، ولقد كان من ذلك في أيام الفاطميين ما تستحيله العقول على ما هو مذكور في الخطط للمقريزي ؛ والمراد بالخليج الجاري في وسط مصر يكسر إذا بلغ النيل ستة عشر ذراعا فما فوقها".

وفي هذا بيان شأن يوم كسر الخليج عند أهل مصر، وهذا لا شك فيه، إنما حديثنا ونقاشنا في تفسير يوم الزينة، فلعل هناك يوم يعد أعظم منه عند الأقباط، فمع هذا الاحتمال لا يمكن القول به، وأيضاً، لم نجد القائل به من السلف.

(1) "البحر المحيط"(٢٣٧/٦)، وبنحوه قال ابن كثير في تفسيره(١٥٧/٣).

(2) "المحرر الوجيز"(٤٩/٤).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا﴾ (طه:١٠٧).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٢] بيان المراد بالأمت في الآية الكريمة.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"والأمت: النبك"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالأمت في الآية الكريمة: النبك، والنبك في العربية: "أكمة محددة الرأس، وربما كانت حمراء، ولا تخلو من الحجارة".

هكذا عرفها الفراهيدي وابن منظور[٢].

وقال الأزهري: "هي رواب من طين، واحد ا: نبكة" .

ثم ذكر عن الأصمعي قوله: "النبك: ما ارتفع من الأرض".

ثم قال: " والذي شاهدت العرب عليه في «النباك»: أ ا روابي الرمال في الجرعاوات اللينة، الواحدة: نبكة"[٣].

ومثل تعبير ابن قتيبة عبر ثعلب والفراء، يقول الزبيدي:

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٠).

(٢) "العين"(٣٨٦/٥)، "لسان العرب"(٤٩٧/١٠)،.

(٣) " ذيب اللغة"(١٥٩/١٠).

"والأمت: النبك، وكذالك عبر عنه ثعلب. وقال الفراء: الأمت: النبك من الأرض: ما ارتفع"[1].
وكأن أمامنا لم يرد قصر اللفظ على النبك، وإنما أراد ما ارتفع منها.
وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن المراد بالأمت الارتفاع، بل لم يذكر ابن كثير غيره[2].
وممن ذهب إليه: ابن عباس[3] مجاهد[4] والثوري[5].
واختاره الواحدي والزمخشري والبيضاوي وابن جزي الكلبي والنسفي والجلال المحلي وأبو السعود[6].
وقد فسرها قتادة[7] بالأكمة، وهو موافق لهذا القول.
واختار الإمام الطبري وكذا السمعاني أن المراد بالأمت: الارتفاع والانخفاض؛ لأن الانخفاض لم يكن إلا عن ارتفاع[8].
ووجه هذا القول: أن الأمت في اللغة بمعنى النتوء اليسير، قال السمين الحلبي:
"والأمت في الأصل: المكان المرتفع"[9].
قال الفيروزآبادي:
"والأمت : المكان المرتفع والتلال الصغار والانخفاض والارتفاع"[10].
القول الثاني: أن العوج الميل والأمت الأثر مثل الشراك.
ويروى هذا القول عن ابن عباس[11].

---

(1) "تاج العروس"(٤٢٥/٤)، وانظر: "معاني القرآن" للفراء(١٩١/٢)،"لسان العرب"(٥/٢).
(2) "تفسير ابن كثير"(١٦٦/٣).
(3) أخرجه الطبري (٢١٢/١٦).
(4) انظر:"تفسير مجاهد"(٤٠٢/١).
(5) انظر:"تفسير الثوري"(ص١٩٦).
(6) انظر: "الوجيز"للواحدي (٧٠٥/٢)، "الكشاف"(٨٩/٣)، "تفسير الرازي"(١٠٢/٢٢)،"تفسير البيضاوي" (٧١/٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(١٩/٣)، "تفسير الخازن"(٢٨٠/٤)،"تفسير النسفي"(٦٨/٣)، "تفسير الجلالين" (ص٤١٦)، "تفسير أبي السعود"(٤٢/٦).
(7) أخرجه الصنعاني في تفسيره(١٩/٣) والطبري (٢١٣/١٦).
(8) انظر:"تفسير الطبري"(٢١٣/١٦)، "تفسير السمعاني"(٣٥٥/٣)، "المحرر الوجيز"(٦٤/٤).
(9) "عمدة الحفاظ"(١١٣/١).
(10) "القاموس المحيط"(ص١٨٨).
(11) أخرجه الطبري (٢١٣/١٦).

وذكر أهل العلم في المعنى قولاً ثالثاً، من غير نسبة إلى قائله، وهو: أن المراد بالأمت: الشقوق في الأرض(١).

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن الأمت بمعنى الارتفاع؛ لأن المراد من الآية بيان كون الأرض التي يحشر الناس عليها أرضاً مستوية، ولذا قال الله تعالى قبل هذه الآية:﴿ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ﴾ (طه:١٠٦).

والقاع هو المستوي من الأرض، يقول ابن كثير رحمه الله تعالى:

"والقاع: هو المستوى من الأرض، والصفصف تأكيداً لمعنى ذلك"(٢).

ثم قال الله مؤكدا لهذا المعنى:﴿ لَّا تَرَىٰ فِيهَا عِوَجًا وَلَآ أَمْتًا ﴾.

كما أن هذا هو معنى الأمت وقد سبق.

على أن هذا المعنى لا ينفي المعاني الأخرى، فهي أرض مستوية قد بدلت معالمها، واستوت قيعا ا، ولم يعمل عليها خطيئة، ولا سفك عليها دم، لكن المعنى الذي به هذه اللفظة أولى، هو المعنى الذي رجحته، والعلم عند الله تعالى.

---

(١) انظر:"تفسير الثعلبي"(٢٦٠/٦)، "تفسير القرطبي"(٢٤٦/١١)، "البحر المحيط"(٢٥٩/٦)، "اللباب في علوم الكتاب" (٣٩٠/١٣)،"فتح القدير"(٣٨٦/٣)، "روح المعاني"(٢٦٣/١٦).

(٢) "تفسير ابن كثير"(١٦/٣) وهكذا قال غير واحد من العلماء، انظر: "الوجيز"للواحدي(٧٠٥/٢)، "تفسير السمعاني"(٣٥٥/٣)، السمعاني"(٣٥٥/٣)، "المحرر الوجيز"(٦٤/٤)، "تفسير البيضاوي"(٧٠/٤)، "التسهيل لعلوم التن يل"(١٩/٣).

قَالَ تعَالَىٰ: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۗ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾ (طه:١١٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٣] ما المراد بنهي الله جل شأنه نبيه ﷺ عن العجلة بالقرآن قبل انقضاء وحيه؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥ﴾ أي: لا تعجل بتلاوته قبل أن يفرغ من وحيه إليك، وكان رسول الله ﷺ يبادر بقراءته قبل أن يتمم جبريل، خوفاً من النسيان"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن هذه الآية التي فيها ي الله نبيه ﷺ عن الاستعجال بالقرآن قبل انقضاء الوحي هي بمعنى قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ﴾ (القيامة:١٦).

والمعنى: أن الله تعالى ينهى نبيه عند نزول جبريل عليه السلام بالقرآن أن يستعجل به، أي: بقراءته وتحريك لسانه به، وقد كان يفعل هذا مخافة النسيان لما يلقى عليه صلوات وسلامه وبركاته عليه،وأمر بالصبر حتى يفرغ جبريل عليه السلام من قراءته، والله جل وعلا قد ضمن له حفظه في صدره.

وهذا أشهر الأقوال[2]، بل عزاه الشوكاني للمفسرين[3]، واختاره: الفراء والسمرقندي وابن أبي زمنين والواحدي والبغوي والزمخشري والقرطبي والبيضاوي والنسفي والخازن وابن تيمية وابن حيان وابن كثير والجلال المحلي وأبو السعود والألوسي والقاسمي والسعدي والشنقيطي[1].

([1]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٠).

([2]) قاله السمعاني في تفسيره(٣٥٧/٣)، وابن جزي الكلبي في "التسهيل لعلوم الت يل"(٢٠/٣).

([3]) انظر: "فتح القدير"(٣٨٩/٣).

لكن يشكل على هذا القول: أن آية سورة القيامة جاءت بالنهي صريحاً عن الاستعجال في تلاوة القرآن الكريم حال قراءة جبريل عليه السلام عليه القرآن، فينبغي حينئذ حملُ هذه الآية على معنى آخر، لما تقرر: من أن حمل المعاني على التأسيس أولى من حملها على التوكيد، وأيضاً: النبي ﷺ أسرع المستجيبين لربه، فلا يمكن أن يعاد عليه الأمر مرتين.

القول الثاني: أن المعنى: لا تقرئ أصحابك حتى نبين لك معاينة.

قاله مجاهد[2] وقتادة[3].

وهذا مذهب ابن جرير والرازي[4]، يقول ابن جرير:

"ولا تعجل يا محمد بالقرآن، فتقرئه أصحابك، أو تقرأه عليهم من قبل أن يوحى إليك بيان معانيه، فعوتب على إكتابه وإملائه ما كان الله يـ له عليه من كتابه من كان يكتبه، ذلك من قبل أن يبين له معانيه"[5].

ولم يذكر الطبري غير هذا القول، بل إنه نسبه لأهل التأويل، مع أن أكثر أهل التأويل على خلافه، ولعل وجه هذا القول: أن البيان والإيضاح داخل في معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ﴾أي: ولا تعجل بالقرآن من قبل بيان معانيه، فاللفظ مشتمل لهذا المعنى.

وههنا يذكر بعض المفسرين [6] سبب نزولٍ يؤيد هذا القول، وهو: ما أخرجه جماعة عن الحسن البصري أن امرأة شكت إلى النبي ﷺ أن زوجها لطمها، فقال لها: "بينكما القصاص" فـ لت هذه

---

(1) انظر: "معاني القرآن"للفراء(١٩٣/٢)،"تفسير السمرقندي"(٤١٣/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٣٠/٣)، "الوجيز"للواحدي (٧٠٧/٢)، "تفسير البغوي"(٢٣٣/٣)، "الكشاف" (٩٠/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٥٠/١١)، "تفسير البيضاوي" (٧٢/٤)،"تفسير النسفي"(٦٩/٣)،"تفسير الخازن"(٢٨٢/٤)، "منهاج السنة"(٣٨١/٥)، "البحر المحيط"(٢٦١/٦)، "تفسير ابن كثير"(١٦٨/٣)، "تفسير الجلالين" (ص٤١٧)، "تفسير أبي السعود" (٤٤/٦)، "روح المعاني" (٢٦٨/١٦)، "تفسير القاسمي"(١٥٠/٧) ،"تفسير السعدي" (ص٥١٤)، "أضواء البيان" (١٠٣/٤).

(2) انظر: "تفسير مجاهد"(٤٠٣/١)، "تفسير الطبري"(٢٢٠/١٦).

(3) أخرج عبد الرزاق في تفسيره(٢٠/٣) والطبري (٢٢٠/١٦) عن قتادة في قوله تعالى:" من قبل أن يقضى إليك وحيه " قال: تبيانه.

(4) انظر: "تفسير الطبري"(٢١٩/١٦)،"تفسير الرازي"(١٠٦/٢٢).

(5) "تفسير الطبري"(٢١٩/١٦).

(6) "روح المعاني"(٢٦٨/١٦)

الآية، فوقفﷺ حتى نزل قوله سبحانه: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ (النساء:٣٤)[1].

القول الثالث: أن المعنى: لا تطلب إنزال الوحي من الله تعالى، واصبر حتى يأتيك جبريل بما ي له الله تعالى.

وقد كان النبي ﷺ يستعجل نزول بعض الوحي، كما في قصة أصحاب الكهف ، كما أننا نجد أن الوحي لحكمة يعلمها الله تبارك وتعالى يتأخر نزوله، فربما تمنى النبي ﷺ نزول شيء من الوحي عليه.

وظاهر صنيع الطحاوي وابن عاشور اختياره، يقول ابن عاشور:

"فلما كان النبي ﷺ حريصاً على صلاح الأمة شديد الاهتمام بنجا م، لا جرم خطرت بقلبه الشريف عقب سماع تلك الآيات رغبةٌ أو طلبةٌ في الإكثار من نزول القرآن، وفي التعجيل به إسراعاً بعظة الناس وصلاحهم، فعلمه الله أن يكل الأمر إليه، فإنه أعلم بحيث يناسب حال الأمة العام"[2].

الترجيح

عند النظر في القول الأول نجد أن الأخذ به- وإن ذهب به الأكثر- مشكلٌ، وسبب هذا الإشكال: أن النهي عن الاستعجال بقراءة القرآن قد جاء النهي عنه صريحاً في آية سورة "القيامة"، فإذا حملنا هذه الآية -آية سورة "طه"-عليها، كنا قد ألغينا ما تحتمله من معان، وقصرناها على معنى قرر في سورة أخرى، ثم هو أمر متعلق بني الله ﷺ، وهو لا يحتاج صلوات الله وسلامه عليه إلى تأكيد الأمر عليه، فهو أسرع الناس استجابة إلى أمر الله، وأشدهم امتثالاً لما طلب منه، ثم إن هذه الآية التي نحن بصددها إن كانت نزلت قبل آية سورة "القيامة"، وفهم منها عليه الصلاة والسلام النهي عن الاستعجال بالقراءة، فقطعاً سيبادر إلى الامتثال، فما فائدة تكرار النهي عليه مرة أخرى، وهكذا إن كانت نزلت بعدها، فلعل الذي يترجح- والله تعالى أعلم- أن تحمل على القولين الآخرين: النهي عن إلقاءه للصحابة حتى يفرغ من بيانه، والنهي عن استعجال نزول القرآن الكريم.

---

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه(٤١١/٥) والطبري (٥٨/٥) وابن أبي حاتم(٩٤٠/٣) والواحدي في "أسباب ال ول"(ص١٨٣) وهذا أثر مرسل، ومراسيل الحسن ضعيفة.

(2) "التحرير والتنوير"(٣١٦/١٦)، ونحو هذا قول الطحاوي، فانظره في: "شرح مشكل الآثار"(١٣٥/٤)، وانظر هذا القول في: "النكت والعيون"(٤٢٩/٣)،"تفسير السمعاني"(٣٥٨/٣)، "زاد المسير"(٣٢٦/٥)،"تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٣١٤/٢).

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ كِتَٰبًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾(الأنبياء: ١٠).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٤] ما معنى الذكر في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾ أي: شرفكم، وكذلك قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾(الزخرف: ٤٤)"[١].

الدراسة

اختار الإمام ابن قتيبة ~ أن المراد بالذكر ههنا الشرف، والمعنى: لقد أنزلنا إليكم كتاباً فيه شرفكم.

والذكر يأتي بمعنى الشرف والصيت، ومنه: لفلان ذكر في قومه، أي: شرف وصيت حسن.

وقد سبق ابن قتيبة إلى هذا القول ابن عباس[٢] والثوري[٣] ومقاتل بن سليمان[٤].

واختاره الفراء وابن أبي زمنين والثعلبي والواحدي والبغوي وابن الجوزي والقرطبي وابن جزي الكلبي والزركشي والفيروزآبادي وابن عادل وأبو السعود والسعدي[٥].

ومال إليه الإمام الطبري[٦].

وقدمه الزمخشري والبيضاوي والنسفي[٧].

قال الألوسي مبيناً وجه كونه شرفاً لهم:

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٢)، "تأويل مشكل القرآن"(ص١٤٧).

(٢) أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة"(٦٣٣/٢) والبيهقي في "دلائل النبوة"(٦٤/٧) و "شعب الإيمان"(٢٣٢/٢).

(٣) انظر: "تفسير الثوري"(ص١٩٩).

(٤) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٥٣/٢).

(٥) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢٠٠/٢)، "تفسير ابن أبي زمنين"(١٤١/٣)، "تفسير الثعلبي"(٣٣٦/٨)، "الوجيز" للواحدي (٧١٢/٢)،"الوسيط"للواحدي(٢٣١/٣)، "تفسير البغوي"(٢٣٩/٣)، "المدهش" (ص٢٩)، "نزهة الأعين النواظر"(ص٣٠٤)، "تفسير القرطبي" (٢٧٣/١١)، "تفسير الخازن"(٢٩٠/٤)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٢٣/٣)، "البرهان في علوم القرآن" (٢٧٩/١)، "بصائر ذوي التمييز"(٩/٣)،"اللباب في علوم الكتاب"(٤٥٥/١٣)، "تفسير أبي السعود" (٥٨/٦)، "فتح القدير"(٤٠٠/٣)، "تفسير السعدي"(ص٥١٩).

(٦) "تفسير الطبري"(٧/١٧).

(٧) انظر: "الكشاف"(١٠٥/٣)، "تفسير البيضاوي"(٨٥/٤)، "تفسير النسفي"(٧٥/٣).

"فيه ما يوجب الشرف لكم؛ لأنه بلسانكم وه ل على نبي منكم، تتشرفون بشرفه، وتشتهرون بشهرته؛ لأنكم حملته، والمرجع في حل معاقده، وجعل ذلك فيه مبالغة في سببيته له" [1].

لكن هذا في الحقيقة لا يعد من أسباب ترجيح هذا القول، ولكنه بيان لكون القرآن شرفاً لهذه الأمة، وهذا خارج عن موطن البحث، فالبحث الذي نريده: لم نحن فسرنا الذكر ههنا بالشرف؟

وليعلم أن هذا الشرف مقيد بالأخذ به، أما من تركه وكفر به والعياذ به، فليس هو شرف له، بل هو بال عليه، كما قال ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ ۖ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى﴾ (فصلت:٤٤).

القول الثاني: المراد بالذكر ههنا الدين، أي: فيه دينكم،يعني: فيه ما تحتاجون إليه من أمر دينكم.

وقد جاء في القرآن الكريم ما يفيد إطلاق الذكر بمعنى الدين، أو بعض أموره[2]، كقوله ﷻ: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا۟ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:٢٣٩).

وقوله تعالى:﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾ (طه:١٢٤).

وقوله: ﴿رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ (النور:٣٧).

و ـذا قال الحسن[3]، وإليه ذهب السمرقندي[4].

القول الثالث: المراد فيه تذكيركم، ووعظ قلوبكم.

وهذا كقوله تعالى:﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴿٢﴾ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾(طه:٢-٣).

قاله الزجاج[5].

قال الألوسي:

"ورجح ذلك بأنه الأنسب بسياق النظم الكريم وسياقه، فإن قوله تعالى:﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ إنكار توبيخي، فيه بعثٌ لهم على التدبر في أمر الكتاب، والتدبر فيما في تضاعيفه من فنون المواعظ والزواجر التي من جملتها القوارع السابقة واللاحقة"[6].

---

(1) "روح المعاني"(١٤/١٧-١٥)، وانظر: "الوسيط"للواحدي(٢٣١/٣).

(2) انظر: "نزهة الأعين النواظر"(ص٤٥٥)، "بصائر ذوي التمييز"(١٣/٣).

(3) عزاه في "الدر المنثور"(٦١٧/٥) إلى ابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن المنذر.

(4) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٢١/٢).

(5) "معاني القرآن"للزجاج(٣٨٥/٣).

(6) "روح المعاني"(١٥/١٧).

وينازع في كون هذا القول أنسب للسياق، فالقول الأول مناسب للسياق أيضاً، ولما ذكر ابن عاشور القول الأول وهذا القول، قال:

"وعلى المعنيين: يكون لتفريع قوله تعال:﴿أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾أحسن موقع؛ لأن الاستفهام الإنكاري لنفي عقلهم متجه على كلا المعنيين، فإن من جاءه ما به هديه، فلم يهتد ينكر عليه سوء عقله، ومن جاءه ما به مجده وسمعته، فلم يعبأ به ينكر عليه سوء قدره للأمور حق قدرها، كما يكون الفضل في مثله مضاعفاً"[1].

التزجيح

لعل الراجح –والعلم عند الله تعالى- هو حمل اللفظ على المعاني المذكورة، وسبب هذا: أن الأقوال متكافئة، ولا يمكن تقديم قول منها على آخر؛ لأن اللفظ يحتملها، فالذكر يطلق ويراد به الشرف ويطلق يراد به أمور الدين، ويطلق ويراد به التذكير، وقد سبق ما يدل على هذه المعاني.

وكذا السياق، فالسياق أيضاً يحتملها، وهي متناسبة معه، ثم إنه لا تعارض بين هذه الأقوال، ومن القواعد التفسيرية المعروفة: أن الآية إن قيل في الآية أكثر من قول، ولا تضاد بينها، ولا مرجح، فالصواب حمل الآية على الجميع.

قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَجَعَلۡنَا ٱلسَّمَآءَ سَقۡفٗا مَّحۡفُوظٗاۖ وَهُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِهَا مُعۡرِضُونَ ﴾(الأنبياء:٣٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٥] عن أي شيء حفظت السماء؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

([1]) "التحرير والتنوير"(١٧/٤٥٥).

"﴿ سَقۡفٗا مَّحۡفُوظٗاۖ ﴾ من الشيطان بالنجوم"[1].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى قوله ﷻ :﴿ سَقۡفٗا مَّحۡفُوظٗاۖ ﴾ أي: أن السماء حفظت من الشيطان فلا يسترقون السمع، وهذا الحفظ كائن بأمر الله تعالى بالنجوم، فإذا ما أرادت الشيطان استراق السمع، أرسل عليه الشهاب، فأحرقه بأمر الله تعالى.

وهذا المعنى الذي ذكره ابن قتيبة جاء ذكره في آيات كثيرة، بل وبالنص على أنه حفظ للسماء، كما في قوله ﷻ :﴿ إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِزِينَةٍ ٱلۡكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفۡظٗا مِّن كُلِّ شَيۡطَٰنٖ مَّارِدٖ ﴾(الصافات:٦-٧).

وقال ﷻ: ﴿ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفۡظٗا ﴾(فصلت:١٢).

و ـذا قال ابن عباس[2].

واختاره الطبري وابن أبي زمنين والواحدي[3].

وقد قال بعض أهل العلم كمجاهد[4] معنى: محفوظاً: مرفوعاً، وعده الطبري بمعنى الحفظ من الشيطان[5].

وقد اعترض على هذا القول، فقال الألوسي:

"وقيل عليه : أنه يكون ذكر السقف لغواً لا يناسب البلاغة، فضلا عن الإعجاز، وذكر في وجهه: أن المراد أن حفظها ليس كحفظ دور الأرض، فإن السراق ربما تسلقت من سقوفها بخلاف هذه"[6].

القول الثاني: محفوظاً من الوقوع إلا بإذن الله.

واختار هذا المعنى: الزجاج والسمرقندي والثعلبي والسمعاني والبغوي والقرطبي والخازن وابن عادل والجلال المحلي والشوكاني والسعدي[1].

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٣).

(2) انظر: "زاد المسير"(٣٤٩/٥).

(3) انظر: "تفسير الطبري"(٢١/١٧)، "تفسير ابن زمنين"(١٤٦/٣)،"الوجيز" للواحدي (٧١٥/٢).

(4) انظر:"تفسير مجاهد"(٤٠٦/١)، "العظمة"(١٠٣٨/٣).

(5)"تفسير الطبري"(٢٢/١٧).

(6) "روح المعاني"(٣٩/١٧).

وقدمه البيضاوي والنسفي وأبو السعود[٢].

وهذا المعنى جاء ذكره في مواضع من الكتاب العزيز، كقوله ﷻ:﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَا﴾ (فاطر:٤١)، وقوله ﷻ: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦ﴾(الروم:٢٥).

وقوله ﷻ: ﴿وَيُمۡسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦٓ﴾(الحج:٦٥).

ومن الوجه لهذا القول: أن الآية جاءت في بيان منة الله وإظهار نعمته على عبيده، وهذا القول متلائم جدا مع هذا المقصد، ولذا ذم الله من غفل عن هذا وغيره،فقال: «وَهُمۡ عَنۡ ءَايَٰتِهَا مُعۡرِضُونَ» يقول الرازي مرجحا لهذا القول:

" والقول الأول أقوى؛ لأن حمل الآيات عليه مما يزيد هذه النعمة عظماً؛ لأنه سبحانه كالمتكفل بحفظه وسقوطه على المكلفين، بخلاف القول الثاني؛ لأنه لا يخاف على السماء من استراق سمع الجن"[٣].

وذكر بعضهم: أن المعنى: محفوظة السماء من الشرك والمعاصي[٤].

لكن وجه الامتنان على هذا القول غير ظاهر.

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن حفظ السماء شامل لحفظها من الشياطين، وكذا من السقوط، بل وكذا حفظها من التغيير والتبديل على مدى الدهور ومرور الزمان؛ لأن معنى الحفظ شاملٌ لكل هذه المعاني، فلا يقتصر على نوع منها.

وإلى هذا ذهب ابن عطية، حيث قال:

" والحفظ هنا عام في الحفظ من الشياطين ومن الرمي وغير ذلك من الآفات"[٥].

---

(١) انظر: "معاني القرآن"للزجاج(٣٩٠/٣)،"تفسير السمرقندي"(٤٢٥/٢)، "تفسير الثعلبي"(٢٧٤/٦)،"تفسير السمعاني" (٣٧٨/٣)، "تفسير البغوي"(٢٤٣/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٨٥/١١)، "تفسير الخازن"(٢٩٣/٤)،"اللباب في علوم الكتاب" (٤٩٠/١٣)، "تفسير الجلالين"(ص٤٢٣)، "فتح القدير"(٤٠٥/٣)، "تفسير السعدي"(ص٥٢٢).

(٢) انظر: "تفسير البيضاوي"(٩٢/٤)، "تفسير النسفي"(٧٩/٣)، "تفسير أبي السعود"(٦٥/٦).

(٣) "تفسير الرازي"(١٤٣/٢٢).

(٤) انظر: "النكت والعيون"(٢٧٤/٣)، "تفسير القرطبي"(٢٨٥/١١)،"البحر المحيط"(٢٨٧/٦)،"فتح القدير" (٤٠٥/٣).

(٥) "المحرر الوجيز"(٨٠/٤).

وهكذا ابن جزي والبقاعي والثعالبي والشنقيطي[1].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿أَمۡ لَهُمۡ ءَالِهَةٞ تَمۡنَعُهُم مِّن دُونِنَاۚ لَا يَسۡتَطِيعُونَ نَصۡرَ أَنفُسِهِمۡ وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ﴾ (الأنبياء:٤٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٦] ما المراد بقوله: ﴿وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ﴾

قال ابن قتيبة ~ :

"وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ" أي لا يجيرهم منا أحد؛ لأن المجير صاحب لجاره"[2].

(1) انظر: "التسهيل لعلوم التنزيل"(٢٥/٣)، "نظم الدرر"(٨١/٥)، "تفسير الثعالبي"(٥٣/٣)، "أضواء البيان"(٥٢٢/٤).
(2) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٤).

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن معنى يصحبون: يجارون، أي: لا يجيرهم أحد منا، قال الفراء:

"يعني يجارون: أي الكفار، وهي: منا لا تجار، ألا ترى أن العرب تقول : كان لنا جاراً، ومعناه: يجيرك ويمنعك، فقال: "يصحبون" بالإجارة"[1].

وقال الزمخشري:

"وصحبك الله تعالى، وصاحبك، وأحسن الله تعالى صحابتك، وامض مصحوباً ومصاحباً بمعنى: مسلماً معافى ومنه: "﴿وَلَا هُم مِّنَّا يُصْحَبُونَ﴾"[2].

وقال الشوكاني:

" والعرب تقول: صحبك الله، أي: حفظك وأجارك"[3].

وهذا مذهب ابن عباس-في رواية-[4]واختيار الطبري والواحدي والسمعاني والجلال المحلي والشوكاني والشنقيطي[5].

وقريب من هذا القول قول من فسر هذه اللفظة بالحفظ، فقال: ولا هم منا يحفظون.

القول الثاني: أن المعنى: ينصرون.

وبذا قال ابن عباس-في رواية-[6]مجاهد[7] وسفيان[8].

فالصحبة ههنا بمعنى النصرة والمعونة، إذ هي أحد معانيها[9].

---

(1) "معاني القرآن"(٢٠٥/٢).

(2) "أساس البلاغة"(ص٣٤٨).

(3) "فتح القدير"(٤٠٩/٣)، انظر: " ذيب اللغة"(٢٨٠/٤)، "تفسير غريب ما في الصحيحين"(٣٥٩/١)، "الوسيط" للواحدي(٢٣٨/٣)، "تفسير السمعاني"(٣٨٢/٣) "المحكم والمحيط الأعظم"(١٦٧/٣)، "المخصص"(٤٢٧/٣)، "أساس البلاغة"(ص ٣٤٨)، "لسان العرب"(٥٢٠/١) ، "اللباب في علوم الكتاب"(٥٠٧/١٣).

(4) أخرجه الطبري (٣١/١٧) وابن أبي حاتم(٢٤٥٣/٨).

(5) انظر: "تفسير الطبري"(٣١/١٧)، "الوجيز" للواحدي (٧١٦/٢)، "تفسير السمعاني"(٣٨٢/٣)،"تفسير الجلالين"(ص٤٢٤)، "فتح القدير"(٤٠٩/٣)، "أضواء البيان"(١٥٦/٤).

(6) أخرجه الطبري (٣٠/١٧)، وابن أبي حاتم(٢٤٥٣/٨)، وعزاه في "الدر المنثور" (٦٣١/٥) إلى ابن المنذر.

(7) أخرجه الصنعاني في تفسيره (٢٤/٣) والطبري(٣٠/١٧).

(8) انظر :"تفسير الثوري"(ص٢٠١).

(9) انظر: "البحر المحيط"(٥٢٠/٦).

القول الثالث: المعنى: لا يصحبون بخيرٍ.

وإلى هذا نحا قتادة[1] وابن جزي الكلبي[2].

قال الراغب الأصفهاني في بيان هذه اللفظة:

"﴿وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ﴾ "أي: لا يكون لهم من جهتنا ما يصحبهم من سكينة وروح وترفيق ونحو ذلك مما يصحبه أولياءه"[3].

الترجيح

لعل الراجح -والعلم عند الله تعالى- أنّ معنى "﴿يُصۡحَبُونَ﴾": يجارون ويمنعون، والأقوال الباقية ترجع إلى هذا القول، فإن من لم يمنعه الله، فلا مانع له، وليس هو بمنصور، ولم يصحب بخير، يقول الإمام الطبري:

" وهم إذا لم يصحبوا بالجوار ولم يكن لهم مانع من عذاب الله مع سخط الله عليهم فلم يصحبوا بخير ولم ينصروا"[4].

وقال الشنقيطي:

" وأغلب أقوال العلماء في الآية راجعة إلى ما ذكرنا، كقول بعضهم: "﴿يُصۡحَبُونَ﴾": يمنعون، وقول بعضهم: ينصرون، وقول بعضهم: "﴿وَلَا هُم مِّنَّا يُصۡحَبُونَ﴾ " أي: لا يصحبهم الله بخير ، ولا يجعل الرحمة صاحباً لهم . والعلم عند الله تعالى"[5].

---

(1) أخرجه الطبري(٣٠/١٧) وابن أبي حاتم(٢٤٥٣/٨).

(2) انظر:"التسهيل لعلوم الت يل"(٢٧/٣).

(3) "المفردات في غريب القرآن"(ص٢٧٥)، وانظر: "البحر المحيط"(٥٢٠/٦).

(4) "تفسير الطبري"(٣١/١٧).

(5) "أضواء البيان"(١٥٦/٤).

قَالَ تعَـالَىٰ: ﴿ قَالَ بَلۡ فَعَـلَهُۥ كَبِيرُهُـمۡ هَـٰذَا فَسۡـَٔلُوهُـمۡ إِن كَانُوٓاْ يَنطِقُونَ ﴾ (الأنبياء:٦٣).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٧] ما وجه قول خليل الرحمن عليه السلام: "بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُـمۡ هَـٰذَا"؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" فمن المعاريض قول إبراهيم الخليل ﷺ في امرأته: "إ ا أختي" يريد: أن المؤمنين إخوة[١].

وقوله: "بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُـمۡ هَـٰذَا فَسۡـَٔلُوهُـمۡ إِن كَانُوٓاْ يَنطِقُونَ" أراد:

بل فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون، فجعل النطق شرطاً للفعل، وهو لا ينطق ولا يفعل"[٢].

الدراسة

في قصة إبراهيم عليه السلام ودعوته لقومه دروس عظيمة وفوائد جليلة، وكان منها: قصة تكسيره عليه السلام لأصنامهم، ثم سؤالهم له عمن كسر الأصنام التي يعبدو ا؟ وقد كان القوم يسمعون من إبراهيم بيان

---

(١) سيأتي تخريجه-إن شاء الله تعالى-.

(٢) "تأويل مختلف الحديث"(ص٣٥)، وانظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٦٨).

بطلا ا، وإنكار عباد ا، فلذا سألوه ‍ عمن تجرأ على آلهتهم، وصنع معها هذا الصنيع المشين بزعمهم؟ فقال إبراهيم ‍: "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ ".

ومن المقطوع به: أن الكبير لم يكن ليصنع هذا، فهذا من إبراهيم خلاف الواقع، فما وجهه؟ وهل هو كذب جاز لإبراهيم ‍ ؟

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن إبراهيم ‍ لم يرد ظاهر اللفظ، وأن الفاعل لذاك الفعل كبير الأصنام، بل خرج هذا مخرج الشرط، أي: إن كانوا ينطقون، فقد فعله كبيرهم هذا، فلما لم ينطقوا لم يفعله كبيرهم هذا، فيكون قول إبراهيم ‍ مطابقاً للواقع، ولم يقع في الكذب.

قال ابن عطية شارحاً هذا القول ومبيناً له:

" ولم يخرج الخبر على أن الكبير فعل ذلك، وفي الكلام تقديم على هذا التأويل في قوله ^ فأسألوهم"[1].

وإلى مثل هذا المذهب في الآية الكريمة ذهب الجلال المحلي[2].

غير أن هذا المذهب لم يرتضه جمع من العلماء، منهم الإمام الطبري، حيث قال:

" وقد زعم بعض من لا يصدق بالآثار، ولا يقبل من الأخبار إلا ما استفاض به النقل من العوام: أن معنى قوله: "بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا" إنما هو: بل فعله كبيرهم هذا إن كانوا ينطقون فاسألوهم، أي: إن كانت الآلهة المكسورة تنطق، فإن كبيرهم هو الذي كسرهم.

وهذا قول خلاف ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ‍:" أن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله[3]"[4].

وقال النحاس:" وفي هذا التأويل بعد ، وهو مخالف للأخبار الثابتة"[5].

وقريب من قول ابن قتيبة في المعنى قول من قال:

([1]) "المحرر الوجيز"(٨٧/٤)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٦٠/٢٢).

([2]) انظر: "تفسير الجلالين"(ص٤٢٦)، واقر ا بحاشية الصاوي"(١٣٠٦/٤).

([3]) أخرجه البخاري (٣١٧٩) ومسلم (٢٣٧١).

([4]) "تفسير الطبري" (٤١/١٧).

([5]) ذكره عنه السمعاني في تفسيره(٣٨٩/٣)، ولم أجده في المعاني، علماً أن سورة "الأنبياء" ليست ضمن كتاب "معاني القرآن" المطبوع.

إن هذا من إبراهيم على سبيل السخرية والاستهزاء م، وهذا لا يعد كذباً، فهو لم يرد الخبر المحض، بل أراد التبكيت والإلزام.

يقول الزمخشري:

"والقول فيه: أن قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن إلى أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه، وإثباته لها على أسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيتهم، وهذا كما لو قال لك صاحبك، وقد كتبت كتاباً بخط رشيق وأنت شهير بحسن الخط: أأنت كتبت هذا؟ وصاحبك أمي، لا يحسن الخط ولا يقدر إلا على خرمشة فاسدة، فقلت له: بل كتبته أنت، كان قصدك ذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك، وإثباته للأمي، أو المخرمش؛ لأن إثباته والأمر دائر بينكما للعاجز منكما استهزاء به، وإثبات للقادر"[1].

وإلى هذا ذهب السمرقندي وابن جزي الكلبي والنسفي[2].

وثمت وجه ثالث، وهو: أن إبراهيم عليه السلام غاظته تلك الأصنام حين أبصرها مصطفة مرتبة، وقد كان غيظه من كبيرها أكبر وأشد؛ لما رأى من زيادة تعظيمهم له، فأسند الفعل إليه ذا الاعتبار؛ لأنه هو الذي تسبب لاستهانته ا وحطمه لها، والفعل كما يسند إلى مباشره يسند إلى الحامل عليه.

وهذا الوجه ذكره الزمخشري والرازي والنسفي وقدمه البيضاوي[3].

لكن هذا الوجه فيه بعد، فنحتاج إلى إثبات أن إبراهيم عليه السلام أغاظه أكبرها، ومن ثم نسب الفعل إليه على هذا الوجه، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ~ :

"والتأويلان المذكوران في قوله: "بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا" أن الإله الأكبر سبب للتكسير، تأويل فاسد، فإن السبب في كل صنم ما قام به من التصوير، لا سيما قوله: "بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ" يقتضي أنه لم يفعله إلا كبيرهم، فلا يكون السبب أنه التصوير الذي قام به، وهذا باطل قطعاً، فإن التصوير القائم بكل صنم موجب لكسره، لا يحتاج إلى تصوير صنم أكبر منه"[4].

---

(1) "الكشاف"(١٢٥/٣)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٦٠/٢٢).

(2) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٣١/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٢٨/٣)، "تفسير النسفي"(٨٥/٣)، وانظر أيضاً: "النكت والعيون"(٤٥٢/٣).

(3) انظر: "الكشاف"(١٢٥/٣)، "تفسير الرازي"(١٦٠/٢٢)،"تفسير البيضاوي"(٩٩/٤)، "تفسير النسفي" (٨٥/٣).

(4) "الإستغاثة في الرد على البكري"(٦٢٧/٢-٦٢٨).

ووجه رابع،وهو: ما ذكر عن الكسائي[1] من أنه كان يقف عند قوله تعالى: "بَلۡ فَعَلَهُۥ" ويقول: معناه فعله من فعله، ثم يبتدىء:"كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا".

وهذا فيه تكلف ظاهر[2].

فهذه الأوجه الأربع كلها تشترك في نفي الكذب عن إبراهيم عليه السلام.

الوجه الخامس: أن هذا الكلام من إبراهيم عليه السلام على ظاهره، وأنه نسب إلى كبير الآلهة تكسير الأصنام، وأن المعنى: بل فعل التكسير كبير الأصنام، فإن أردتم التأكد، فاسألوها تجبكم.

وقد أراد صلوات الله وسلامه عليه، أن يردوا عليه، فيقولوا: إ ا لا تنطق، فتقوم عليهم الحجة، وتبين لهم المحجة، وهذا ما حصل لإبراهيم عليه السلام.

يقول ابن العربي: "ولهذا يجوز عند الأئمة فرض الباطل مع الخصم، حتى يرجع إلى الحق من ذات نفسه، فإنه أقرب في الحجة، وأقطع للشبهة"[3].

قال ابن عطية:" وقالت فرقة هي الأكثر: إن هذا الكلام قاله إبراهيم عليه السلام؛ لأ ا كذبة في ذات الله تؤدي إلى خزي قوم كافرين، والحديث الصحيح يقتضي ذلك، وهو قول النبي ﷺ: "لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات"[4].

وهذا ما ذهب إليه مقاتل بن سليمان[5] وابن إسحاق[6] والطبري والثعلبي وابن حزم والبغوي وابن عطية وابن كثير والشوكاني والسعدي[7].

وأيد أرباب هذا القول قولهم هذا بالحديث الصحيح، الذي فيه قوله ﷺ :" إن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات كلها في الله" وذكر منها هذه المقولة.

---

(1) انظر: "تفسير الثعلبي" (٢٨٠/٦)، "تفسير البغوي"(٢٤٩/٣)، "زاد المسير"(٣٦٠/٥)، "كشف المشكل"لابن الجوزي (٤٨٢/٣)، "تفسير الرازي"(١٦٠/٢٢)،"شرح النووي على صحيح مسلم"(١٢٥/١٥)، "فتح الباري"(٣٩٢/٦).

(2) قاله ابن عطية وابن حجر، انظر: "المحرر الوجيز"(٨٧/٤)، "فتح الباري"(٣٩٢/٦).

(3) "أحكام القرآن"لابن العربي(٢٦٣/٣).

(4)"المحرر الوجيز"(٨٧/٤).

(5) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٦٣/٢).

(6) حكاه عنه الثعلبي في تفسيره(٢٨٠/٦).

(7) انظر: "تفسير الطبري"(٤٠/١٧)، "تفسير الثعلبي" (٢٨٠/٦)، "الفصل في الملل"(٥/٤)، "تفسير البغوي"(٢٤٩/٣)، "تفسير ابن ابن كثير" (١٨٤/٣)، "فتح القدير" (٤١٤/٣)، "تفسير السعدي"(ص٥٢٦).

وقد اعترض على هذا القول: بأنه يلزم منه جواز الكذب على الأنبياء، حيث وصف الخليل بالكذب، ولقد بالغ الرازي وشنع على أهل هذا القول، ووصفهم بأ م أهل حكايات، وقال:"واعلم أن هذا القول مرغوب عنه، أما الخبر الأول، وهو الذي رووه، فلأن يضاف الكذب إلى رواته أولى من أن يضاف إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والدليل القاطع عليه أنه لو جاز أن يكذبوا لمصلحة، ويأذن الله تعالى فيه، فلنجوز هذا الاحتمال في كل ما أخبروا عنه، وفي كل ما أخبر الله تعالى عنه، وذلك يبطل الوثوق بالشرائع، وتطرق التهمة إلى كلها ، ثم إن ذلك الخبر لو صح فهو محمول على المعاريض"(١).

وقد أجاب أصحاب هذا القول عن هذا الإيراد من وجهين اثنين، هما:

- ما قاله الطبري: " وغير مستحيل أن يكون الله -تعالى ذكره- أذن لخليله في ذلك؛ ليقرع قومه به، ويحتج به عليهم، ويعرفهم موضع خطئهم، وسوء نظرهم لأنفسهم، كما قال مؤذن يوسف لإخوته: ﴿أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ ﴾(يوسف:٧٠)ولم يكونوا سرقوا شيئا"(٢).
- ما أجاب به ابن حزم: أنه"ليس كل كذب معصية، بل منه ما يكون طاعة لله عز وجل، وفرضاً واجباً يعصى من تركه، صح أن رسول الله ﷺ قال:" ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس، فينمي خيراً"(٣).

وقد أجمع(٤) أهل الإسلام على أن إنسانا لو سمع مظلوماً قد ظلمه سلطان، وطلبه ليقتله بغير حق، ويأخذ ماله غصباً، فاستتر عنده، فإنه إن كتم ما سمع، وأنكر أن يكون يعرف موضعه أو موضع ماله، فإنه محسن مأجور مطيع لله ﷻ، وأنه إن صدقه، فأخبره، كان فاسقاً عاصياً لله ﷻ فاعل كبيرة مذموماً تماماً.

وكل ما روى عن إبراهيم عليه السلام في تلك الكذبات فهو داخل في الصفة المحمودة لا في الكذب الذي ى عنه"(٥).

---

(١) "تفسير الرازي"(١٦١/٢٢).

(٢) "تفسير الطبري"(٤١/١٧)، وانظر: "تفسير البغوي"(٢٤٩/٣).

(٣) أخرجه البخاري(٢٥٤٦) ومسلم (٢٦٠٥) من حديث أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط.

(٤) ينكر ابن القيم هذا الوجوب، ويرى أن الجائز، هي المعاريض، فانظر –غير مأمور- تقريره لهذا في "مفتاح دار السعادة"(٣٦/٢).

(٥) "الفصل في الملل"(٥/٤) بتصرف يسير، وانظر: "التمهيد" لابن عبد البر(٢٥١/١٦)، و"فتح الباري"(٣٩٢/٦).

وعلى هذا؛ فلا يلام النبي على شيء أباحه الله تعالى وأجازه له.

وأما الحديث، فهو حديث صحيح متفق على صحته، فلا يجوز الطعن برواته، بل الطعن في مثله، يوجب الطعن في سائر أحاديث النبي ﷺ وهذا طعن بالشريعة، والعياذ بالله.

والواجب أن نتلمس معاني الحديث، لا أن نطعن لمجرد توهم المخالفة.

الترجيح

الذي يترجح لي- والله تعالى أعلم- أن يقال: إن إبراهيم عليه السلام لم يقل كذباً، لما قال هذا الجواب لقومه، بل أراد تبكيتهم وبيان عجز آلهتهم، ولذلك، فهو عليه السلام قد نسب الفعل إلى فاعلٍ لا يمكن نسبة الفعل إليه، والمخاطب عالم بهذا تمام العلم، فهذا ينفي أن يكون عليه السلام قد أراد نسبة الفعل حقيقة إلى الصنم، وتبرءة نفسه، كيف وفي جوابه ما يتضمن إدلاله على نفسه، ولذا، فما إن عاتبهم بقوله: ﴿ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (الأنبياء:٦٧). إلا وقالوا: ﴿ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴾ (الأنبياء:٦٨).

فأسلوب إبراهيم عليه السلام كان من باب التورية والمعاريض، لا من باب الكذب، وكيف نقول: إنه كذب عليه السلام حقيقة، وفي ذات الله، وهو ينسب الفعل إلى ما لا يمكن نسبته إليه.

وأيضاً: أن الأمر إن دار بين تبرءته من الكذب، ووصفه به، كان القول المقتضي لتبرءته عليه السلام من الكذب أولى.

فإن قيل: في الحديث إطلاق الوصف عليه عليه السلام بالكذب، فالجواب ما قاله العلامة ابن القيم:

" ولم أجد في هذا المقام للناس جواباً شافياً يسكن القلب إليه...وقد فتح الله الكريم بالجواب عنه، فنقول: الكلام له نسبتان نسبة إلى المتكلم وقصده وإرادته، ونسبة إلى السامع وإفهام المتكلم إياه مضمونه، فإذا أخبر المتكلم بخبر مطابق للواقع، وقصد إفهام المخاطب، فهو صدق من الجهتين، وأن قصد خلاف الواقع، وقصد مع ذلك إفهام المخاطب خلاف ما قصد، بل معنى ثالثاً، لا هو الواقع، ولا هو المراد، فهو كذب من الجهتين بالنسبتين معاً، وإن قصد معنى مطابقاً صحيحاً، وقصد مع ذلك التعمية على المخاطب، وإفهامه خلاف ما قصده، فهو صدق بالنسبة إلى قصده، كذب بالنسبة إلى

إفهامه، ومن هذا الباب التورية والمعاريض، و ذا أطلق عليها إبراهيم الخليل ﷺ اسم الكذب، مع أنه الصادق في خبره، ولم يخبر إلا صدقاً، فتأمل هذا الموضع الذي أشكل على الناس"[١].

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ ﴾ (الأنبياء:٧٢).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٤٨] ما المراد بالنافلة في الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

" وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً " دعا بإسحاق، فاستجيب له، وزيد يعقوب نافلة، كأنه تطوع من الله وتفضل بلا دعاء، وإن كان كلٌ بفضله"[٢].

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة- رحمه الله تعالى- أن النافلة بمعنى الزيادة، فالوصف خاص بيعقوب ﷺ، فالمعنى: وهبنا له إسحاق، وأما يعقوب فنافلة منا، أي زيادة وفضل، ولم يسأله إبراهيم ﷺ.

وهذا مذهب ابن عباس[٣] ومجاهد[٤]وقتادة[٥] وابن زيد[٦] ومقاتل بن سليمان[٧].

واختاره السمرقندي والسمعاني وابن الجوزي والقرطبي والبقاعي والشوكاني[٨].

وقدمه الجلال المحلي[٩].

---

(١) "مفتاح دار السعادة"(٢٢٣/٢)، وبنحو هذا قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله تعالى في: "الفتاوى الكبرى"(١٩٢/٣)، و" مجموع الفتاوى"(٢٢٣/٢٨).

(٢) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٤).

(٣) أخرجه الطبري (٤٨/١٧).

(٤) رواه الدينوري في :"االالسة وجواهر العلم"(٢٠٠/١).

(٥)أخرجه الطبري (٤٨/١٧).

(٦)أخرجه الطبري (٤٨/١٧).

(٧) انظر: "تفسير مقاتل بن سليمان"(٢٦٩/٢).

(٨) انظر:"تفسير السمرقندي"(٤٣٢/٢)، "تفسير السمعاني"(٣٩٢/٣)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب" (٣٤٨/١)، "تفسير القرطبي"(٣٠٥/١١)، "نظم الدرر" (٩٧/٥) ،"فتح القدير"(٤١٦/٣)،.

(٩) "تفسير الجلالين"(ص٤٢٧).

ووجه هذا القول: أن النفل في اللغة: الزيادة، ومنه النوافل؛ لأ ا زيادة على الفرائض، قال الأزهري:
"قلت: وجماع معنى النفل والنافلة: ما كان زيادة على الأصل، سميت الغنائم أنفالاً؛ لأن المسلمين فضلوا على سائر الأمم الذين لم تحل لهم الغنائم .
وسميت صلاة التطوع: نافلة؛ لأ ا زيادة أجر لهم على ما كتب من ثواب ما فرض عليهم"(1).
ومنه: هذه الآية، فإن إبراهيم عليه السلام إنما سأل الله الولد، فرزقه الله إياه بسؤاله، وزاده، ولد ولده.
واختار ابن عاشور أن وصف النافلة شامل لإسحاق ويعقوب-على هذا القول-؛ لأن إبراهيم عليه السلام إنما سأل الله تعالى ابناً واحداً، رزقه الله إياه، وهو إسماعيل، ثم رزقه إسحاق ويعقوب من غير سؤال(2).
القول الثاني: المراد به ولد الولد.
و ذا قال الزجاج والواحدي والزمخشري والراغب الأصفهاني والسمين الحلبي(3).
ووجه: أن الأصل كان الولد، فصار ولد الولد زيادة على الأصل، ولذا، فمن إطلاقات النافلة في اللسان العربي، إطلاقه على ولد الولد، يقول الخطابي:
"وولد الولد يسمى نافلة، على معنى أنه زيادة على الأصل"(4).
يقول الشنقيطي:
"أصل النافلة في اللغة: الزيادة على الأصل، ومنه النوافل في العبادات؛ لأ ا زيادات على الأصل الذي هو الفرض، وولد الولد زيادة على لأصل، الذي هو ولد الصلب"(5).

---

(1) " ذيب اللغة"(256/15)، وانظر: "غريب الحديث" لابن قتيبة(1 /229)، "الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي" (ص104)، "غريب الحديث" للخطابي(15/2)، "المفردات في غريب القرآن"(ص503)،"لسان العرب"(529/4)، "بصائر ذوي التمييز"(109/5)، "تاج العروس"(19/31)، "أضواء البيان"(166/4).
(2) انظر:"التحرير والتنوير"(97/17).
(3) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(398/3)، "الوجيز"للواحدي(720/2)، "الكشاف"(128/3)، "المفردات في غريب القرآن"(ص503)،"عمدة الحفاظ"(209/4).
(4)"غريب الحديث" للخطابي(15/2)، انظر: "غريب القرآن"للسجستاني(ص61)، "المحكم والمحيط الأعظم" (379/10)، " ذيب اللغة"(256/15)، "غريب الحديث" للخطابي(15/2)، "المفردات في غريب القرآن" (ص503)، "لسان العرب"(672/11)، "بصائر ذوي التمييز"(109/5)،"القاموس المحيط"(ص1374)، "تاج العروس"(19/31).
(5) "أضواء البيان"(166/4).

وهذا القول مغاير للقول السابق له، ووجه هذه المغايرة: أنه على القول الأول يعد هذا الوصف-وصف النافلة- خاص بيعقوب؛ لأن الله وهبه بدون سؤال، أما على هذا القول، فكل ولد ولد، يسمى نفلاً؛ للمعنى المذكور.

ولهذا وغيره، فجمع من العلماء يذكر القولين جميعاً [١].

القول الثالث: أن النافلة بمعنى العطية، والمراد ا: إسحاق ويعقوب.

وعلى هذا؛ فإسحاق ويعقوب كلاهما نافلة، أي عطية من الله تعالى.

وهذا مذهب مجاهد [٢] وعطاء[٣].

واختاره ابن عطية والرازي وابن جزي والنسفي[٤].

وقدمه البيضاوي وأبو السعود[٥].

يقول ابن فارس:"النون والفاء واللام: أصلٌ صحيح يدل على عطاء وإعطاء" [٦].

يقول الرازي ذاكراً وجه الترجيح لهذا القول:

"والوجه الأول: أقرب؛ لأنه تعالى جمع بينهما، ثم ذكر قوله: نافلة، فإذا صلح أن يكون وصفا لهماً فهو أولى"[٧] .

الترجيح

---

(١) انظر:"الكشاف"(١٢٨/٣)، "تفسير العز بن عبد السلام-اختصار النكت"(٣٢٩/٢)، "البحر المحيط"(٣٠٥/٦)، "فتح القدير"(٤١٦/٣).

(٢) انظر:"تفسير مجاهد"(٤١٣/١)، "تفسير الطبري" (٤٨/١٧).

(٣)أخرجه الطبري (٤٨/١٧).

(٤) انظر: "المحرر الوجيز"(٩٠/٤)، "تفسير الرازي"(١٦٥/٢٢)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٢٩/٣)،"تفسير النسفي"(٨٦/٣).

(٥) انظر:"تفسير البيضاوي"(١٠١/٤)، "تفسير أبي السعود" (٧٧/٦).

(٦) "مقاييس اللغة"(٤٥٥/٥).

(٧) "تفسير الرازي"(١٦٥/٢٢).

الذي يترجح لي-والله تعالى أعلم- ما ذهب إليه أرباب القول الثالث من أن الوصف شامل لإسحاق ويعقوب؛ لأن وصف النافلة صالح لهما جميعاً، فلم نقصره على أحدهما؟!

ولا تنافي بين أن نقول: هو هبة بدون مسألة-كما قال ابن عاشور- أو عطية، فلا فرق بين القولين، فإسحاق ويعقوب عطية وهبة من الله تعالى، وبدون مسألة. فهذا ما ترجح، والله تعالى أعلم.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقۡدِرَ عَلَيۡهِ فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبۡحَٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ (الأنبياء:٨٧).

وفيها مسألتان، هما:

[٢٤٩] المسألة الأولى: ما وجه ذهاب يونس عليه السلام مغاضباً؟

يقول الإمام ابن قتيبة ~ :

" والقول في هذا أنّ المغاضبة : المُفَاعلَة في الغضب ، والمُفَاعلة تكون من اثنين ، تقول : غاضبت فلانا مغاضبة وتغاضبنا : إذا غضب كل واحد منكما على صاحبه ، كما تقول : ضاربته مضاربةً ، وقاتلته مقاتلةً ، وتضاربنا وتقاتلنا .

وقد تكون المفاعلة من واحد ، فتقول : غاضبت من كذا : أي غَضبت ، كما تقول : سافرت وناولت ، وعاطيت الرجلَ ، وشارفْت الموضع ، وجاوزت ، وضاعفْت ، وظاهرت ، وعاقبت.

ومعنى المُغاضبة ههنا : الأنفة ؛ لأنّ الأنِف من الشيء يغضب ، فتسمى الأنفة غضباً ، والغضب أنفةً ؛ إذا كان كل واحد بسببٍ من الآخر ، تقول غضبت لك من كذا ، وأنت تريد أنفت ، قال الشاعر(1):

غَضبت لَكُم أنْ تساموا اللّفاء   بِشجناءَ من رحمٍ توصلُ

يروى مرة : " أنفت لكم" ، ومرة :" غضبت لكم"؛ لأنّ المَعنين متقاربان ...

فكأنّ نبي الله صلى الله عليه وسلم لمّا أخبرهم عن الله أنه م ل العذاب عليهم لأجلٍ، ثم بلغه بعد مضي الأجل أنه لم يأ م ما وعدهم، خشي أنْ ينسب إلى الكذب ويعير به، ويحقق عليه، لاسيما ولم تكن قرية آمنت عند حضور العذاب فَنفعها إيمانها غير قومه، فدخلته الأنفة والحمية، وكان مغيظاً بطول ما عاناه من تكذيبهم وهزئهم وأذاهم واستخفافهم بأمر الله، مشتهياً لأن ي ل بأس الله م. هذا إلى ضيق صدره ، وقلة صبره على ما صبر على مثله أولو العزم من الرسل"(2).

الدراسة

يرى الإمام ابن قتيبة ~ أن المغاضبة بمعنى الأنفة، فكأنه عليه السلام أَنِف من عدم نزول العذاب على قومه، وكره العفو عنهم، ولم يرتض قبول إنابتهم ورجوعهم الله، وكان قد خشي أن يرمى بالكذب؛ لأنه أوعدهم عذاب الله، وهددهم بقرب نزوله، وحاصل هذا القول أن المغاضبة من يونس عليه السلام لربه عز وجل.

هذا هو المتبادر من قول الإمام، وإن حاول رحمه الله التخلص من هذا، فمؤدى كلامه هو هذا(3)، لأنا لأنا وإن فسرنا المغاضبة بالأنفة، فمن أي شيء أنف-بناء على هذا القول-؟

إنه أنف من تأخر العذاب، فمن الذي أخره إلا الله جل جلاله؟!

ولما ذكر الإمام القرطبي هذا القول-الغضب بمعنى الأنفة- قال:

---

(1) نسبه ابن قتيبة في"المعاني الكبير"(٥٢٨/١) لخداش بن زهير.

(2) "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٠٦-٤٠٩)، وانظر: "تأويل مختلف الحديث"(ص٦٩).

(3) وقد نسب الرازي والقرطبي والشوكاني والشنقيطي إليه هذا القول، فانظر: "تفسير الرازي"(١٨٥/٢٢)، "تفسير القرطبي"(٣٢٩/١١)، "فتح القدير"(٤٢٠/٣)، "أضواء البيان"(٢٤١/٤).

"وهذا فيه نظر، فإنه يقال لصاحب هذا القول: إن تلك المغاضبة، وإن كانت من الأنفة، فالأنفة لا بد أن يخالطها الغضب، وذلك الغضب وإن دق على من كان؟ وأنت تقول: لم يغضب على ربه، ولا على قومه"[١].

فحاصل هذا القول يرجع إلى ما ذكرت.

وقد صرح جمع من العلماء بأن المراد من وصف يونس عليه السلام بالمغاضبة: مغاضبته لربه جل جلاله، وقالوا: هو أنفة، أي كقول ابن قتيبة ~ ، يقول البغوي:

"وقال عروة بن الزبير[٢] وسعيد بن جبير[٣] وجماعة: ذهب عن قومه مغاضباً لربه؛ إذ كشف عن قومه العذاب بعدما أوعدهم، وكره أن يكون بين قوم قد جربوا عليه الخلف فيما أوعدهم، واستحيا منهم، ولم يعلم السبب الذي به رفع العذاب، وكان غضبه أنفة من ظهور خلف وعده، وأنه يسمى كذاباً، لا كراهية لحكم الله تعالى"[٤].

وبه قال الحسن[٥] ورجحه الطبري وابن سيدة اللغوي[٦].

يقول ابن سيدة مرجحا هذا القول:

"والأول أصح؛ لأن العقوبة لم تحل به، إلا لمغاضبته ربه"[٧] .

وقد انتقد هذا القول بأنه يلزم منه الطعن في نبي كريم من أنبياء الله تعالى، ولهذا: "فقد كرهه كثير من العلماء؛ لأن من غضب ربه، فقد ارتكب كبيرة عظيمة"[٨].

يقول ابن حزم:

" ولا يجوز أن يظن بمن له أدنى مسكة من عقل أنه يغاضب ربه تعالى، فكيف أن يفعل ذلك نبي من الانبياء"[٩].

---

(١) "تفسير القرطبي"(٣٣١/١١).

(٢) لم أجده.

(٣) انظر:"تفسير الثوري"(ص٢٠٤)، "تفسير الطبري" (٧٧/١٧).

(٤) "تفسير البغوي"(٢٦٥/٣)، انظر: "تفسير السمعاني"(٤٠٢/٣)، "زاد المسير"(٣٨٢/٥).

(٥) انظر:"تفسير البغوي"(٢٦٥/٣).

(٦) انظر: "تفسير الطبري"(٧٧/١٧)، "المحكم والمحيط الأعظم"(٤١١/٥).

(٧)"المحكم والمحيط الأعظم"(٤١١/٥).

(٨) قاله الإمام السمعاني في تفسيره(٤٠٢/٣).

(٩)"الفصل في الملل"(١٣/٤).

يقول ابن عطية:"وفي هذا القول من الضعف ما لا خفاء به، مما لا يتصف به نبي"[١].

ولأجل هذا، فقد رأى جمع من الفضلاء أن معنى هذا القول- مغاضباً لربه-: مغاضباً قومه لأجل ربه، وليس غضب من ربه، فهذا لا يليق بنبي اصطفاه الله جل شأنه لنبوته، يقول النحاس: "أنكر هذا من لا يعرف اللغة، وهذا قول صحيح، والمعنى: مغاضباً من أجل ربه، كما تقول: غضبت لك، أي: من أجلك، والمؤمن يغضب لله جل وعز إذا عصي"[٢].

وأما ما استدل به ابن سيدة، فمما ينازع فيه، بل هي مجرد دعوى تحتاج إلى إثبات، وأين نجد في كتاب ربنا أو سنة نبينا ﷺ أنه خرج مغاضباً لربه تبارك وتعالى، فعاقبه الله بما عاقبه به؟!!.

وذهب آخرون من العلماء إلى أن مغاضبته عليه السلام كانت لقومه، ولم تكن لربه جل جلاله.

والمغاضبة مفاعلة، أي: أنه أغضبهم بمفارقته وتخوفهم حلول العذاب م، وأغضبوه حين دعاهم إلى الله مدة فلم يجيبوه، فأوعدهم بالعذاب، ثم خرج من بينهم على عادة الأنبياء عند نزول العذاب قبل أن يأذن الله له في الخروج.

و ذا قال ابن عباس[٣] والضحاك[٤] ومقاتل بن سليمان[٥].

واختار هذا القول جمع من العلماء، منهم: مكي بن أبي طالب وابن حزم والسمعاني والزمخشري والقاضي عياض والبيضاوي وابن كثير وابن جزي والنسفي والبقاعي والجلال المحلي وأبو السعود والألوسي والشنقيطي[٦].

---

(١) "المحرر الوجيز"(٩٧/٤)، وانظر: "البحر المحيط"(٣١٠/٦)، "روح المعاني"(٨٣/١٧).

(٢) "إعراب القرآن"(٧٧/٣)،وانظر: "تفسير القرطبي"(٣٢٩/١١)، "البحر المحيط"(٣١٠/٦)،"فتح القدير" (٤٢٠/٣)، "روح المعاني"(٨٣/١٧)،"أضواء البيان" (٢٤١/٤).

(٣) أخرجه الطبري(٧٦/١٧). وقد ذكر بعضهم ههنا عن ابن عباس أثراً مطولاً، فأعرضت عن ذكره، لكونه من أحاديث بني إسرائيل، وهي لا تفيدنا في تفسير كلام الله تعالى وبيان معانيه شيئاً.

(٤) أخرجه الطبري(٧٦/١٧)، انظر: "تفسير الثعلبي"(٣٠١/٦)، " الشفا"للقاضي عياض(٩٢/٢).

(٥) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٦٧/٢).

(٦) انظر: "مشكل إعراب القرآن"(٤٨١/٢)، "الفصل في الملل"(١٣/٤)، "تفسير السمعاني"(٤٠٣/٣)، "الكشاف" (١٣٢/٣)، " الشفا"للقاضي عياض(٩٢/٢)، "تفسير البيضاوي"(١٠٥/٤)، "تفسير ابن كثير"(١٩٢/٣)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٣١/٣)، "تفسير النسفي"(٨٩/٣)، "نظم الدرر"(١٠٥/٥)، "تفسير الجلالين"(ص٤٢٩)، "تفسير أبي السعود"(٨٢/٦)، "روح المعاني"(٨٣/١٧)، "أضواء البيان"(٢٤١/٤).

وقد أورد على هذا القول: أنه يلزم منه ما يلزم من القول الأول، وهو:" أن ذهابه عن قومه مغاضباً لهم وقد أمره الله تعالى بالمقام بين أظهرهم ليبلغهم رسالته ويحذرهم بأسه وعقوبته على تركهم الإيمان به والعمل بطاعته لا شك أن فيه ما فيه"[1].

ويمكن الجواب عن هذا: أن خروجه عليه السلام قبل أن يؤذن له، مستعجلاً العذاب، لاشك أنه أهون من غضبه على ربه عز وجل، إذ هو دائر بين فعل صغيرة، أو ترك الأولى، وقد أخبر الله تعالى أنه عليه السلام فعل ما يلام عليه، فعاقبه الله تعالى ببطن الحوت، ﴿فَٱلۡتَقَمَهُ ٱلۡحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٞ﴾(الصافات:١٤٢).

يقول الرازي:

" وأما الغضب فلا نسلم أنه معصية، وذلك؛ لأنه لما لم يكن منهياً عنه قبل ذلك، فظن أن ذلك جائز، من حيث إنه لم يفعله إلا غضباً لله تعالى وأنفة لدينه وبغضا للكفر وأهله، بل كان الأولى له أن يصابر، وينتظر الإذن من الله تعالى في المهاجرة عنهم، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلۡحُوتِ﴾ (القلم:٤٨) كأن الله تعالى أراد لمحمد صلى الله عليه وسلم أفضل المنازل وأعلاها"[2] .

يقول ابن حزم:

"ولا يجوز أن يظن بمن له أدنى مسكة من عقل أنه يغاضب ربه تعالى، فكيف أن يفعل ذلك نبي من الأنبياء، فعلمنا يقيناً: أنه إنما غاضب قومه، ولم يوافق ذلك مراد الله عز وجل، فعوقب بذلك، وإن كان يونس عليه السلام لم يقصد بذلك إلا رضا الله عز وجل"[3].

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن معنى مغاضباً: أي لقومه، لا لربه تبارك وتعالى، ومعنى ذلك: أنه خرج من قومه غضباً لله عليهم، وبراءة مما صنعوا، وجائز أن يكون في هذا إغاضباً لقومه، ولا نستطيع الجزم ذا، غير أن هذا هو الأصل في ما جاء على صيغة المفاعلة، أن تكون بين طرفين، ولا نقول: إن نبي الله تعالى أخطأ في هذا؛ لأنه لا دليل عندنا على هذا من كتاب أو سنة، فالقول

([1]) قاله الطبري في تفسيره(٧٨/١٧).

([2]) "تفسير الرازي"(١٨٦/٢٢).

([3]) "الفصل في الملل"(١٣/٤).

والحالة هذه ضرب من القول بغير علم، وقد ذكر الله تعالى أنه ملام، وهذا اللوم لا ندري أهو على ذنب، أم على ترك الأولى، والأمر محتمل، والعلم عند الله تعالى.

[٢٥٠] المسألة الثانية: معنى ظن يونس عليه السلام أن الله لن يقدر عليه.

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ أي: نضيق عليه، يقال: فلان مقدر عليه، ومقتر عليه في رزقه، وقال: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ﴾ (الفجر:١٦) أي:ضيق عليه في رزقه"(١).

الدراسة

تعد هذه الآية مما أشكل معناها على بعض أهل العلم، حتى قال السمعاني:

"واعلم أن في الآية سؤالاً معروفاً، يعد من مشكلات القرآن"(٢).

يختار فيها ابن قتيبة -رحمه الله تعالى- أن المعنى: أن نبي الله تعالى يونس عليه السلام ظن أن ربه تبارك وتعالى لن يضيق عليه، فقوله:"نَّقْدِرَ" بمعنى نضيق.

وإلى هذا القول ذهب جمهور العلماء(٣).

و ـذا قال عطاء(١).

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٥)، وانظر: "تأويل مشكل القرآن"(ص٤٠٩).

(٢) "تفسير السمعاني"(٤٠٣/٣).

(٣) قاله الشوكاني في"فتح القدير"(٤٢١/٣).

واختاره ابن أبي زمنين وابن حزم والراغب الأصفهاني والغزنوي والقاضي عياض وابن كثير وابن جزي الكلبي والنسفي[٢].

وقدمه البيضاوي وأبو السعود والسعدي[٣].

القول الثاني: أن نقدر" بمعنى التقدير، أي: ظن لن نقدر عليه العقوبة، فقدر من التقدير.

عن ابن عباس[٤] ومجاهد[٥] وقتادة[٦] والضحاك[٧] ومقاتل بن سليمان[٨].

واختاره الفراء السمرقندي والزجاج [٩].

قال ثعلب: "هو من : التقدير، وليس هو من القدرة، يقال: قدر الله لك الخير يقدره، ويقدره تقديراً، بمعنى: قدره"[١٠] .

وأيد أهل هذا القول قولهم بقراءة عمر بن عبد العزيز والزهري: فظن أن نقدر بضم النون وتشديد الدال من التقدير[١١].

وعندي أن هذين القولين غير مختلفين، فإن معنى ظنه أن الله لن يقدر عليه العقوبة، معناه ظنه أن الله لن يضيق عليه.

ولذا، لما ذكر الطبري[١] -رحمه الله- خلاف العلماء في معنى الآية الكريمة، جعل هذين القولين قولا واحداً، فذكر قول الأول، ثم ذكر القائلين به، فأورد قول من فسره بالتقدير، كابن عباس والضحاك.

---

(١)انظر: "تفسير الثعلبي" (٣٠٢/٦).

(٢) انظر: "تفسير ابن أبي زمنين"(١٥٧/٣)، "الفصل في الملل"(١٣/٤)، "المفردات في غريب القرآن"(ص ٣٩٦)، "باهر البرهان(٩٣٣/٢)، "الشفا"لعياض(٩٢/٢)،"تفسير ابن كثير"(١٩٣/٣)، "التسهيل لعلوم التنزيل"(٣١/٣)، "تفسير النسفي" (٨٩/٣).

(٣) انظر: "تفسير البيضاوي"(١٠٥/٤)،"تفسير أبي السعود"(٨٢/٦).

(٤) أخرجه الطبري (٧٨/١٧).

(٥)أخرجه الطبري (٧٨/١٧) وأبو نعيم في الحلية(٢٨٤/٣).

(٦) أخرجه الصنعاني في تفسيره(٢٧/٣) والطبري (٧٨/١٧).

(٧) أخرجه الطبري (٧٨/١٧).

(٨) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٦٧/٢).

(٩) انظر: "معاني القرآن" للفراء(٢٠٩/٢)،"تفسير السمرقندي"(٤٣٩/٢)، "معاني القرآن" للزجاج(٤٠٢/٣).

(١٠) "ياقوتة الصراط"لغلام ثعلب(ص٣٦٤).

(١١) انظر: "تفسير الثعلبي" (٣٠٢/٦)، "تفسير الرازي"(١٨٦/٢٢)، "تفسير البيضاوي"(١٠٥/٤)، "البحر المحيط" (٣١١/٦)، "تفسير الثعالبي"(٦٣/٣)، "اللباب في علوم الكتاب"(٥٧٨/١٣)،"تفسير أبي السعود"(٨٢/٦)، "فتح القدير" (٤٢١/٣).

وقال الشنقيطي رحمه الله تعالى عن هذين القولين:

"فيه وجهان من التفسير لا يكذب أحدهما الآخر"[٢].

القول الثالث: أن المعنى: فظن أنه يعجز ربه، فلا يقدر عليه.

وعلى هذا القول، فالظن بمعنى التوهم.

ويروى هذا القول عن الحسن[٣].

وجوزه كمعنى للآية الكريمة الزمخشري والبيضاوي والسعدي[٤].

قال الزمخشري:

"ويجوز أن يسبق ذلك إلى وهمه بوسوسة الشيطان، ثم يردعه ويرده بالبرهان، كما يفعل المؤمن المحقق بـ غات الشيطان، وما يوسوس إليه في كل وقت، ومنه قوله تعالى:﴿وَتَظُنُّونَ بِٱللَّهِ ٱلظُّنُونَا۠﴾ (الأحزاب:١٠) والخطاب للمؤمنين"[٥].

وقد رده جمع من العلماء؛ لأن مثل هذا الظن كفر، لا يصدر من نبي، وجهل بالله تبارك وتعالى لا ينمكن أن يصدر من قليل الإيمان، فضلاً عن ولي، فكيف بني من أنبياء الله تعالى، وفي هذا يقول الشوكاني:

" وهو قول مردود، فإن هذا الظن بالله كفر، ومثل ذلك لا يقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام"[٦].

---

(١) انظر:"تفسير الطبري"(٧٨/١٧).

(٢) "أضواء البيان"(٢٤٠/٤).

(٣) نسب غير واحد للحسن هذا القول، منهم الثعلبي في تفسيره(٣٠٣/٦) وشيخ الإسلام في "مجموع الفتاوى" (١١/٧)، والشوكاني في"فتح القدير"(٤٢١/٣)، وفي نسبته نظر؛ لأن الأثر المروي عن الحسن، ليس فيه تبني الحسن لهذا، بل قال الحسن، كما في"تفسير الطبري"(٧٩/١٧):

"بلغني أن يونس لما أصاب الذنب انطلق مغاضبا لربه، واستزله الشيطان حتى ظن أن لن نقدر عليه".

(٤) انظر:"الكشاف"(١٣٢/٣)، "تفسير البيضاوي"(١٠٥/٤)، "تفسير السعدي"(ص٥٢٩).

(٥)"الكشاف"(١٣٢/٣).

(٦) "فتح القدير"(٤٢١/٣)، وانظر إنكار العلماء لهذا المعنى في: "تفسير الطبري"(٧٩/١٧)، " ـذيب اللغة" (٣٩/٩)، "مشكل الحديث وبيانه"(ص٢٩٩)، "النكت والعيون"(٤٦٦/٣)، "الفصل في الملل"(١٣/٤)، "تفسير السمعاني"(٤٠٣/٣)، "مشارق الأنوار"(١٧٢/٢)،"المحرر الوجيز"(٩٧/٤)، "تفسير القرطبي"(٣٣١/١١)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٣١/٣)، "أضواء البيان"(٢٤١/٤).

القول الرابع: أفظن أن لن نقدر عليه.

فعلى هذا الوجه يكون استفهاماً قد حذفت ألفه، قال ابن الجوزي:

"وهذا الوجه يدل على أنه من القدرة، ولا يتصور إلا مع تقدير الاستفهام، ولا أعلم له وجها إلا أن يكون اسفهام إنكار، تقديره: ما ظن عجزنا، فأين يهرب منا".

و ـذا قال ابن زيد[1].

ويعترض على هذا القول: بأن المحذوف لابد أن يكون هناك دليل قام على حذفه، ليدل القارئ والسامع على هذا المحذوف، فأين الدليل على هذا المحذوف[2].

الترجيح

الذي يترجح- والله تعالى أعلم- أن المراد بالآية الكريمة: أن يونس عليه السلام ظن بربه ظناً حسناً، فظن أنه لن يضيق عليه، فيقدر عليه بلاءً، أو عقوبة، وهذا من جميل ظنه، وحسن معتقده بخالقه سبحانه وتعالى، ورجحان هذا القول على غيره ظاهر، إذ قول من قال: ظن أن الله لا يقدر عليه، ظن لا يليق بنبي، ولا يلائم حال هذا العبد الصالح، وليس من داعٍ يدعو إلى هذا القول، ولا بينة تحوجنا إلى الأخذ به، فلما نتقوله على نبي من أنبياء الله عز وجل ؟!!.

وأما قول من قال: هو على باب الاستفهام، فتكون أداة الاستفهام محذوفة. فنقول: أين الدليل على هذا الحذف، فالعرب في كلامها لا تحذف ما لا دليل على حذفه، ونحن لا نجد ما يدلنا على هذا المحذوف، فهذا سبب ضعف هذا القول.

---

(1) أخرجه الطبري (٧٩/١٧).

(2) انظر:"تفسير الطبري"(٧٩/١٧).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ (الأنبياء:٩٥).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٥١] ما معنى الآية الكريمة؟

قال الإمام ابن قتيبة ~ :

"وقوله سبحانه: "﴿ وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ يريد: أ م يرجعون، فزاد: "لا"؛ لأ م لا يرجعون"[١].

"أي:حرام عليهم أن يرجعوا"[٢].

الدراسة

اختلف المفسرون في تأويل هذه الآية الكريمة على أقوال:

القول الأول: ما ذهب إليه ابن قتيبة من أن معنى الآية: ويمتنع على قرية أهلكها الله أن ترجع إلى الدنيا.

وعلى هذا؛ فـ :"حرام" بمعنى الممتنع، و"لا" صلة.

واختار هذا القول أبو عبيد والسمرقندي والطحاوي والواحدي وابن الجوزي والجلال المحلي والسعدي[٣].

وفي هذا القول: إجراء الحرام على معناه المشهور، يقول ابن فارس:

"الحاء والراء والميم أصل واحد، وهو المنع والتشديد، فالحرام ضد الحلال"[١].

([١]) "تأويل مشكل القرآن"(ص٢٤٥).

([٢]) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٥).

([٣]) انظر: "تفسير السمرقندي"(٤٤١/٢)، "شرح مشكل الآثار"(٩٠/١٠)، "تفسير الواحدي"(٧٢٣/٢)، "تذكرة الأريب في تفسير الغريب"(٣٥١/١)، "البحر المحيط"(٣١٣/٦)، "تفسير الجلالين"(ص٤٣٠)، "تفسير السعدي" (ص٥٣١).

قال الراغب الأصفهاني: "الحرام: الممنوع منه"[٢].

وأما الرجوع فالمراد-على هذا القول- الرجوع إلى الدنيا، وتكون على هذا"لا" صلة؛ لأن لفظة "حرام" تفيد النفي، و"لا" كذلك، ونفي النفي إثبات، فيكون المعنى: وممنوع على أهل قرية عدم رجوعهم إلى الدنيا، وليس هذا المعنى مراداً، ولذا تجعل "لا" صلة، ليكون المعنى: وممنوع على أهل قرية رجوعهم إلى الدنيا[٣].

وتصبح الآية بمعنى قوله تعالى:﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴾ (يس:٣١).

وقد اعترض على هذا القول، فقال النحاس:

"فأما قول أبي عبيد إن "لا" زائدة، فقد رده عليه جماعة؛ لأ ا لا تزاد في مثل هذا الموضع، ولا فيما يقع فيه إشكال، ولو كانت زائدة، لكان التأويل بعيداً أيضاً؛ لأنه إن أراد حرام على قرية أهلكناها أ م يرجعون إلى الدنيا، فهذا ما لا فائدة فيه، وإن أراد التوبة، فالتوبة لا تحرم"[٤].

لكن، قد أثبت زيادة "لا" أساطين العربية، ومنهم ابن هشام، فقد نص على أن "لا" تزاد في الكلام، ومثل لزياد ا ذه الآية[٥].

ويبقى ما ذكره من قلة الفائدة على هذا القول لا محيد عنه، إذ هي حقيقة معلومة: أن من مات لم يرجع، وهذا لم ينازع فيه أحد، ولذا، لما ذكر الله تعالى هذه الحقيقة في سورة يس أردفها بذكر الرجوع إليه والمصير إليه، فقال:﴿ وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ ﴾ (يس:٣٢) .

واختار ابن كثير هذا القول، غير أنه اختار أن معنى حرم بمعنى وجب[٦]، وهو مذهب وابن عباس[٧] وقتادة[٨].

القول الثاني: أن المعنى : وممتنع على أهل قرية عدم رجوعهم إلينا للجزاء.

---

(١) "مقاييس اللغة"(١٦٣/٢).

(٢) "المفردات في غريب القرآن"(ص١١٤).

(٣) استفدت هذا من ابن عاشور، لكنه ذكره لغير هذا القول، وسيأتي نقل كلامه -إن شاء الله تعالى-.

(٤) "إعراب القرآن"(٨٠/٣).

(٥) انظر: "شرح شذور الذهب"(ص٢٧٢)، "البيان في غريب إعراب القرآن"لابن الأنباري(١٦٥/٢) .

(٦) انظر:"تفسير ابن كثير"(١٩٥/٣).

(٧) عزاه في "الدر المنثور"(٦٧٢/٥) إلى الفريابي وابن أبي حاتم والبيهقي في الشعب.

(٨) عزاه في "الدر المنثور"(٦٧٣/٥) إلى ابن المنذر وابن أبي حاتم.

واختار هذا القول الشوكاني[1].

وفي هذا القول رد على أولئك المنكرين للبعث.

ويتأيد هذا القول: أن الآية وما بعدها تتحدث عن البعث والنشور والجزاء ومصير الناس إلى الجنة والنار، فمن المناسب أن يكون معنى الآية هذه في منع عدم رجوعهم إلى الله تعالى.

القول الثالث: أن معنى الآية: وحرام على قرية أهلكناها أ م لا يتوبون.

وهو قول ابن عباس[2] وعكرمة[3].

وإليه ذهب البخاري والطبري والزجاج والزمخشري والراغب الأصفهاني والقاضي عياض والغزنوي[4].

والغزنوي[4].

وعلى هذا القول؛ فمعنى: الرجوع: الرجوع من الكفر إلى الإسلام، ومن المعصية إلى الطاعة، "ومجاز الآية: أن قوماً عزم الله على إهلاكهم غير متصور أن يرجعوا وينيبوا، إلى أن تقوم القيامة، فحينئذ يرجعون ويقولون: ﴿يَـٰوَيۡلَنَا قَدۡ كُنَّا فِي غَفۡلَةٖ مِّنۡ هَٰذَا بَلۡ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ (الأنبياء:٩٧)"[5].

ومعنى "أهلكناها"-على هذا القول- أي: أردنا إهلاكها[6]، أو المراد الطبع على قلو م وسمعهم وأبصارهم، ولا تنافي بين الموضعين، قال الطبري:

"فتأويل الكلام: حرام على أهل قرية أهلكناهم بطبعنا على قلو م، وختمنا على أسماعهم وأبصارهم، إذ صدوا عن سبيلنا، وكفروا بآياتنا أن يتوبوا ويراجعوا الإيمان بنا واتباع أمرنا والعمل بطاعتنا"[7].

وأما "حرام" فقد قيل: إنه بمعنى الواجب، أو بمعنى الممتنع.

وذهب إلى الأول القاضي عياض والغزنوي[8]، وعليه تكون:"لا" نافية، وليست بصلة.وإلى الثاني ذهب ذهب الراغب الأصفهاني والزمخشري[1]، وعليه؛ تكون"لا" صلة، قال ابن عاشور:

---

(1) "فتح القدير"(٤٢٦/٣)، وانظر: "تفسير الرازي"(١٩١/٢٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٣٢/٣).

(2) أخرجه ابن بطة في "الإبانة"(١٦٣/٢)، وعزاه في "الدر المنثور"(٦٧٢/٥) إلى الفريابي وابن أبي حاتم والبيهقي في الشعب.

(3) أخرجه الطبري (٨٦/١٧) وابن بطة في "الإبانة"(١٦٣/٢).

(4) انظر:"صحيح البخاري"(٢٤٣٨/٦)، "تفسير الطبري"(٨٧/١٧)،"المفردات في غريب القرآن"(ص١٨٩)، "مشارق الأنوار" (١٩٥/١)،" باهر البرهان"(٩٣٤/٢-٩٣٥).

(5) قاله الزمخشري في "الكشاف"(١٣٥/٣).

(6) انظر: "شرح صحيح البخاري" لابن بطال (٣١١/١٠)، "البحر المحيط"(٣١٣/٦).

(7) "تفسير الطبري"(٨٧/١٧)، وانظر: "المحرر الوجيز"(٩٩/٤).

(8) انظر: "مشارق الأنوار"(١٩٥/١)،" باهر البرهان"(٩٣٤/٢-٩٣٥).

"فيتعين أن تكون "لا" في قوله تعالى: «لَا يَرْجِعُونَ»زائدة للتوكيد؛ لأن حرام في معنى النفي، و"لا" نافية، ونفي النفي إثبات، فيصير المعنى: منع عدم رجوعهم إلى الإيمان، فيؤول إلى أ م راجعون إلى الإيمان. وليس هذا بمراد، فتعين أن المعنى: منع على قرية قدرنا هلاكها أن يرجعوا عن ضلالهم؛ لأنه قد سبق تقدير هلاكها. وهذا إعلام بسنة الله تعالى في تصرفه في الأمم الخالية، مقصود منه التعريض بتأييس فريق من المشركين من المصير إلى الإيمان و ـديدهم بالهلاك، وهؤلاء هم الذين قدر الله هلاكهم يوم بدر بسيوف المؤمنين"[2].

إلا أن الإمام الطبري رأى أن "لا" نافية، مع أن حرم على با ا[3].

ودليل هذا القول: أن الله قد قال في الآية التي قبلها:﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَا كُفۡرَانَ لِسَعۡيِهِۦ﴾ (الأنبياء:٩٤) أي : يتقبل عمله، ثم ذكر عقبه هذه الآية، وبين أن الكافر لا يتقبل عمله[4].

الترجيح

الذي يترجح لي- والعلم عند الله تعالى- أن حرام بمعنى ممنوع؛ لأن هذا هو المعنى المشهور لهذه اللفظة، كما نص أئمة العربية على هذا، وقد سبق نقل كلامهم، و"لا" غير زائدة؛ لأن المعنى قائم دون ادعاء الزيادة، والأولى في تفسير الرجوع أن يفسر بالرجوع إلى الله تعالى ليجازيهم على أعمالهم؛ بدليل أن الله تعالى ذكره، ذكر قبل هذه الآية العمل الصالح، وأن الله تعالى لن يضيع أجره على عماله، بل هو محفوظ عليه، فناسب أن يذكر بعد هذا رجوع الناس إلى الله تعالى للجزاء، كما أن هذا معنى ظاهر وقريب، بخلاف قول من قال: المعنى: عدم توبة من أراد الله إهلاكهم، ففيه بعد، ولاشك أن حمل المعاني على المعنى القريب الواضح أولى وأحرى بكلام الله تعالى، فيكون ما رآه الشوكاني في معنى الآية الكريمة هو الراجح، أي أن الآية في إثبات البعث، وأن الله تبارك وتعالى يقرر فيها أ ـما من قرية ـلك، إلا وترجع إلى الله تعالى، وأن عدم رجوعها إليها محرم وممنوع والله تعالى أعلم.

([1]) انظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص١٨٩)،"الكشاف"(١٣٥/٣)، "المحرر الوجيز"(٩٩/٤).

([2]) "التحرير والتنوير"(١٤٥/١٧).

([3]) انظر: "تفسير الطبري"(٨٧/١٧).

([4]) انظر هذا الدليل في: "تفسير الطبري"(٨٧/١٧)،"معاني القرآن"للزجاج(٤٠٥/٣)، " ـذيب اللغة" (٣٢/٥)، "تفسير السمعاني"(٤٠٨/٣)، "تفسير البغوي"(٢٦٨/٣)، "لسان العرب"(١٢٧/١٢)، "البحر المحيط"(٣١٣/٦).

قَالَ تَعَالَى: ﴿ يَوۡمَ نَطۡوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلۡكُتُبِۚ كَمَا بَدَأۡنَآ أَوَّلَ خَلۡقٖ نُّعِيدُهُۥۚ وَعۡدًا عَلَيۡنَآۚ إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾ (الأنبياء:١٠٤).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٥٢] ما المراد بالسجل في الآية الكريمة؟.

قال ابن قتيبة ~ :

"ٱلسِّجِلِّ " الصحيفة"[١].

الدراسة

اختلف المفسرون في معنى السجل على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: أن السجل: الصحيفة.

وهذا قول الأكثرين من المفسرين[٢].

وممن قال به ابن عباس في رواية[٣] ومجاهد[٤] ومقاتل بن سليمان[٥].

واختاره الفراء والطبري وابن عزيز السجستاني والسمعاني والزمخشري وابن جزي وابن القيم والنسفي وأبو السعود والشوكاني والسعدي[٦].

ووجه هذا القول: أن السجل في اللغة: الكتاب الذي يكتب فيه ويدون، يقول الطبري: " لأن ذلك هو المعروف في كلام العرب"[٧].

---

(١) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٦).

(٢) انظر: "تفسير البغوي"(٢٧١/٣)، "تفسير الرازي"(١٩٧/٢٢).

(٣) وهو الصحيح عنه كما قال ابن كثير في تفسير (٢٠١/٣) وأخرجه الطبري(١٠٠/١٧) وابن أبي حاتم(٢٤٧٠/٧).

(٤) أخرجه الطبري (١٠٠/١٧).

(٥) انظر:"تفسير مقاتل بن سليمان"(٣٧٢/٢).

(٦) انظر: "معاني القرآن"للفراء(٢١٣/٢)، "تفسير الطبري"(١٠٠/١٧)، "غريب القرآن"(ص٢٨١)، "تفسير السمعاني"(٤١٢/٣)، "الكشاف" (١٣٨/٣)، "التسهيل لعلوم التـ يل"(٣٣/٣)، "حاشية ابن القيم على سنن أبي داود"(١١٠/٨)، "تفسير النسفي" (٩٢/٣)، "تفسير أبي السعود"(٨٨/٦)، "فتح القدير" (٤٢٩/٣)، "تفسير السعدي" (ص٥٣١).

(٧) "تفسير الطبري"(١٠٠/١٧)، وانظر: "تفسير ابن كثير"(٢٠١/٣).

قال الثعلبي: "والسجل اسم مشتق من المساجلة وهي المكاتبة، وأصلها من السجل، وهو الدلو، يقال: سجلت الرجل إذا نزعت دلواً، ونزع دلواً، ثم استعيرت، فسميت المكاتبة والمراجعة مساجلة"[١].

وذكر الراغب قولاً لبعضهم: أن السجل حجر كان يكتب فيه، ثم سمي كل ما يكتب فيه سجلاً[٢].

إذا تبين هذا، فمعنى الآية: يوم نطوي السماء، كما تطوي الصحيفة ما فيها من مكتوب، فالكتب، بمعنى المكتوب، كما في قوله ﷻ: ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ (البينة:٣).

قال الرازي: "فيكون معنى طي السجل للكتاب: كون السجل ساتراً لتلك الكتابة، ومخفياً لها؛ لأن الطي ضد النشر الذي يكشف، والمعنى:نطوي السماء كما يطوى الطومار الذي يكتب فيه"[٣] .

قال ابن كثير:" فعلى هذا، يكون معنى الكلام: يوم نطوي السماء كطي السجل للكتاب، أي: على الكتاب، بمعنى المكتوب، كقوله:﴿فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ﴾ (الصافات:١٠٣) أي: على الجبين، وله نظائر في اللغة، والله أعلم"[٤].

وحينئذ؛ فيكون "المصدر وهو الطي مضاف إلى المفعول، والفاعل محذوف، والتقدير: كطي الطاوي السجل"[٥].

والطي في هذه الآية يحتمل معنيين[٦] :

أحدهما : الدرج الذي هو ضد النشر، وهذا ظاهر اختيار الراغب الأصفهاني والرازي وابن القيم والخازن[٧].

---

(١) "تفسير الثعلبي"(٣١١/٦)، وانظر: "تفسير القرطبي"(٣٤٧/١١)،"البحر المحيط"(٣١٧/٦)، "فتح القدير"(٤٢٩/٣).

(٢) "المفردات في غريب القرآن"(ص٣١١).

(٣) "تفسير الرازي"(١٩٧/٢٢).

(٤) "تفسير ابن كثير"(٢٠١/٣)، وانظر: "تفسير الثعلبي"(٣١١/٦)،"تفسير السمعاني"(٤١٢/٣)، "تفسير البغوي"(٢٧١/٣)، "المحرر الوجيز" (١٠٢/٤)، "زاد المسير"(٣٩٥/٥)، "إعلام الموقعين"(١٤٨/١)، "حاشية ابن القيم على سنن أبي داود" (١١٠/٨)، "تفسير النسفي" (٩٢/٣)، "فتح القدير"(٤٢٩/٣).

(٥) قاله الرازي في "تفسير الرازي"(١٩٧/٢٢)، وانظر: "الوسيط"للواحدي(٢٥٤/٣)،"المحرر الوجيز"(١٠٢/٤)، "البحر المحيط" (٣١٧/٦)، "تفسير السعدي"(ص٥٣١).

(٦) انظر: "تفسير الثعلبي"(٣١١/٦)،"تفسير القرطبي"(٣٤٧/١١)،"تفسير النسفي"(٩٢/٣)، "فتح القدير"(٤٢٩/٣).

(٧) انظر: "المفردات في غريب القرآن"(ص٣١١)، "تفسير الرازي"(١٩٧/٢٢)، "تفسير الخازن"(٣٢٥/٤)، "إعلام الموقعين"(١٤٨/١).

لكن كلا المعنيين جاءا في الكتاب العزيز، فعلى المعنى الأولى جاء قوله تعالى:﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾(الزمر:٦٧).

وعلى الثاني، جاء قوله تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ﴾ (التكوير:١-٢).

فكلا المعنيين حق، كما أن السياق لا يمنع من أحدهما.

القول الثاني: أن السجل ملك من الملائكة.

ويروى هذا عن علي بن أبي طالب [1] وابن عمر [2] والسدي[3].

واختاره الواحدي[4] وقدمه الجلال المحلي، وقال:

"السجل: اسم ملك "للكتاب" صحيفة بن آدم عند موته، واللام زائدة"[5].

لأن المعنى: كطي الملك الكتاب، فاللام على هذا زائدة.

القول الثالث: أنه كاتب كان لرسول الله ﷺ .

ويروى هذا القول عن ابن عباس[6].

وعلى هذا القول وسابقه أيضاً، فالمصدر ، وهو الطي، مضاف إلى فاعله.

وذكر غير واحد حديثاً مرفوعاً من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: كان للنبي ﷺ كاتب يقال له السجل: فأنزل الله: "يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ "[7].

---

(1) عزاه في "الدر المنثور"(٦٨٣/٥) إلى عبد بن حميد.

(2) أخرجه الطبري (٩٩/١٧).

(3) أخرجه الطبري (١٠٠/١٧)، انظر:"تفسير الثوري"(ص٢٠٦).

(4) انظر:"الوجيز" (٧٢٥/٢)، "الوسيط" (٢٥٤/٣) كلاهما للواحدي.

(5) "تفسير الجلالين"(ص٤٣١)، وانظر: "الوسيط"للواحدي(٢٥٤/٣)،"تفسير البغوي"(٢٧١/٣)، "تفسير الرازي" (١٩٧/٢٢).

(6) أخرجه أبو داود(٢٩٣٥) والنسائي في "السنن الكبرى"(٤٠٨/٦) والطبري (١٠٠/١٧) والطبراني في "المعجم الكبير"(١٧٠/١٢)، وابن عدي في "الكامل"(٢٠٥/٧) ضمن ما أنكر على يحيى بن عمرو بن مالك، وضعفه ابن كثير، فقال في تفسيره (٢٠١/٣): "وكذلك ما تقدم عن ابن عباس من رواية أبي داود وغيره لا يصح أيضاً، وقد صرح جماعة من الحفاظ بوضعه، وإن كان في سنن أبي داود، منهم شيخنا الحافظ الكبير أبو الحجاج المزي، فسح الله في عمره، ونسأ في أجله، وختم له بصالح عمله، وقد أفردت لهذا الحديث جزءاً على حدته ولله الحمد".

(7) أخرجه أبو نعيم في "معرفة الصحابة"(١٤٥٣/٣) والخطيب في "تاريخ بغداد"(١٧٥/٨) وابن عساكر في "تاريخ دمشق"(٣٣٢/٤) من طريق : حمدان بن سعيد، ثنا ابن نمير، عن عبيد الله، عن نافع عن ابن عمر.

غير أن أبا نعيم: قال: حمدان بن علي، ووهم ابن مندة.

ولم يرتض أهل العلم هذين القولين، ولما ذكرهما ابن عطية، ضعفهما، فقال:
"وهذا كله وما شاكله ضعيف"[١].
وسبب ضعف أولهما-وهو القول الثاني-: أن هذا يحتاج إلى دليل يعتمد عليه ويركن إليه؛ لأن مثل لا يمكن أخذه إلا بوحي، ولا وحي.
وأما سبب ضعف ثانيهما -وهو القول الثالث-: أنه لا يعرف للنبي ﷺ كاتب ـذا الاسم، و ـذا رده جمع من العلماء، قال العلامة ابن القيم عن شيخه شيخ الإسلام-رحمة الله عليهما-:
"ولا يعرف لرسول الله ﷺ كاتب اسمه السجل قط، وليس في الصحابة من اسمه السجل. وكتاب النبي ﷺ معروفون، لم يكن فيهم من يقال له: السجل"[٢].
وهكذا قال الطبري والثعلبي والرازي والقرطبي وابن كثير[٣].
وأما حديث ابن عمر، فقد قال الإمام ابن كثير بعد إيراده:

وهذا الحديث قد ضعفه جمع من العلماء، منهم الذهبي رحمه الله تعالى، حيث قال كما "في ميزان الاعتدال" (٣٧٤/٢): "حمدان بن سعيد، عن عبد الله بن نمير، أتى بخبر كذب عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، كان كاتب النبي ﷺ اسمه سجل".
وكذب هذا الخبر أيضاً في "المغني في الضعفاء"(١٩١/١).
وقال ابن كثير عنه في تفسيره (٢٠١/٣):"منكر جداً".
ولم يرتض ابن حجر هذا، فقد صححه في "الإصابة في تمييز الصحابة"(٣٤/٣)، وقال في :"اللسان"(٣٥٦/٢) راداً على الذهبي قوله السابق:
"وهذا المتن لا يجوز أن يطلق عليه الكذب، فقد رواه النسائي في التفسير، وأبو داود في السنن من طريق أخرى عن ابن عباس، وأما هذه الطريق فتفرد ـا حمدان، لكن لم أر من ضعفه قبل المؤلف".
لكن يقال: فمن وثقه؟ فإن الراوي حتى تعتمد روايته لابد من توثيقه.
وأما الشاهد الذي ذكره، فهو تفسير من ابن عباس،أي: أنه موقوف على ابن عباس، وحديث ابن عمر مرفوع، فلا يكون الموقوف شاهداً للمرفوع، وأيضاً: ما جاء عن ابن عباس قد ضعفه أهل العلم، بل حكموا عليه بالوضع، فكيف يكون شاهداً لحديث ابن عمر؟!!.
زد على ذلك: أنه لو كان عند ابن عباس شيء عن النبي ﷺ لما خالفه، فقد جاء عنه تفسير السجل بالصحيفة، وهو الصحيح عنه، كما قال ابن كثير.
وأيضاً: لو صح هذا الحديث عن ابن عمر لما خالفه، فقد جاء عنه تفسيره بأن السجل ملك من الملائكة.
(١) "المحرر الوجيز"(١٠٢/٤).
(٢)"حاشية ابن القيم على سنن أبي داود" (١١٠/٨).
(٣) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٠/١٧)،"تفسير الثعلبي"(٣١١/٦)، "تفسير الرازي"(١٩٧/٢٢)، "تفسير القرطبي" (٣٤٧/١١)، "تفسير ابن كثير"(٢٠١/٣).

"وهذا منكر جداً من حديث نافع عن ابن عمر، لا يصح أصلاً"[1].

القول الرابع: أن السجل بمعنى الرجل.

وهذا مروي عن ابن عباس[2].

وعنه: هو الرجل بالحبشية [3].

لكن لا نجد لهذا المعنى ذكرا في قواميس العربية.

الترجيح

الراجح - إن شاء الله تعالى- أن السجل بمعنى الصحيفة التي يكتب فيها، كما هو مذهب الجمهور؛ لأن المعروف في اللسان العربي أن السجل بمعنى الصحيفة، وأما كونه الملك، أو كاتب للرسول ﷺ، أو الرجل، فيحتاج هذا إلى دليل بين وحجة قاطعة، ولا دليل صحيح نعلمه. والعلم عند الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ ءَاذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۖ وَإِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ ﴾ (الأنبياء:١٠٩).

وفيها مسألة واحدة، وهي:

[٢٥٣] ما المقصود بالإعلام في الآية المذكورة؟

قال ابن قتيبة ~ :

---

(1) "تفسير ابن كثير" (٢٠١/٣).

(2) أخرجه النسائي في "السنن الكبرى"(٤٠٨/٦) والطبري (١٠٠/١٧) وابن أبي حاتم(٢٤٧٠/٧).

(3) انظر: "الإصابة في تمييز الصحابة"(٣٤/٣) فقد عزاه لابن مردويه.

"ءَاذَنتُكُمۡ عَلَىٰ سَوَآءٍ" أي: أعلمتكم وصرت أنا وأنتم على سواء، وإنما يريد: نابذتكم وعاديتكم وأعلمتكم ذلك، فاستوينا في العلم، وهذا من المختصر"[1].

الدراسة

في هذه الآية يأمر الله ﷻ نبيه ﷺ أن يؤذن الكافرين، أي يعلمهم، لكن بما يعلمهم؟

يرى الإمام ابن قتيبة -رحمه الله تعالى- أن المقصود بالإعلام: إعلام الكفار بالقتال والحرب، أي: فصرت أنا وأنتم على سواء قد استوينا في العلم بذلك.

قال البغوي ~ :" أي: أعلمتكم بالحرب، وأن لا صلح بيننا"[2].

قال الزمخشري:

" والمعنى: أني بعد توليكم وإعراضكم عن قبول ما عرض عليكم من وجوب توحيد الله وتـ يهه عن الأنداد والشركاء، كرجل بينه وبين أعدائه هدنة، فأحس منهم بغدرة، فنبذ إليهم العهد، وشهر النبذ وأشاعه وآذ م جميعاً بذلك"سَوَآءٍ"أي: مستوين في الإعلام به، لم يطوه عن أحد منهم، وكاشف كلهم ، وقشر العصا عن لحائها"[3].

وهذا ما اختاره الطبري والثعلبي والواحدي-في قول- والسمعاني والبغوي والقرطبي والخازن وابن كثير والبقاعي والجلال المحلي والشوكاني والشنقيطي[4].

وعلى معنى هذه الآية جاء قوله تبارك وتعالى:

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المراد: إعلامهم بالوحي الذي نزل عليه صلوات الله وسلامه عليه، وأن الجميع مستوٍ بالإبلاغ، وأنه لم يكتم منه شيء.

يقول النسفي:

---

(1) "تفسير غريب القرآن"(ص٢٤٦).

(2) "تفسير البغوي"(٢٧٢/٣).

(3) "الكشاف"(١٤٠/٣).

(4) انظر: "تفسير الطبري"(١٠٧/١٧)،"تفسير الثعلبي"(٣١٤/٦)،"الوسيط"(٢٥٥/٣)، "تفسير السمعاني" (٤١٤/٣)، "تفسير البغوي"(٢٧٢/٣)، "تفسير القرطبي"(٣٥٠/١١)، "تفسير الخازن"(٣٢٦/٤)، "تفسير ابن كثير" (٢٠٣/٣)،"نظم الدرر"(١٢٦/٥)، "تفسير الجلالين"(ص٤٣٢)، "فتح القدير" (٤٣١/٣)، "أضواء البيان"(٢٥١/٤).

"فَإِن تَوَلَّوْا" عن الإسلام"فَقُلْ ءَاذَنتُكُمْ" أعلمتكم ما أمرت"عَلَىٰ سَوَآءٍ"حال، أي: مستوين في الإعلام به، ولم أخصص بعضكم، وفيه دليل بطلان مذهب الباطنية"[١].

وهو قول الزجاج والواحدي وابن جزي والنسفي[٢].

وقدمه البيضاوي وأبو السعود والألوسي[٣].

لكن يشكل على هذا: أنه لا فائدة من هذا الإعلام، فالقوم قد تولوا وأعرضوا، فماذا ينفعهم بعد هذا أن يأمر نبينا ﷺ بأن يقول لهم: قد أعلمتكم بالوحي، وأخبرتكم بما أُنزل علي، فهذا لا يزيدهم إلا عتواً كبيراً.

وذهب آخرون من أهل العلم إلى أن المراد إنذارهم وتخويفهم بالعذاب، وأ م على حد سواءٍ في هذا الإعلام.

يقول ابن حيان:" وهذا الإيذان: هو إعلام بما يحل بمن تولى من العقاب وغلبة الإسلام، ولكني لا أدري متى يكون ذلك"[٤].

وهذا اختيار ابن عطية وابن حيان والسعدي[٥].

ووجه هذا القول: أن السورة مكية، ولم يفرض الجهاد بعد، فالأولى أن يحمل هذا الإعلام على التهديد بالعذاب، فالإعلام مشوب بالتخويف.

الترجيح

الذي يترجح لي- والله تعالى أعلم- أن المعنى: إعلام هؤلاء الكفار وإنذارهم وتخويفهم من نزول العذاب، لأن الإعلام يتضمن معنى التخويف والترهيب، فليس هو إعلام مجرد، وفي هذا يقول الزمخشري:

"آذن منقول من أذن، إذا علم، ولكنه كثر استعماله في الجري مجرى الإنذار"[١].

---

(١) "تفسير النسفي"(٩٣/٣).

(٢) انظر:"معاني القرآن"للزجاج(٤٠٨/٣)،"الوجيز"للواحدي(٧٢٥/٢)، "التسهيل لعلوم الت يل"(٣٤/٣)، "تفسير النسفي" (٩٣/٣).

(٣) انظر: "تفسير البيضاوي"(١١١/٤)، "تفسير أبي السعود"(٨٩/٦)، "روح المعاني"(١٠٧/١٧).

(٤) "البحر المحيط"(٣١٨/٦).

(٥) انظر:"المحرر الوجيز"(١٠٣/٤)، "البحر المحيط"(٣١٨/٦)."تفسير السعدي"(ص٥٣٢).

ولم يكن الجهاد قد فرض، حتى نقول هذا ـديد بقتالهم وجلادهم، فالآية في سورة مكية.

الخـــ ــ ـاتمـــ ــ ـ ـــة

بعد حمد الله جل شأنه والثناء عليه بما هو أهله، فهذه خاتمة هذا البحث الذي أسأل الله أن يبارك لي فيه، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، ولقد عشت معه ليالي وأياماً، كانت مملوءة بالفوائد العلمية والعوائد الإيمانية، رغم ما واجهني في هذا البحث المبارك-إن شاء الله تعالى- من صعوبات وإشكالات ومعوقات، كللت بفضل المولى -جــل ثنــاؤه- وتوفيقه بالنجاح، فالحمد لله كثيراً على إعانته وتوفيقه وتسهيله وتيسيره كتابــة هــذا البحث. ولعل مما يذكر في هذه الخاتمة ما يلي:

- أن الإمام ابن قتيبة ~ من أئمة التفسير وعلماء التأويل، بل هو من المتفننين في هذا الباب ومن المبرزين فيه، ولم يكن هذا لولا فضل الله تعالى عليه أولاً، ثم ما تميز به ابن قتيبة من علم وافر، وفهم ثاقب، وإدراك واسع.
- كان الإمام ابن قتيبة من الأئمة الغيورين على كتاب الله، والذابين عنه تحريــف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، وله في هذا الميدان القــدح المعلــى، وكتابه "تأويل مشكل القرآن" يعد أصلا في بابه وسابقا في مضماره، وأولاً في ميدانه، وجزلاً في سبكه، وأصيلاً في أسلوبه .

([1]) "الكشاف"(١٤٠/٣).

- يعد الإمام ابن قتيبة ~ إمام سلفي، وعالم أثري، فقد سار على منهج السلف، وأخذ بمعتقدهم، وقال بقولهم، ونافح عنهم وذب، وجادل عنهم ورد. فما ألصق به من البدع هو منها بريء، وكلامه شاهد عيان على رد هذا عنه.
- يعد الإمام ابن قتيبة من أئمة الصدق، فهو صادق اللهجة، أمين في النقل، فمن المستغرب جداً ما فاه به البعض من رميه بالكذب، بل ونقل الاتفاق على ذلك، وهذه فرية بينة تنادى على نفسها بالرمي وعدم القبول.
- كان ابن قتيبة ~ من الأئمة الذين يعتنون بإيصال المعلومة مباشرة، بعبارة وجيزة، وكلمات قليلة، فهو من أهل العلم الذين يمتازون بالاختصار، وترك الإسهاب والإطالة، والناظر في كلام ابن قتيبة المنقول في طيات هذا البحث يجد هذا واضحا جلياً، وهذه فضيلة تذكر لهذا الإمام، وميزه تميز بها، يشكر عليها، وهكذا كان المحققون من أهل العلم.
- يستخدم الإمام ~ في بيانه وإيضاحه للمعنى القرآني طريقة ضرب المثال وذكر بعض أفراد العام، وهذا ما نجده في تأويله قول الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ (الرعد:١٢).

النتائج

أثناء جولتي في هذا البحث وسيري فيه، ظهر لي بعض النتائج التي ينبغي أن تسطر وتدون، فمما مما وجدته واستنتجته واستخلصته من هذا البحث أموراً عدة، منها:

- أن الإمام ابن قتيبة ~ من الأئمة المتابعين لمن سلفه، الآخذين بأقوال من سبقه، فلم أظفر له بقول شذ فيه، أو قال بقول لم يسبق إليه، غير قول واحد لا يعد من باب تفسير الألفاظ بما يقابلها.
- يظهر للقاريء في هذا البحث اعتناء الإمام ابن قتيبة في تفسيره للألفاظ القرآنية بالقرآن الكريم .
- ومما نجده أيضاً عنايته ~ بالسنة النبوية في تفسير القرآن الكريم، فما إن يجد حديثاً إلا يورده قائلاً به أو مستشهداً به .
- ونلحظ أيضاً اعتناءه بأقوال الصحابة ﷺ في تفسير كلام ربنا جل وعلا، غير أننا لا نستطيع إثبات أكثر من هذا، فما بين من نصوص تفسيرية له ~ لا يجعلنا نتبين هل كان الإمام ابن قتيبة من الأئمة الذين يرون وجوب الأخذ بقول

الصحابي وعدم تعديه إلى غيره؟ أم كان ممن يجوز مخالفة الصـحابي في تفسـير كلام الله جل وعلا؟ فهذا مما لا نستطيع الجزم بشيء فيـه، فلعـل الله ييسـر الوقوف على ما يدل على إثبات شيء من هذا.

- كما أنه ~ لم يكن ممن له عناية بالغة بالسند فيما ينسبه للصحابة الكرام من أقوال، بل كان يضيف القول من غير ذكر للسند غالباً، ومن غير بيان لصحة ما نقل عنهم أو ضعفه.
- ويظهر كذلك –وبكل وضوح- اعتناء الإمام بالشواهد الشعرية لما يذكره من معنى للفظة القرآنية المباركة، وهذا لما كان يمتلكه ~ من مخزون أدبي واسع، وكيف لا، وهو صاحب كتاب"الشعر والشعراء" والذي أظهر فيه شخصـيته الفذة، وعلميته القوية، واطلاعه الواسع، فهو مـن أربـاب الأدب وأسـاطين الرواية، مع ما حباه الله من فهم لما قوله الشعراء، وتسطره الأدباء.
- يمتاز الإمام ابن قتيبة ~ بمعرفة واسعة للسان العربي، ومصنفاته تـدل علـى تقدمه في هذا المضمار، وهذا لاشك أنه يضفي على كتابته قوة، وعلى آرائـه قبولاً .
- وجدت الإمام ابن قتيبة ~ غير معتنٍ بالقراءات، فإيراده لها قليل جـداً، ولا يخفى ما للقراءات من أهمية عظمى، ومـ لة كبرى في علم التفسير.
- يعد ابن قتيبة -في نظري- من مدرسة أهل اللغة في تفسـير القـرآن الكـريم، كأمثال الفراء والزجاج والأزهري وغيرهم من أئمة اللغة الذين كانت لهم عناية واضحة وجهد بارز في تفسير كلام الله.
- لم يكن ابن قتيبة ~ من أولئك المصنفين المعتمدين في تفسيرهم على روايات بني إسرائيل مع كون كتب التفسير طافحة ا، ومع هذا لم نجـده -في القـدر المحدد لي- يذكرها أو يعرج عليها. وهذا يدل على علميته الواسعة وتأصيله في هذا العلم، كما أن هذا شأن أهل التحقيق والتدقيق العاملين بوصية رسـول الله ﷺ في هذا الباب.

هذا ما تيسر تدوينه من النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي، والله أسـأل أن يوفقني لإصابة الحق، وقول ما يرضي الله ﷻ.

التوصيات

ثمة أمور أختم ا خاتمتي هذا موصياً إخواني طلاب العلم بالنظر والكتابة فيهـا؛ إذ هي على درجة عالية من الأهمية، كما أ ا خدمة جليلة لكتاب الله تعالى، ولمن لـه عناية في تأويله وتفسيره، فمن ذلك:

- جمع أقوال أهل العلم الذين عرفوا بالعناية في تفسير كلام الله ﷻ ولم يصنفوا في التفسير، فكثير من أهل العلم لم تجمع أقوالهم ولم تدرس آراؤهم، وهم جديرون ذا،كأمثال القاضي عياض المالكي وغيره.
- جمع أقوال أهل العربية في التفسير، ومقارنتها بأقوال المفسرين، فمن المعلـوم أن اللغة العربية وحدها لا تكفي لتفسير القرآن الكريم، فإذا ما نحن جمعنا أقوال أهل التفسير وقارناها بأقوال أهل العربية أنتج هذا لنا تأصـيلا في فـن التفسـير. ومن هؤلاء الأئمة المشار إليهم: الإمام الأزهري وابن سيدة وابن فارس وغيرهم، والأول منهم خاصة له تمكنه المعروف في فنه وتقدمه فيه.
- أننا بحاجة إلى كتابة تفسير نميز فيه بين الأقوال المقبولة وبين الأقوال المـردودة الضعيفة المخالفة للأصول العلمية والقواعد الشرعية، فإننا نجـد كتبـا كـثيرة صنفت في التفسير تدون لنا الأقوال الضعيفة، بل والشاذة، وذلك من غير رد لها

أو تعقيب عليها، فما أجمل أن تتضافر الجهود لنبذ الشواذ من الأقوال وإبعـاد المستهجن من الآراء.

- مما ظهر لي أثناء بحثي ضرورة الكتابة فيه: التمييز بين ما يصدق عليه خلافاً وما ليس كذلك، فنجد أن بعض من صنف ي التفسير كالماوردي وابن الجـوزي يذكرون في اللفظة القرآنية أقوالاً عديدة يخالها الناظر مـن بـاب الاخـتلاف الحقيقي، وهي في حقيقتها خلاف صوري شكلي، لا حقيقي، وربما ذكـرت أقوال مرجعها إلى قول واحد، ومردها رأي واحد، فلما تكثر الأقوال إذاً؟!!

والله المسئول أن يحقق لنا ولإخواننا ما فيه نفعنا ونفع إخواننا في ديننا ودنيانا وأخرانا.

الفهارس

❖ فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا ﴾	١٢٨	٥٠١ ،١٦٦
﴿ وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ﴾	١٣٥	١٦٨،١٧١،٤٦٥
﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾	١٣٨	١٦٨
﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ﴾	١٤٠	٦٦،٦٩٣
﴿ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾	١٤٢	١٥٧
﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾	١٤٣	٧٥٠، ١٧٢
﴿ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾	١٤٧	٥٠٨
﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾	١٤٨	١٥٦
﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾	١٥٠	١٥٧،٥٥١
﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾	١٥٧	١٧٥
﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾	١٧١	١٨٠
﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾	٧٨	١٢٢
﴿ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ﴾	٨٠	١٢٤

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ ﴾	٨٤	١٢٧
﴿ صِبْغَةَ ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً ۖ وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ ﴾	١٣٨	١٦٨
﴿ قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ ۗ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَٰدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ ﴾	١٤٠	٦٦،٦٩٣
﴿ قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾	١٤٢	١٥٧
﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾	١٤٣	٧٥٠، ١٧٢
﴿ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴾	١٤٧	٥٠٨
﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ﴾	١٤٨	١٥٦
﴿ وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾	١٥٠	١٥٧،٥٥١
﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴾	١٥٧	١٧٥
﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ﴾	١٧١	١٨٠
﴿ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ ﴾	١٧٨	١٨٦
﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾	١٧٩	١٩٨

سورة آل عمران

﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ ﴾	١٤	٢٦٦
﴿ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ ﴾	٣٦	٢٧١
﴿ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمۡزٗا ﴾	٤١	٩٧٩،٩٨٠،٩٨١
﴿ وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُۖ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾	٥٤	٢٧١،٧٨٧
﴿ إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾	٥٥	٢٧٩
﴿ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗا ﴾	٧٥	٢٨٤
﴿ وَإِذۡ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيۡتُكُم مِّن كِتَٰبٖ وَحِكۡمَةٖ ثُمَّ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مُّصَدِّقٞ لِّمَا مَعَكُمۡ ﴾	٨١	٢٨٧
﴿ وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُونَ ﴾	٨٣	٧٩٨، ٢٩٣
﴿ إِنَّ أَوَّلَ بَيۡتٖ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكٗا ﴾	٩٦	٤٧
﴿ وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ ﴾	١٠٣	٢٩٨
﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ ﴾	١١٠	١٧٣،٣٠٢
﴿ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ ٱلنَّاسِ ﴾	١١٢	٢٩٨
﴿ لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ ﴾	١١٣	٢٨٤
﴿ كَمَثَلِ رِيحٖ فِيهَا صِرٌّ ﴾	١١٧	٣٠٦
﴿ وَإِذَا خَلَوۡاْ عَضُّواْ عَلَيۡكُمُ ٱلۡأَنَامِلَ مِنَ ٱلۡغَيۡظِ ﴾	١١٩	٨٢٤
﴿ لِيَقۡطَعَ طَرَفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡ يَكۡبِتَهُمۡ فَيَنقَلِبُواْ خَآئِبِينَ ﴾	١٢٧	٣٠٨
﴿ يَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ﴾	١٢٩	٨١٥
﴿ إِذۡ تُصۡعِدُونَ وَلَا تَلۡوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٖ ﴾	١٥٣	٣١١
﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ ﴾	١٧٣	٣٢١
﴿ إِنَّمَا ذَٰلِكُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ يُخَوِّفُ أَوۡلِيَآءَهُۥ ﴾	١٧٥	٣١٨

سورة النساء

﴿ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تُقۡسِطُواْ فِي ٱلۡيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ ﴾	٣	، ٣٣٥ ، ٣٢٢ ٣٤٥
﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ ﴾	٤	٣٣٧ ، ٣٣٣

سورة المائدة

سورة الأنعام

﴿قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾	١٦٢	٤٩٩ ، ٥١٠
"وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ"	١٦٣	٥٣٠
﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ﴾	١٦٥	٥٠٣

سورة الأعراف

﴿الٓمٓصٓ﴾	١	٥٥
﴿كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيۡكَ فَلَا يَكُن فِي صَدۡرِكَ حَرَجٌ﴾	٢	٥٠٧
﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَ﴾	١٢	٤٨٠، ٥١٠
﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسًا يُوَٰرِي﴾	٢٦	٥١٣
﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلضَّلَٰلَةُ﴾	٣٠	٥٦١
﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ﴾	٣٣	٦٧
﴿قَالَ ٱدۡخُلُواْ فِيٓ أُمَمٖ﴾	٣٨	٧٧
﴿لَهُم مِّن جَهَنَّمَ مِهَادٞ وَمِن فَوۡقِهِمۡ غَوَاشٖ﴾	٤١	٩٦٩
﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾	٤٣	٨٩٥
﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾	٤٤	٨٥٨
﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ ٱلَّذِينَ أَقۡسَمۡتُمۡ لَا يَنَالُهُمُ ٱللَّهُ بِرَحۡمَةٍ﴾	٤٩	٨٥٣
﴿فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ﴾	٧٧	٥٦٣
﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡ﴾	٨٦	٩٢،٣٠٢
﴿رَبَّنَا ٱفۡتَحۡ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَ قَوۡمِنَا بِٱلۡحَقِّ﴾	٨٩	٤٢٢
﴿ثُمَّ بَدَّلۡنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلۡحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ﴾	٩٥	٥٢٢
﴿أَفَأَمِنُواْ مَكۡرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾	٩٩	٢٧٧
﴿قَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِ فِرۡعَوۡنَ إِنَّ هَٰذَا لَسَٰحِرٌ عَلِيمٞ﴾	١٠٩	٥٢٤
﴿يُرِيدُ أَن يُخۡرِجَكُم مِّنۡ أَرۡضِكُمۡۖ فَمَاذَا تَأۡمُرُونَ﴾	١١٠	٥٢٤
﴿قَالُوٓاْ أَرۡجِهۡ وَأَخَاهُ وَأَرۡسِلۡ فِي ٱلۡمَدَآئِنِ حَٰشِرِينَ﴾	١١١	٥٢٥ ،٥٢٦
﴿وَأُلۡقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ﴾	١٢٠	٢٣٥، ٦٢٥
﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُهۡلِكَ عَدُوَّكُمۡ﴾	١٢٩	٥٠٤
﴿عَلَيۡهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلۡجَرَادَ وَٱلۡقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٖ مُّفَصَّلَٰتٖ﴾	١٣٣	٦٨٠

سورة الأنفال

﴿ وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ ﴾	٣٢	٥٦٧،٥٦٢، ٩٠٨،٦٤٧
﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ﴾	٣٣	٥٦٢
﴿ وَمَا لَهُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ ٱللَّهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾	٣٤	٥٦٢
﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِندَ ٱلْبَيْتِ إِلَّا مُكَآءً وَتَصْدِيَةً ﴾	٣٥	٥٦٨
﴿ إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا ﴾	٤٣	٩٢٩
﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ﴾	٤٦	٥٧١
﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾	٧٥	٣٥٠ ، ٣٥٣

سورة التوبة

﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾	١	٥٧٨
﴿ فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾	٢	٥٧٥، ٥٧٨، ٥٨٣
﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ ﴾	٣	٥٧٩
﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓاْ ﴾	٤	٥٧٦، ٥٧٨
﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾	٥	٥٨٢،٥٧٥
﴿ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً ﴾	١٠	٥٨٥
﴿ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾	٢٩	١٣٠
﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ﴾	٣٠	٧٦٢
﴿ ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ﴾	٣١	٧٦٢
﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ﴾	٣٦	٥٨٢
﴿ ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا ﴾	٤١	٥٩٣
﴿ إِنَّمَا يَسْتَـْٔذِنُكَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ ﴾	٤٥	٦٠٥
﴿ وَلَأَوْضَعُواْ خِلَٰلَكُمْ يَبْغُونَكُمُ ٱلْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَّٰعُونَ لَهُمْ ﴾	٤٧	٥٩٧، ٦٠٠
﴿ وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ ٱئْذَن لِّي وَلَا تَفْتِنِّيٓ أَلَا فِي ٱلْفِتْنَةِ سَقَطُواْ ﴾	٤٩	٦٠٤
﴿ فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾	٥٥	٦٠٦ ، ٦٢٨

﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا﴾	٦٠	٦١١
﴿وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾	٦٩	٤٩٣
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾	٧٣	٦٢٢
﴿سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ﴾	٧٩	٢٧٥
﴿وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾	٩٠	٧٦٦
﴿سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾	١٠١	٦٢٦
﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ﴾	١١٢	٦٣١
﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ﴾	١١٤	٦٣٦
﴿رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾	١١٧	١٧٨
﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾	١٢٢	٣٨٠
﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾	١٢٥	٧٩

سورة يونس

﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾	٢	٦٤١
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا﴾	٧	٦٤٧
﴿أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾	٨	٦٤٧
﴿وَلَوْ يُعَجِّلُ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ ٱلشَّرَّ ٱسْتِعْجَالَهُم بِٱلْخَيْرِ لَقُضِىَ إِلَيْهِمْ﴾	١١	٩٠٥، ٦٤٥
﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا﴾	١٢	٩٠٧
﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ مِن قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟﴾	١٣	٥٠٦
﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾	١٤	٥٠٦
﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ﴾	١٩	٦٤٩ ،٢٢٠
﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾	٢٢	٧٦١، ٢٣٥
﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ﴾	٢٤	٧٨١
﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾	٢٦	٦٥٢ ،٤٧٤
﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا﴾	٢٧	٦٥٣ ،٦٥٢
﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ﴾	٤٦	٢٨١
﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾	٤٧	٩٤٦

سورة يوسف

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾	١٠٩	٧٧٠
﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟﴾	١١٠	٧٧١، ٧٦٤

سورة الرعد

﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ﴾	٨	٧٧٢
﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ﴾	٩	٧٧٦
﴿سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ﴾	١٠	٧٧٦
﴿لَهُۥ مُعَقِّبَـٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾	١١	٧٧٦،٧٧٥
﴿هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ ٱلسَّحَابَ ٱلثِّقَالَ﴾	١٢	٧٨٣
﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ﴾	١٣	٧٨٦
﴿لَهُۥ دَعْوَةُ ٱلْحَقِّ وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَىْءٍ إِلَّا كَبَـٰسِطِ كَفَّيْهِ﴾	١٤	**٧٩٣**،٧٩١
﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَـٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْـَٔاصَالِ﴾	١٥	٢٩٥،٧٩٤
﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا﴾	١٧	٧٩٩
﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَـٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَـٰنِ﴾	٣٠	٨٠٤
﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ ٱلْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ ٱلْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾	٣١	٨٠٣
﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾	٣٣	٢٨٤،٨٣١
﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾	٣٨	٨١١،٨١٠
﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ﴾	٣٩	٨١٠
﴿وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾	٤٠	٨٢٣
﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾	٤١	٨١٨
﴿وَقَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ ٱلْمَكْرُ جَمِيعًا﴾	٤٢	٢٧٧

سورة إبراهيم

﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُا۟ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ﴾	٩	٨٢٦،٨٢٨، ٨٢٤
﴿وَلَنُسْكِنَنَّكُمُ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِى وَخَافَ وَعِيدِ﴾	١٤	٨٣٠
﴿وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ ٱلضُّعَفَـٰٓؤُا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوٓا۟ إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا﴾	٢١	٨٤٧
﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾	٢٧	٨١٧

﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾	٤٢	٨٣٦
﴿مُهْطِعِينَ مُقْنِعِى رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ﴾	٤٣	٨٣٤
﴿أَوَلَمْ تَكُونُوٓا۟ أَقْسَمْتُم مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ﴾	٤٤	٨٥٣
﴿وَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ مُّقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ﴾	٤٩	٨٤٥

سورة الحجر

﴿وَقَالُوا۟ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾	٦	٤٤٤
﴿لَّوْ مَا تَأْتِينَا بِٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾	٧	٤٤٤
﴿مَا نُنَزِّلُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَمَا كَانُوٓا۟ إِذًا مُّنظَرِينَ﴾	٨	٤٤٤
﴿وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَـٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ﴾	١٩	٨٤٨
﴿وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَـٰيِشَ وَمَن لَّسْتُمْ لَهُۥ بِرَٰزِقِينَ﴾	٢٠	٨٤٨
﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾	٢١	٨٤٨
﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ﴾	٤٢	٢٤٦
﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾	٤٠	٢٤٦
﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَـٰٓؤُلَآءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ﴾	٦٦	٩٠٢
﴿وَإِن كَانَ أَصْحَـٰبُ ٱلْأَيْكَةِ لَظَـٰلِمِينَ﴾	٧٨	٨٩٩
﴿فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ﴾	٧٩	٨٩٩
﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَـٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾	٨٧	٤٧
﴿كَمَآ أَنزَلْنَا عَلَى ٱلْمُقْتَسِمِينَ﴾	٩٠	٨٥٥، ٨٥٢
﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾	٩١	، ٨٥٢ ٨٥٦ ،٨٥٤،٨٥٥
﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾	٩٢	٨٥٩، ٨٥٢
﴿عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾	٩٣	٨٥٢

سورة النحل

﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾	١	٨٥٩، ٨٥٨
﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾	٦	٥٢٣
﴿لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾	٨	٥٢٣

سورة الإسراء

﴿ قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱلَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِهِۦ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ ٱلضُّرِّ عَنكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا ﴾	٥٦	٩١٩
﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ ﴾	٥٧	٩١٩
﴿ وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴾	٥٩	٩٢٢
﴿ وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِٱلنَّاسِ ۚ وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ﴾	٦٠	٩٢٦
﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ ﴾	٦٤	٩٣٦
﴿ يَوْمَ نَدْعُوا۟ كُلَّ أُنَاسٍۭ بِإِمَٰمِهِمْ ۖ فَمَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ﴾	٧١	٩٤٢
﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ ﴾	٧٨	٩٤٨، ٢٣٩
﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾	٧٩	٨٣٣
﴿ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴾	٩٢	٤٨٤،٤٨٥، ٤٩٣ ٩٥٣،
﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾	١٠٦	٦٨٠

سورة الكهف

﴿ فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا۟ ﴾	٦	٥٠٨
﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا ﴾	٩	٩٥٧
﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ۚ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ ﴾	١٨	٩٦١
﴿ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا ﴾	٢٨	٥٦١
﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾	٢٩	٩٦٦
﴿ كِلْتَا ٱلْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِم مِّنْهُ شَيْـًٔا ﴾	٣٣	١٠٣
﴿ وَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّىٓ أَحَدًا ﴾	٤٢	٩٧٤
﴿ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾	٤٣	٩٧٤
﴿ هُنَالِكَ ٱلْوَلَٰيَةُ لِلَّهِ ٱلْحَقِّ ۚ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا ﴾	٤٤	٩٧٣
﴿ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾	٤٦	٧١٦
﴿ وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ فَتَرَى ٱلْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ ﴾	٤٩	٩٤٣
﴿ أَمَّا ٱلسَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَٰكِينَ يَعْمَلُونَ فِى ٱلْبَحْرِ ﴾	٧٩	٩٧٦، ٦١٧ ،٦١٣

سورة مريم

﴿ كٓهيعٓصٓ ﴾	١	٥٥

﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾	٢٣	٤٢٥،٨١٣
﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾	٢٧-٢٦	١٤١
﴿وَجَعَلْنَا ٱلسَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوظًا ۖ وَهُمْ عَنْ ءَايَٰتِهَا مُعْرِضُونَ﴾	٣٢	١٠٢٠
﴿أَفَإِي۟ن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ﴾	٣٤	٤٦٦
﴿لَوْ يَعْلَمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ حِينَ لَا يَكُفُّونَ عَن وُجُوهِهِمُ ٱلنَّارَ وَلَا عَن ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾	٣٩	٩٦٩
﴿أَمْ لَهُمْ ءَالِهَةٌ تَمْنَعُهُم مِّن دُونِنَا ۚ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنفُسِهِمْ﴾	٤٣	١٠٢٣
﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِى ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَآ ۚ أَفَهُمُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾	٤٤	٨٦٤، ٨٢٠
﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ﴾	٥١	٤٦٥
﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾	٦٣	١٠٢٦
﴿أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾	٦٧	١٠٣١
﴿حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ﴾	٦٨	١٠٣١
﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ۖ وَكُلًّا جَعَلْنَا صَٰلِحِينَ﴾	٧٢	١٠٣٢
﴿وَذَا ٱلنُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَٰضِبًا فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾	٨٧	١٠٣٦
﴿فَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ﴾	٩٤	١٠٤٨
﴿وَحَرَٰمٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَٰهَآ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾	٩٥	٤٨٠،١٠٤٥
﴿يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾	٩٧	١٠٤٧
﴿يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ۚ كَمَا﴾	١٠٤	١٠٤٩
﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ ءَاذَنتُكُمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۖ وَإِنْ أَدْرِىٓ أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ﴾	١٠٩	١٠٥٤
﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا۟ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾	١١٠	٤٩٠
﴿وَإِنْ أَدْرِى لَعَلَّهُۥ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾	١١١	٤٩٣ ،٩٧

سورة الحج

﴿وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾	5	٤٦٩
﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ﴾	١٧	١١١
﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾	١٨	٧٩٦
﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾	٣٤	٦٩٩،٧٠١

﴿ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ ﴾	٣٥	٧٠١
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾	٥٢	١٢٣
﴿ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾	٦٥	١٠٢١

سورة المؤمنون

﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾	٥٠	٩٨٩
﴿ وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾	١٠٠	٩٧٧

سورة النور

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ ﴾	٢١	٣٨٤
﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ ﴾	٣٦	٦٦٥
﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ ﴾	٣٧	١٠١٨

سورة الفرقان

﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾	5	٨٥٤
﴿ وَإِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا ﴾	١٣	٨٤٦
﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا ﴾	٢١	٩٥٥
﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴾	٤٧	٢١٢
﴿ قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَن شَاءَ أَن يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾	٥٧	٩١٩
﴿ إِنَّهَا سَاءَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾	٦٦	٤٧١
﴿ حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا ﴾	٧٦	٤٧١،٨٣٣

سورة الشعراء

﴿ قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴾	٣٤	٥٣٧
﴿ يُرِيدُ أَن يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴾	٣٥	٥٣٧
﴿ فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ (٦١) قَالَ كَلَّا ﴾	٦١-٦٢	٤٨٥
﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (١٩٣) عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾	١٩٣ ١٩٤	١٣٣
﴿ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴾	٢٠١	٨٦٠
﴿ فَيَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾	٢٠٢	٨٦٠

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة يس

سورة الصافات

﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ﴾	٦٤	٩٣٥،٩٣٣
﴿إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾	٨٤	٤٦٣
﴿فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ﴾	١٠٣	١٠٥٠
فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ	١٤٢	١٠٣٩

سورة ص

﴿صٓ﴾	١	٥٥
﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ﴾	١٢	٦٩٧
﴿وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ﴾	١٣	٦٩٧
﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ﴾	١٧	٩١
﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾	٣٤	١٣٧
﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ﴾	٧٥	٥١٢ ، ٥١١

سورة الزمر

﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾	٣	٨٦٩
﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾	١٠	١٥٤
﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ ٱلنَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾	١٦	٩٦٩
﴿وَٱلَّذِى جَآءَ بِٱلصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِۦٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُتَّقُونَ﴾	٣٣	٧٠
﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾	٤٢	٢٨٠،٨١٦
﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾	٥٣	٨١٦
﴿عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾	٥٦	٨٣٢
﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾	٦٧	١٠٥١
﴿فَصَعِقَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ﴾	٦٨	٥٢٧،٥٢٨،٨٥٨
﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ ٱلْكِتَٰبُ وَجِا۟ىٓءَ بِٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلشُّهَدَآءِ﴾	٦٩	٩٤٧، ٩٤٦

سورة غافر

﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۖ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ﴾	٥	٧٣٤،٦٩٧
﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْءَازِفَةِ إِذِ ٱلْقُلُوبُ لَدَى ٱلْحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَ﴾	١٨	٨٤٢

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾	٦٠	١٥٩
﴿ وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ ﴾	٦٩	٨٥٨
﴿ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾	٧٠	٨٥٨
﴿ إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ﴾	٧١	٨٥٨،٨٤٦
﴿ فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴾	٨٤	٢٩٦،٩٧٤

سورة فصلت

﴿ وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ﴾	١٢	١٠٢٠
﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ ﴾	٣٧	٨٧٠
﴿ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ﴾	٤٤	١٠١٨

سورة الشورى

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾	١١	٦٨
﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ﴾	١٤	٦٥٠
﴿ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴾	١٧	٨٥٩
﴿ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ﴾	١٨	٨٥٩
﴿ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴾	٢٠	٥٦٦
﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ﴾	٤٠	٦٣
﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا ﴾	٥٢	١٣٤

سورة الزخرف

﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾	٤٤	١٠١٧
﴿ وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾	٤٥	٦٦٧
﴿ وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا ﴾	٤٨	٩٩٠
﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنْكُمْ مَلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴾	٦٠	٥٠٣
﴿ قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ ﴾	٨١	٦٧٣
﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾	٨٧	٢٩٤

سورة الدخان

﴿ رَبَّنَا اكْشِفْ عَنَّا الْعَذَابَ إِنَّا مُؤْمِنُونَ ﴾	١٢	٧٦١

﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يُحْىِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾	١٧	٧٨
﴿ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾	٢٧	١٧٨
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَءَامِنُوا۟ بِرَسُولِهِۦ ﴾	٢٨	٤٢٥
﴿ لِّئَلَّا يَعْلَمَ ﴾	٢٩	٥١٠

سورة الادلة

﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾	٣	٦٢٠
﴿ كُبِتُوا۟ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾	٥	٣٠٨

سورة الحشر

﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ﴾	٢١	٨٠٤

سورة الممتحنة

﴿ لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ﴾	٥	٦٦١

سورة الصف

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾	٢	٧٤٢
﴿ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾	٣	٧٤٢

سورة المنافقون

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾	٣	٧٢

سورة الطلاق

﴿ وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾	٢	٤٣٨

سورة التحريم

﴿ وَإِذْ أَسَرَّ ٱلنَّبِىُّ إِلَىٰ بَعْضِ أَزْوَٰجِهِۦ حَدِيثًا ﴾	٣	٩٩٨
﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴾	٦	١٤١

سورة الملك

﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾	٥	٥٤٠

سورة القلم

﴿ نٓ ﴾	١	٥٥
﴿ وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ ﴾	١٠	٢٢٤

﴿وَلَا تَكُن كَصَاحِبِ ٱلْحُوتِ﴾	٤٨	١٠٤٠

سورة الحاقة

﴿فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾	٢١	٧٠٣
﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾	٤١-٤٢	٨٥٤

سورة المعارج

﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾	٤٣	٢٥٥،٨٣٥

سورة نوح

﴿جَعَلُوٓا۟ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ﴾	٧	٨٢٧
﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ كَيْفَ خَلَقَ ٱللَّهُ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾	١٥	٥٦٣
﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾	١٦	٥٦٣

سورة المزمل

﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾	١٩	٩١٩

سورة المدثر

﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾	٢٤	٨٥٤

سورة القيامة

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾	١٦	١٠١٤
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾	٢٢	٦٥٤ ،٤٧٣
﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	٢٣	٦٥٤ ،٤٧٣

سورة الإنسان

﴿وَيَذَرُونَ وَرَآءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا﴾	٢٧	٩٧٧
﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا﴾	٢٩	٩١٩

سورة المرسلات

﴿فَجَعَلْنَٰهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾	٢١	٤٦٩
﴿ٱنطَلِقُوٓا۟ إِلَىٰ ظِلٍّ ذِى ثَلَٰثِ شُعَبٍ﴾	٣٠	٩٦٧،٩٦٦
﴿لَّا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِى مِنَ ٱللَّهَبِ﴾	٣١	٩٦٦

سورة النازعات

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ﴾	٤٠	٨٣٠

﴿ فَإِنَّ ٱلۡجَنَّةَ هِيَ ٱلۡمَأۡوَىٰ ﴾	٤١	٢٣٥
سورة عبس		
﴿ قُتِلَ ٱلۡإِنسَٰنُ مَآ أَكۡفَرَهُۥ ﴾	١٧	٩٠٨
سورة التكوير		
﴿ إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ ﴾	١-٢	١٠٥١
﴿ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتۡ ﴾	٧	٨٤٦
سورة الانفطار		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ﴾	٦	٦٦٨
﴿ كَلَّا بَلۡ تُكَذِّبُونَ بِٱلدِّينِ ﴾	٩	٥٢
﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ يَوۡمَ لَا تَمۡلِكُ نَفۡسٞ لِّنَفۡسٖ شَيۡـٔٗا ﴾	١٧-١٩	٥٣
سورة المطففين		
﴿ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾	٦	٨٣٣
﴿ كِتَٰبٞ مَّرۡقُومٞ ﴾	٩	٩٥٨،٩٦٠،٩٥٧
﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾	١٥	٤٧٣
سورة الانشقاق		
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ﴾	٦	٦٦٨
سورة الطارق		
﴿ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ ﴾	٥	٧٠٣،٧٠٤
﴿ إِنَّهُمۡ يَكِيدُونَ كَيۡدٗا ١٥ وَأَكِيدُ كَيۡدٗا ﴾	١٥-١٦	٦٧
سورة الفجر		
﴿ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ ﴾	١٦	١٠٤١
سورة البلد		
﴿ أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ ﴾	١٦	٦١٧ ،٦١٢
سورة الشمس		
﴿ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ﴾	٥	٥٥٤
سورة البينة		

فهرس القراءات

فهرس الأحاديث والآثار

الحديـ ـث الـ ـراوي الصفـ ـ ـحة

فهرس الأحاديث والآثار

الحديـ ـث	الـ ـراوي	الصفـ ـ ـحة

فهرس الأعلام

العلم الصفحـــة

فهرس الأعلام

العلم الصفحـــة

فهرس الأبيات الشعرية

خفاهن من أنفاقهن كأنما	خفاهن ودق من سحاب مركب	١٠٠٥
غَضبت لَكُم أنْ تساموا اللّفاء	بِشجناءَ من رحمٍ توصلُ	١٠٣٦

فهرس الأماكن

فهرس المصادر والمراجع

الإبانة عن أصول الديانة، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، تحقيق د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ١٣٩٧، الطبعة الأولى.

الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بـن بطة العكبري الحنبلي، تحقيق عثمان عبد الله آدم الأثيوبي وآخـرون، دار الرايـة للنشـر، السعودية، ١٤١٨هـ، الطبعة الثانية.

إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات، عبد الرحمن بن إسماعيل بـن إبـراهيم، تحقيـق إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغـني الدمياطي، تحقيق أنس مهرة، دار الكتب العلمية،لبنان،١٤١٩هـ،الطبعة الأولى.

اتفاق المباني وافتراق المعاني، سليمان بن بنين الدقيقي النحوي، تحقيق يحيى عبـد الـرؤوف جبر، دار عمار، الأردن، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، الطبعة الأولى.

الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق سـعيد المنـدوب، دار الفكر،لبنان، ١٤١٦هـ، الطبعة الأولى.

إثبات عذاب القبر، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق د. شرف محمود القضاة، دار الفرقان، عمان/الأردن، ١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية.

الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة،الإمام بدر الدين الزركشي، تحقيق سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي،بيروت،١٣٩٠هـ، الطبعة الثانية.

الإجماع،محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمـد، دار الدعوة، الإسكندرية، ١٤٠٢هـ، الطبعة الثالثة.

الآحاد والمثاني، أحمد بن عمرو بن الضحاك الشيباني، تحقيق د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية، الرياض، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى.

الأحاديث المختارة، محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي، تحقيق عبد الملك بـن عبد الله بن دهيش، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ،الطبعة الأولى.

الأحرف السبعة للقرآن، الداني أبي عمرو، تحقيق د. عبد المهيمن طحان، مكتبة المنارة، مكة المكرمـة، ١٤٠٨هـ ـ، الطبعة الأولى.
إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبي الفتح، دار الكتب العلمية، بيروت.
الأحكام السلطانية والولايات الدينية، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ ـ.
الأحكام الشرعية الكبرى، أبو محمد عبد الحق الإشبيلي، تحقيق أبو عبد الله حسـين بـن عكاشة، مكتبة الرشد،السعودية/الرياض،١٤٢٢هـ ـ، الطبعة الأولى.
أحكام القرآن لابن العربي، محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق محمد عبد القادر عطـا، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان.
أحكام القرآن للجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق محمد الصادق قمحـاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،١٤٠٥هـ .
أحكام القرآن للشافعي، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية،بيروت، ١٤٠٠هـ ـ.
أحكام أهل الذمة، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سـعد الزرعـي الدمشقي، تحقيق يوسف أحمد البكري، شاكر توفيق العاروري، رمادى للنشـر، الـدمام، ١٤١٨هـ ـ، الطبعة الأولى.
الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحـديث، القـاهرة، ١٤٠٤، الطبعة الأولى.
الأخبار الطوال، أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، تحقيق د.عصام محمد الحاج علـي، دار الكتب العلمية،بيروت/لبنان، ١٤٢١هـ ـ، الطبعة الأولى.
أخبار القضاة، محمد بن خلف بن حيان، عالم الكتب، بيروت.
أخبار النحويين، عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم، تحقيق مجدي فتحي السيد،دار الصحابة للتراث، طنطا،١٤١٠ هـ ـ، الطبعة الأولى.
أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه محمد بن إسحاق بن العباس الفاكهي أبو عبد الله، تحقيق د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر،بيروت،١٤١٤، الطبعة الثانية.

أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، تحقيـق رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس للنشر، بيروت، ١٤١٦هـ.

اختلاف الأئمة العلماء، الوزير أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني، تحقيـق السـيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية،لبنان/بيروت،١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى.

اختلاف الحديث محمد بن إدريس أبو عبدالله الشافعي، تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسـة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.

اختلاف العلماء، محمد بن نصر المروزي، تحقيق صبحي السامرائي،عالم الكتب، بـيروت، ١٤٠٦، الطبعة الثانية.

الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة،تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.

الاختيارات الفقهية،لشيخ الإسلام ابن تيمية، اختارها علي بن محمد بن عباس البعلي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

الآداب الشرعية والمنح المرعية، الإمام أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق شـعيب الأرنؤوط / عمر القيام،مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية.

أدب الكاتب، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميـد، مكتبة السعادة،مصر،١٩٦٣هـ، الطبعة الرابعة.

الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٩هـ، الطبعة الثالثة.

الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار، الإمام النـووي، دار الكتـب العـربي، بـيروت، ١٤٠٤هـ.

إرواء الغليل في تخريج أحاديـث منـار السـبيل،محمد ناصـر الـدين الألباني،المكتـب الإسلامي،بيروت،١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية.

أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخـوارزمي الزمخشـري،دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

أسباب النـزول، الإمام أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق السيد أحمـد صـقر، دار القبلة، جدة، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثالثة.

أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب الحديث، جلال الدين السيوطي، تحقيـق يحـيى إسماعيل أحمد، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

الاستخراج لأحكام الخراج،عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، دار الكتب العلميـة، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.

الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق سالم محمد عطا،محمد علي معوض،دار الكتب العلمية، بـيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

الإستغاثة في الرد على البكري،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق عبد الله بن محمد السهلي، دار الوطن، الرياض، ١٤١٧، الطبعة الأولى.

الاستقامة، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، ١٤٠٣، الطبعة الأولى.

الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت،١٤١٢، الطبعة الأولى.

أسد الغابة في معرفة الصحابة عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيـق عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي،بيروت/لبنان، ١٤١٧ هـ، الطبعة الأولى.

الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيـق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢، الطبعة الأولى.

إصلاح المنطق، أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن السكيت، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبـد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة.

إصلاح غلط أبي عبيد في غريب الحديث، عبد الله بن مسلم بـن قتيبـة،تحقيق: عبـد الله الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

إصلاح غلط المحدثين، حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي، تحقيق د. محمد علي عبـد الكريم الرديني، دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.

الأصمعيات، اختيار الأصمعي،أبي سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك، تحقيق أحمـد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ١٩٩٣م، الطبعة السابعة.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
إعجاز القرآن، أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف،مصر، ١٩٩٧م،الطبعة الخامسة.
إعراب القرآن، أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق د.زهير غازي زاهد، عالم الكتب،بيروت،١٤٠٩هـ، الطبعة الثالثة.
إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣.
إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥، الطبعة الثانية .
الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني، تحقيق علي مهنا وسمير جابر، دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان.
اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٦٩، الطبعة الثانية.
الأم، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣، الطبعة الثانية.
الأمالي في لغة العرب،أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي،دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
الإمامة والسياسة، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، تحقيق خليل المنصور دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
الأمثال في القرآن الكريم،أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق إبراهيم محمد، مكتبة الصحابة،طنطا،مصر،١٤٠٦هـ، الطبعة الأولى.
إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق إبراهيم عطوه عوض، المكتبة العلمية، لاهور، باكستان.
إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق د.محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثانية.

الانتصار لأصحاب الحديث،منصور بن محمد السمعاني، تحقيق محمد بن حسين بن حسـن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية، ١٤١٧هـ ، الطبعة الأولى.
الانتصار للقرآن، للقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني، تحقيق محمد عصام القضاة، دار ابن حزم، بيروت.
الأنساب، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني، تحقيق عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى.
الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميـد، دار الفكـر، دمشق .
الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق د . أبو حماد صغير أحمد بن محمد، دار طيبة، الرياض، ١٩٨٥م،الطبعة الأولى.
الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخة ومعرفة أصول واختلاف الناس فيه، للأمام العلام أبي محمد مكي بن أبي طالب، تحقيق د. أحمد حسن فرحات،دار المنـارة، جـدة، الطبعـة الأولى، ١٤٠٦هـ .
الإيمان، محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده، تحقيق د. علي بن محمد بن ناصـر الفقيهـي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦،الطبعة الثانية.
باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن، للإمام محمـود بـن أبي الحسـن بـن الحسـين النيسابوري، دراسة وتحقيق سعاد بنت صالح، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٨هـ .
البحر الرائق شرح كـ الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة، بـيروت، الطبعـة الثانية.
البحر الزخار، أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، تحقيق د. محفوظ الرحمن زيـن الله،مؤسسة علوم القرآن، مكتبة العلوم والحكم، بيروت ، المدينة، ١٤٠٩هـ ،الطبعة الأولى.

البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.
البحر المحيط،محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية،بيروت،١٤٢٢هـ.
بداية المجتهد ونهاية المقتصد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي،دار الفكر، بيروت.
بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن القيم الجوزية، جمع، يسري السيد محمد، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢،الطبعة الثانية.
بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق هشام عبد العزيز عطا، عادل عبد الحميد العدوي، أشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ١٤١٦، الطبعة الأولى.
البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن، تحقيق مصطفى أبو الغيط و عبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض،السعودية، ١٤٢٥هـ،الطبعة الأولى.
البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم،دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ.
بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تأليف، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي، المكتبة العليمة، بيروت، بدون سنة طبع.
بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث بن أبي أسامة، الحافظ نور الدين الهيثمي، تحقيق د. حسين أحمد صالح الباكري،مركز خدمة السنة والسيرة النبوية،المدينة المنورة، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى.
بغية الطلب في تاريخ حلب، كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، تحقيق د. سهيل زكار، دار الفكر.

بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق د. موسى سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٨،الطبعة الأولى.
بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، لبنان / صيدا .
بلغة السالك لأقرب المسالك، أحمد الصاوي، ضبطه وصححه، محمد عبد السلام شـاهين، دار الكتب العلمية،لبنان/بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.
البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، تحقيق محمد المصـري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.
بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، للحافظ ابن القطان الفاسي أبو الحسن علي بـن محمد بن عبد الملك، تحقيق د.الحسين آيت سعيد، دار طيبة، الرياض، ١٤١٨هـ، الطبعـة الأولى.
بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيـق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩٢، الطبعة الأولى.
البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات ابن الأنباري، مراجعة مصطفى السقا، بـدون سنة طبع.
البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، إبراهيم بن محمد الحسيني، تحقيق سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ .
تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيـق مجموعـة مـن المحققين، دار الهداية.
التاج والإكليل لمختصر خليل، محمـد بـن يوسـف بـن أبي القاسـم العبـدري، دار الفكر،بيروت، ١٣٩٨هـ، الطبعة الثانية.
تاريخ ابن الوردي، زين الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي، دار الكتب العلمية، لبنان / بيروت، ١٤١٧هـ الطبعة الأولى.
تاريخ أصبهان، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن مهران المهراني الأصبهاني، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ هـ، الطبعة الأولى.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي تحقيق د. عمر عبد السلام تدمرى، دار الكتاب العربي، لبنان/ بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى.

تاريخ الخلفاء، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٧١هـ الطبعة الأولى.

تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت.

التاريخ الكبير محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر.

تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، .

تاريخ جرجان، حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني، تحقيق د. محمد عبد المعيد خان، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠١، ١٩٨١، الطبعة الثالثة.

تاريخ خليفة بن خياط،خليفة بن خياط الليثي العصفري، تحقيق د. أكرم ضياء العمري، دار القلم ، مؤسسة الرسالة، دمشق ، بيروت، ١٣٩٧، الطبعة الثانية.

تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أبي القاسم علي بن الحسن إبن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.

تاريخ واسط، أسلم بن سهل الرزاز الواسطي، تحقيق كوركيس عواد، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦، الطبعة الأولى.

تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ١٣٩٣، ١٩٧٢.

تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، المكتبة العلمية،بدون طبعة، بدون سنة طبع.

التبيان في إعراب القرآن، أبي البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

التبيان في أقسام القرآن، أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الفكر،بدون سنة طبع.

التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، تحقيق فتحـي أنور الدابلوي، دار الصحابة للتراث بطنطا، مصر، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
تحبير التيسير في القراءات العشر، شمس الدين محمد بن محمد بن علي بن يوسف ابن الجزري، تحقيق د.أحمد محمد مفلح القضاة. دار الفرقان، الأردن/ عمان،١٤٢١هـ،الطبعة الأولى
التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م.
تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المبـاركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.
تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبـو الفداء،تحقيق عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي،دار حراء، مكة المكرمة، ١٤٠٦ الطبعة الأولى.
تحفة الفقهاء،علاء الدين السمرقندي،دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعـة الأولى.
تحفة المودود بأحكام المولود، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعـي، تحقيـق عبـد القـادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٣٩١، الطبعة الأولى.
التحقيق في أحاديث الخلاف، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥، الطبعة الأولى.
تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، جمال الدين عبـد الله بـن يوسف بن محمد الزيلعي، الأولى، تحقيق عبد الله بـن عبـد الـرحمن السـعد، دار ابـن خزيمة،الرياض،١٤١٤هـ، الطبعة.
التدوين في أخبار قزوين عبد الكريم بن محمد الرافعي القزويني، تحقيق عزيز الله العطـاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م.
تذكرة الحفاظ أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعـة الأولى.
ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، أبو الفضل عياض بن موسـى اليحصبي الأندلسي، تحقيق محمد سالم هاشم، دار الكتـب العلميـة، بـيروت / لبنـان، ١٤١٨هـ، الطبعة الاولى.

التسهيل لعلوم التـ يل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلـبي، دار الكتـاب العـربي، لبنان،١٤٠٣هـ،الطبعة الرابعة.

تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسـقلاني، تحقيق د. إكرام الله إمداد الحق، الشافعي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيـق إبـراهيم الأبيـاري، دار الكتـاب العربي،بيروت،١٤٠٥ـ، الطبعة الأولى.

تفسير أبي السعود،إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبي السعود محمد بن محمـد العمادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

تفسير أسماء الله الحسنى، إسحاق إبراهيم بن محمد بن سهل الزجاج، تحقيق أحمد يوسـف الدقاق، دار الثقافة العربية.

تفسير الإمام ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، تحقيق د. حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية،تونس،١٩٨٦م، الطبعة الأولى.

تفسير البغوي،معالم التـ يل، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق خالد عبد الـرحمن العك، دار المعرفة، بيروت.

تفسير البيضاوي، أنوار التـ يل وأسرار التأويل، أبي الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي دار الفكر، بيروت.

تفسير الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

تفسير الثعلبي، الكشف والبيان، أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، تحقيق الإمام أبي محمد بـن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت،١٤٢٢هـ، .

تفسير الجلالين، عبد الرحمن بن أبي بكر المحلي، والجلال السيوطي، دار الحـديث،القاهرة، الطبعة الأولى.

تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التـ يل علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخـازن، دار الفكر،بيروت، ١٣٩٩هـ.

تفسير الرازي، مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الـرازي الشـافعي، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.

تفسير الراغب الأصفهاني(من أول سورة آل عمران، وحتى اية الآية (١١٣) من ســورة النساء)، مدار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى،١٤٢٤هـ ، دراسة د. عادل الشدي.
تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث الســمرقند،تحقيق د.محمود مطرجي، دار الفكر،بيروت.
تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري أبو جعفــر، دار الفكر،بيروت، ١٤٠٥هـ.
تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، للإمام محمد رشيد رضا، دار الفكر، بدون ســنة طبع.
تفسير القرآن العزيز، أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين، تحقيق أبو عبد الله حسين بن عكاشة، محمــد بــن مصطفى الكـ ، الفاروق الحديثة، القاهرة، ١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى
تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر، بــيروت، ١٤٠١هـ.
تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي المعروف بابن أبي حاتم، تحقيق أسعد محمد الطيب،المكتبة العصرية، صيدا.
تفسير القرآن الكريم(سورة آل عمران)، لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ. إشراف مؤسسة الشــيخ ابــن عثــيمين الخيرية.
تفسير القرآن الكريم(سورة البقرة)، لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ. إشراف مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية.
تفسير القرآن الكريم(سورة ص)، لفضيلة الشيخ العلامة محمد بن صالح العثيمين، دار الثريا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ. إشراف مؤسسة الشيخ ابن عثيمين الخيرية.
تفسير القرآن للسمعاني، أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض،السعودية،١٤١٨هـ ،الطبعة الأولى.
تفسير القرآن للصنعاني، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق د. مصطفى مسلم محمــد، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ ، الطبعة الأولى.

تفسير القرآن، اختصار النكت للماوردي،تأليف الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي، تحقيق الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم،بيروت، ١٤١٦هـ، الطبعة الأولى.

تفسير القرطبي،الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة.

تفسير المراغي، تأليف أحمد مصطفى المراغي، دار الفكر، بدون سنة طبع.

تفسير النسفي، عبد الله بن أحمد محمود النسفي، اعتنى به عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت.

تفسير آيات من القرآن الكريم، محمد بن عبد الوهاب، مطابع الرياض، الرياض، الطبعة الأولى، راجع أصوله وصححه ووضع هوامشه وأعده للطبع الدكتور محمد بلتاجي.

تفسير سفيان الثوري، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى.

تفسير غريب القرآن،للإمام محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، دار مكتب الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، مراجعة الشيخ إبراهيم محمد رمضان.

تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد بن بن يصل الأزدي الحميدي، تحقيق الدكتورة زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.

تفسير مجاهد بن جبر المخزومي، تحقيق عبد الرحمن الطاهر محمد السورتي، المنشورات العلمية، بيروت .

تفسير مقاتل بن سليمان الأزدي، تحقيق أحمد فريد دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٢٤هـ، الطبعة الأولى.

تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ١٤٠٦، الطبعة الأولى .

تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، تحقيق د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.

تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تحقيق السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة، ١٣٨٤.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمـري، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ،محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ .
التنبيه في الفقه الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي الشيرازي أبو إسـحاق، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى.
تنقيح تحقيق أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تحقيق أيمن صالح شعبان،دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى.
تنقيح في أحاديث التعليق، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق، مصـطفى أبو الغيط عبد الحي عجيب، دار الوطن، الرياض،١٤٢١هـ .
تنوير الحوالك شرح موطأ مالك عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٨٩ .
تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة.
تهذيب الأسماء واللغات، محي الدين بـن شـرف النـووي، تحقيـق مكتـب البحـوث والدراسات،دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، الطبعة الأولى.
تهذيب التهذيب أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسـقلاني الشـافعي، دار الفكـر، بيروت،١٤٠٤، الطبعة الأولى.
تهذيب الكمال يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيـق د. بشـار عـواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠، الطبعة الأولى.
تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحيـاء التراث العربي،بيروت،٢٠٠١م، الطبعة الأولى.
توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، أحمد بن إبراهيم بـن عيسى، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦، الطبعة الثالثة.
تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد،سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق عبد الرحمن اللويحق،مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.
التيسير بشرح الجامع الصغيرالإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، الطبعة الثالثة.
التيسير في القراءات السبع، الإمام أبي عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن سعيد بن عمرو الداني، تحقيق أوتو تريزل،دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثانية.
الثقات محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، ١٣٩٥، الطبعة الأولى.
الثمر الداني في تقريب المعاني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح عبد السميع الآبي الأزهري، المكتبة الثقافية، بيروت.
جامع التحصيل في أحكام المراسيل أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي العلائي، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثانية.
جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مصر، تحقيق محمد رشاد رفيق سالم.
الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير، أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٦، الطبعة الأولى.
جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي، تحقيق، شعيب الأرناؤوط / إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٧هـ، الطبعة السابعة.
جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.
جامعة أم القرى،مكة المكرمة،١٤٠٥هـ، الطبعة الأولى.
الجرح والتعديل عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٢٧١، ١٩٥٢، الطبعة الأولى.

جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، دار العروبة، الكويت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثانية.

جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، تحقيق عمر فاروق الطباع،دار الأرقم، بيروت.

جمهرة اللغة، **أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد**،تحقيق رمزي منير بعلبكي، الطبعة الأولى.

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق علي سيد صبح المدني، مطبعة المدني، مصر.

الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي،محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي،دار الكتب العلمية، بيروت.

جواهر الأفكر ومعادن الأسرار المستخرجين من كلام العزيز الجبار، تأليف العلامة الشيخ، عبد القادر بن أحمد بدران، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

حاشية ابن القيم على سنن أبي داود أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥، ١٩٩٥، الطبعة الثانية.

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد عرفه الدسوقي، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

حاشية السندي على النسائي انور الدين بن عبدالهادي أبو الحسن السندي تحقيق عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦، ١٩٨٦، الطبعة الثانية.

حاشية الصاوي على تفسير الجلالين، دار الفكر، ١٤٢١هـ.

حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، علي الصعيدي العدوي المالكي، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢.

حاشية رد المختار على الدر المختار، ابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، تحقيق، الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى.
حجة القراءات،ابن زنجلة.بدون سنة طبع.
الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، دار الشروق،بيروت، ١٤٠١هـ، الطبعة الرابعة.
الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، أبو القاسم اسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، تحقيق محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي،دار الراية، السعودية/الرياض،١٤١٩هـ، الطبعة الثانية.
حجج القرآن، أبي الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي، تحقيق أحمد عمر المحمصاني، دار الرائد العربي،لبنان،١٤٠٢هـ،الطبعة الثانية.
حسان بن ثابت الأنصاري شاعر النبوة والإسلام، الدكتور رحاب عكاوي، دار الفكر العربي،بيروت، الطبعة الأولى،١٩٩٦م.
الحسنة والسيئة، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق د. محمد جميل غازي،
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الرابعة.
حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء،سيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال، تحقيق د . ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة، بيروت / عمان، ١٩٨٠م، الطبعة الأولى.
خزانة الأدب وغاية الأرب، تقي الدين أبي بكرعلي المعروف بابن حجة الحموي، تحقيق عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٧م، الطبعة الأولى.
خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي،تحقيق محمد نبيل طريفي/اميل بديع اليعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، الطبعة الأولى.
الخصائص الكبرى، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الاسلام، يحيى بن مري بن حسن بن حسين أبو زكريا، محيي الدين الدمشقي الشافعي، حققه وخرج أحاديثه حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة،لبنان،بيروت، ١٤١٨هـ، الطبعة الأولى.
خلاصة البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، عمر بن علي بن الملقن الأنصاري، تحقيق حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي، مكتبة الرشد، الرياض،١٤١٠، الطبعة الأولى.
خلق أفعال العباد،محمد بن إبراهيم بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، دار المعارف السعودية، الرياض، ١٣٩٨.
دار المعرفة،لبنان.
الدر المختار،دار الفكر، بيروت، ١٣٨٦هـ، الطبعة الثانية.
الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت،١٩٩٣.
درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية،تحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.
الدراية في تخريج أحاديث الهداية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني أبو الفضل، تحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت.
الدرة المضية في القراءات الثلاث، للإمام العلامة محمد بن محمد ابن الجزري.بدون سنة طبع.
الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر اباد/ الهند، ١٣٩٢هـ/ الطبعة الثانية.
دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع، د. محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثانية.
دلائل الإعجاز، الإمام عبد القاهر الجرجاني، تحقيق د . التنجي، دار الكتاب العربي،بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.
دليل الطالب على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل،مرعي بن يوسف الحنبلي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٨٩، الطبعة الثانية.

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت

الديباج على مسلم عبدالرحمن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي،تحقيق أبو إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر،السعودية، ١٤١٦، ١٩٩٦.

ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس، شرحه مهدي محمد ناصر الدين،دار الكتب العلمية، بيروت،الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

ديوان الحطيئة، شرح أبي سعيد السكري، دار صادر، بيروت، بدون الطبعة، وسنة الطبع.

ديوان الراعي، دراسة وتحقيق د.نوري حمودي القيسي وهلال ناجي، مطبعة المجمع العلمي العراقي،١٤٠٠هـ.

ديوان المتنبي،راجعه وفهرسه د.يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون طبعة، ١٤٢٧هـ.

ديوان المثقب العبدي، تحقيق وشرح وتعليق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ.

ديوان المعاني، الإمام اللغوي الأديب أبو هلال الحسن بن عبد الله بن مهران العسكري، دار الجيل،بيروت.

ديوان امرؤ القيس، اعتنى به وشرحه عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

ديوان جرير،دار صادر، بيروت، بدون طبعة،١٩٩١م.

ديوان ذي الرمة،عني بتصحيحه وتنقيحه كارليل هنري،عالم الكتب.

ديوان طرفة بن العبد، دار صادر، بيروت، بدون طبعة، بدون سنة الطبع.

ديوان عنترة، كرم البستاني،دار صادر بيروت، بدون طبعة.

ديوان لبيد بن بشار، شرحه مهدي محمد ناصر الدين،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

ديوان لبيد بن ربيعه، شرح الطوسي، تحقيق الدكتور حنا الحتي، دار الكتاب العربي.بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.

الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب، بـيروت، ١٩٩٤م .
الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، المطبعة السلفية، القاهرة.
الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير، الكويت، ١٤١٦هـ ، الطبعة الثانية.
الرد على الجهمية، ابن منده، المكتبة الأثرية، باكستان، تحقيق علي محمد ناصر الفقيهي.
الرد على الزنادقة والجهمية، أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق محمد حسن راشـد، المطبعـة السلفية، القاهرة،١٣٩٣.
رسالة ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله بن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، بيروت.
الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المصنفة، محمد بن جعفر الكتاني، تحقيق محمـد المنتصر محمد الزمزمي الكتاني،دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦هـ ، الطبعة الرابعة.
رفع الإصر عن قضاة مصر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق د.علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة /مصر، ١٤١٨هـ ، الطبعة الأولى.
الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق محمد إبراهيم الموصلي، دار البشائر الإسـلامية، بـيروت، لبنـان، ١٤١٢هـ ، الطبعة الأولى.
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبي الفضل شهاب الدين السيد محمـود الألوسي البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، شمس الـدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعـي الدمشـقي، دار الكتـب العلميـة،بيروت، ١٣٩٥هـ .
الروض الداني (المعجم الصغير)،سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق محمد شكور محمود الحاج أمرير، المكتب الإسلامي، دار عمار،بيروت ، عمـان، ١٤٠٥هـ ، الطبعة الأولى.

الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، مكتبـة الريـاض الحديثة، الرياض، ١٣٩٠هـ.

روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الثانية.

روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، محمد بن حبان البستي أبو حاتم، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٧.

روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ.

الروضة الندية، صديق حسن خان، تحقيق علي حسين الحلبي، دار ابن عفـان، القـاهرة، ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.

رؤية الله، علي بن عمر بن أحمد الدارقطني، تحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القـرآن، القاهرة.

زاد المستقنع، موسى بن أحمد بن سالم المقدسي الحنبلي أبو النجا، تحقيق علي محمـد عبـد العزيز الهندي، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.

زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتـب الإسـلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثالثة.

الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهري الهروي، تحقيق د. محمد جبر الألفي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،الكويت،١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى.

الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق د. حاتم صـالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢ هـ، الطبعة الأولى.

الزهد، عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. دار الكتب العلمية، بيروت.

سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، تحقيـق محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩، الطبعة الرابعة.

السراج الوهاج على متن المنهاج، العلامة محمد الزهري الغمراوي، دار المعرفـة للطباعـة والنشر، بيروت.

السنة، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال، تحقيق د.عطيـة الزهـراني، دار الراية، الرياض، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى.
السنة، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، ١٤٠٦، الطبعة الأولى.
السنة، عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتـب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠، الطبعة الأولى.
سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبـد البـاقي، دار الفكر،بيروت.
سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محيي الـدين عبد الحميد، دار الفكر.
سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز،مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.
سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي،بيروت،.
سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي ، خالـد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى.
السنن الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق د.عبد الغفـار سـليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى.
سنن النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتـب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثانية.
السنن الواردة في الفتن وغوائلها والساعة وأشراطها، أبو عمرو عثمان بن سـعيد المقـرئ الداني، تحقيق د. ضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة، الريـاض، ١٤١٦، الطبعة الأولى.
سنن سعيد بن منصور، دار العصيمي، الرياض، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى

سنن سعيد بن منصور، سعيد بن منصور الخراساني، تحقيق د. سعد بن عبد الله آل حميـد، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند، ١٤٠٣هـ ، الطبعة الأولى.
السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية،أحمد بن عبد الحليم بـن تيميـة الحـراني، دار المعرفة.
سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، تحقيـق شـعيب الأرناؤوط ، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤١٣، الطبعة التاسعة.
سيرة ابن إسحاق، محمد بن إسحاق بن يسار، تحقيق محمد حميـد الله،معهـد الدراسـات والأبحاث للتعريف.
السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٤١١، الطبعة الأولى.
السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.
شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيـق عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، دار بن كثير ، دمشق، ١٤٠٦هـ الطبعة الأولى.
شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الريـاض، ١٤٠٢.
شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١، الطبعة الأولى.
شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بـن يوسـف الزرقـاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١، الطبعة الأولى.
شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشـي المصري الحنبلي، تحقيق قدم له ووضع حواشيه عبد المنعم خليـل إبـراهيم، دار الكتـب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤٢٣هـ ، الطبعة الأولى.
شرح السنة الحسين بن مسـعود البغوي،تحقيـق شـعيب الأرنـاؤوط، محمـد زهـير الشاويش،المكتب الإسلامي،بيروت،١٤٠٣هـ ، الطبعة الثانية.

شرح السيوطي لسنن النسائي السيوطي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتـب المطبوعـات الإسلامية، حلب،١٤٠٦هـ، الطبعة الثانية.
شرح العقيدة الأصفهانية، أحمد بن عبد الحليم بـن تيميـة الحـراني، تحقيـق إبـراهيم سعيداي،مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٥، الطبعة الأولى.
شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، المكتب الإسلامي،بيروت،١٣٩١هـ، الطبعة الرابعة.
شرح العمدة في الفقه، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق د. سـعود صالح العطيشان،مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣، الطبعة الأولى.
الشرح الكبير، سيدي أحمد الدردير أبو البركات، تحقيق محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
شرح سنن ابن ماجه السيوطي وآخرون .
شرح صحيح البخاري أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القـرطبي مكتبة الرشد، السعودية / الرياض، ١٤٢٣هـ، الطبعة الثانية
شرح فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، تحقيق أبو تميم ياسر بـن إبراهيم. دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.
شرح مشكل الآثار،أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، لبنان/ بيروت، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى.
شرح معاني الآثار، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الطحاوي، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩، الطبعة الأولى.
شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بـن يـونس بـن إدريس البهوتي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٦، الطبعة الثانية.
الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق الدكتور عبد الله بن عمر بن سـليمان الدميجي، دار الوطن، الرياض/السعودية، ١٤٢٠ هـ، الطبعة الثانية.
شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلـول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠ الطبعة الأولى.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق محمد بدر الدين أبو فـراس النعسـاني الحلبي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨.

الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق سـيد عباس الجليمي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤١٢، الطبعة الأولى.

الشمعة المضية بنشر قراءات السبعة المرضية، أبي السعد زين الدين منصور بن أبي النصر بن محمد الطبلاوي، تحقيق د. علي سيد أحمد جعفر، مكتبة الرشد،السعودية،١٤٢٣هـ الطبعة الأولى.

الصارم المسلول على شاتم الرسول، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق محمد عبد الله عمر الحلواني ، محمد كبير أحمد شودري، دار ابن حزم، بيروت، ١٤١٧، الطبعة الأولى.

صبح الأعشى في كتابة الإنشا، القلقشندي أحمد بن علي بن أحمد الفزاري، تحقيـق عبـد القادر زكار،وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨١.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٤هـ، الطبعة الثانية.

صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلام،بيروت،١٣٩٠هـ.

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير،،بيروت،١٤٠٧هـ، الطبعة الثالثة.

صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعـة الثانيـة، ١٤٢١هـ.

صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الريـاض، الطبعـة الأولى، ١٤٢٠هـ.

صحيح مسلم بشرح النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢، الطبعة الثانية.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني،المكتب الإسلامي،بيروت،بدون سنة طبع.
الصفات، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤٠٢، الطبعة الأولى.
الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله،دار العاصمة، الرياض، ١٤١٨، الطبعة الثالثة.
الضعفاء الصغير، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦، الطبعة الأولى.
الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.
الضعفاء والمتروكين، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى.
ضعيف الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
ضعيف سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
ضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
الطبقات اخليفة بن خياط أبو عمر الليثي العصفري، تحقيق د. أكرم ضياء العمري، دار طيبة،الرياض،١٤٠٢، الطبعة الثانية.

طبقات الحفاظ، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبــو الفضــل، دار الكتــب العلميــة، بيروت،١٤٠٣، الطبعة الأولى.
طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى أبــو الحســين، تحقيــق محمــد حامــد الفقــي، دار المعرفة،بيروت.
طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي،تحقيق د. محمود محمد الطناحي ود.عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ، الطبعـة الثانية.
طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧، الطبعةالأولى.
طبقات الفقهاء الشافعية، تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابــن الصــلاح، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ١٩٩٢م.
طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها، عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو محمــد الأنصاري، تحقيق عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٢، الطبعة الثانية.
طبقات المدلسين أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق د. عاصم بن عبدالله القريوتي، مكتبة المنار، عمان،١٤٠٣، الطبعة الأولى.
طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦، الطبعة الأولى.
طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.
طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شــاكر، دار المــدني، جدة.
طرح التثريب في شرح التقريب، زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقــي، تحقيق، عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٠م ، الطبعة الأولى.
طرفه بن العبد حياته وشعره،للدكتور محمد علي الهاشمي، دار البشائر الإسلامية، بــيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق د. محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة.

طريق الهجرتين وباب السعادتين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ١٤١٤، الطبعة الثانية.

طلبة الطلبة في الإصطلاحات الفقهية، نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي، تحقيـق خالد عبد الرحمن العك،دار النفائس، عمان، ١٤١٦هـ.

العبر في خبر من غبر،شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق د. صلاح الـدين المنجد، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٩٨٤، الطبعة الثانية.

العجاب في بيان الأسباب، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس، دار ابن الجوزي،السعودية،١٤١٨هـ، الطبعة الأولى.

عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق زكريـا علـي يوسف،دار الكتب العلمية، بيروت.

العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، للشيخ العمة محمد الأمين بن محمد المختـار الشنقيطي، تحقيق د. خالد السبت، دار عالم الفوائد، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

العظمة، عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني، تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري،دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨، الطبعة الأولى.

العقيدة الواسطية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق محمد بن عبد العزيـز بـن مانع،الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء، الرياض، ١٤١٢هـ، الطبعة الثانية.

علل الترمذي الكبير، ترتيب أبي طالب القاضي، تحقيق صبحي السامرائي ، أبـو المعـاطي النوري ، محمود محمد الصعيدي،عالم الكتب ،مكتبة النهضة العربيـة، بـيروت، ١٤٠٩، الطبعة الأولى.

علل الحديث، عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي أبو محمد، تحقيق محب الدين الخطيب،دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٥.

العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق خليل المـيس، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣، الطبعة الأولى.

العلل ومعرفة الرجال، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني،تحقيق وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي ، دار الخاني، بيروت ، الرياض، ١٤٠٨هـ ، الطبعة الأولى.

عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف بن عبد الائم المعروف بالسمين الحلبي، تحقيق محمد باسل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبة اولى، ١٤١٧هـ .

عمدة القاري شرح صحيح البخاري بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

عون المعبود شرح سنن أبي داودمحمد شمس الحق العظيم آبادي، العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، الطبعة الثانية.

غريب الحديث، إبراهيم بن إسحاق الحربي، تحقيق د. سليمان إبراهيم محمد العايد،

غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي،تحقيق د. محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي،بيروت، ١٣٩٦، الطبعة الأولى.

غريب الحديث، أحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي،جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٢.

غريب الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق د. عبد الله الجبوري مطبعة العاني،بغداد،١٣٩٧،الطبعة الأولى.

غريب الحديث،أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي، تحقيق الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.

الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري،تحقيق علي محمد البجاوي،محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الثانية.

الفتاوى الكبرى الفقهية، ابن حجر الهيتمي، دار الفكر،بدون طبعة،بدون سنة طبع.

الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار المعرفة، بيروت.

فتح الباري شرح صحيح البخاري،أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي تحقيق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت.

فتح الباري في شرح صحيح البخاري، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين البغدادي ثم الدمشقي الشهير بابن رجب، تحقيق أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي،السعودية/الدمام،١٤٢٢هـ ، الطبعة الثانية.
الفتح السماوي، المناوي، تحقيق أحمد مجتبى، دار العاصمة، الرياض.
فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير،محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر،بيروت.
فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨، الطبعة الأولى.
فتح الوهاب شرح منهج الطلاب، زكريا الأنصاري، دار الفكر، بيروت، بلا طبعة.
الفروع، محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨، الطبعة الأولى.
الفروق، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ ، الطبعة الأولى.
الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، مكتبة الخانجي، القاهرة.
فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، تحقيق د. وصي الله محمد عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٣، الطبعة الأولى.
الفقيه و المتفقه، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ١٤٢١هـ ، الطبعة الثانية.
فهرس الفهارس والاثبات ومعجم المعاجم، عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، تحقيق د. إحسان عباس،دار العربي الإسلامي، بيروت/ لبنان، ١٤٠٢هـ ، الطبعة الثانية.
فهرسة ابن خير الاشبيلي، أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي، تحقيق محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية،بيروت/ لبنان، ١٤١٩هـ ،الطبعة الأولى.
فهم القرآن ومعانيه، الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي، تحقيق حسين القوتلي، دار الفكر،بيروت، ١٣٩٨هـ ، الطبعة الثانية.

الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق عبد الرحمن يحيى المعلمي، المكتب الإسلامي،بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الثالثة.
الفوائد، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٣، الطبعة الثانية.
في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٨هـ.
فيض القدير شرح الجامع الصغيرعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ١٣٥٦هـ، الطبعة الأولى.
قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ.
القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي،مؤسسة الرسالة، بيروت.
قواعد الترجيح عند المفسرين، تأليف، حسين علي الجيزاني، دار القاسم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
قواعد التفسير، جمع ودراسة خالد السبت، دار ابن عفان، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
القواعد الحسان لتفسير القرآن، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار البصيرة ، مصر.
القواعد النوارنية الفقهية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق محمد حامد الفقي،دار المعرفة،بيروت، ١٣٩٩.
القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، بدون سنة طبع .
القول المسدد في الذب عن المسند، أحمد بن علي العسقلاني أبو الفضل، تحقيق مكتبة ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠١، الطبعة الأولى.
القول المسدد في الذب عن المسند، أحمد بن علي العسقلاني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠١، الطبعة الأولى.

الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، أحمد بن عثمان أبـو عبـدالله الـذهبي الدمشقي، تحقيق محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جـدة، ١٤١٣، الطبعة الأولى.

الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، عبد الله بن قدامة المقدسي، المكتب الاسلامي، بيروت.

الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القـرطبي،دار الكتـب العلمية، بيروت، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.

الكامل في التاريخ،أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكـريم الشـيباني، تحقيق عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، الطبعة الثانية.

الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩، الطبعة الثالثة.

كتاب الأموال، أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق خليل محمد هـراس،دار الفكـر،بيروت، ١٤٠٨هـ.

كتاب التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه، أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري، تحقيق ألأب أنطوان صالحاني اليسوعي، دار الكتب المصرية،القاهرة،٢٠٠٠م،الطبعة الثانية.

كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد،السعودية، الرياض، ١٤١٤هـ، الطبعـة الخامسة.

كتاب السبعة في القراءات، أبي بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، تحقيـق شوقي ضيف، دار المعارف،مصر،١٤٠٠هـ، الطبعة الثانية.

كتاب الشفا(م)، القاضي عياض(م).

كتاب الصفدية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دار الفضيلة،الرياض،١٤٢١هـ، تحقيـق محمد رشاد سالم.

كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٦هـ.

كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي،دار ومكتبة الهلال،تحقيق د. مهدي المخزومي / د إبراهيم السامرائي.

كتاب الفتن، نعيم بن حماد المروزي، تحقيق سمير أمين الزهيري،مكتبة التوحيـد، القـاهرة، ١٤١٢، الطبعة الأولى.

كتاب القدر، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي، تحقيق عمرو عبد المنعم سليم، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.

كتاب المصاحف، أبي بكر بن أبي داود السجسـتاني، تحقيـق محمـد بـن عبـده، الفـاروق الحديثـة، مصـر/ القاهرة،١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق كمال يوسف الحـوت، مكتبة الرشد،الرياض، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.

كتاب تذكرة الأريب في تفسير الغريب، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار المعـارف، الرياض.

كتاب حروف المعاني، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي تحقيق علـي توفيـق الحمد،مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٤م ، الطبعة الأولى.

كتاب غريب القرآن،أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني،تحقيق محمد أديب عبـد الواحـد جمران،دار قتيبة،١٤١٦هـ.

الكتاب، أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هـارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى.

الكسب، محمد بن الحسن الشيباني، عبد الهادي حرصوني،تحقيق د. سهيل زكار. دمشـق، ١٤٠٠، الطبعة الأولى.

كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البـهوتي، تحقيـق هـلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢.

الكشاف عن حقائق التنـزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمـر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تحقيق أحمد القلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الرابعة.

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
كشف المشكل من حديث الصحيحين، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي،تحقيق علي حسين البواب، دار الوطن ، الرياض، ١٤١٨هـ.
الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
الكنى والأسماء ابو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي، تحقيق أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت/ لبنان١٤٢١ هـ، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.
الكواكب النيرات محمد بن أحمد بن يوسف أبو البركات الذهبي الشافعي، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دار العلم، الكويت.
اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية،بيروت،١٤١٧ هـ، الطبعة الأولى.
اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة المعروف بـ (التذكرة في الأحاديث المشتهرة)، بدر الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦ هـ، الطبعة الأولى.
اللآلي في شرح أمالي القالي، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد البكري، تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان،١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.
لباب النقول في أسباب النزول، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، دار إحياء العلوم، بيروت.
اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، الامام جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي، تحقيق د. محمد فضل عبد العزيز المراد،دار القلم،دمشق،١٤١٤هـ، الطبعة الثانية.
اللباب في علوم الكتاب، أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية،بيروت، ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى.

لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري،دار صـادر، بـيروت، الطبعـة الأولى.
لسان الميزان أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق دائـرة المعـرف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦، الطبعة الثالثة.
المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت.
مجاز القرآن، صنفه، أبو عبيدة معمر بن المثنى، مؤسسة الرسالة،بيروت،١٤٠١هـ، المالسة وجواهر العلم، أبو بكر أحمد بن مروان بن محمد الدينوري القاضي المالكي تحقيق د.محمد فؤاد سزكين، دار ابن حزم، لبنان/ بيروت، ١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى.
المروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين الإمام محمد بن حيان بن أحمد بـن أبي حـاتم التميمي البستي، تحقيق محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦هـ، الطبعة الأولى.
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي، القاهرة ، بيروت، ١٤٠٧هـ.
مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية،جمع، عبد الرحمن بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية.
مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود،الرياض، تحقيق عبد العزيز زيد الرومي، د. محمد بلتاجي ، د. سيد حجاب.
المموع، النووي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.
محاضرات الأدباء ومحاورات الشعرء والبلغاء،أبو القاسم الحسين بن محمـد بـن المفضـل الأصفهاني، تحقيق عمر الطباع، دار القلم، بيروت، ١٤٢٠هـ.
المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي، تحقيق د. محمـد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤، الطبعة الثالثة.
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسـي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى.

المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن تيمية الحراني، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٠٤، الطبعة الثانية.

المحكم والمحيط الأعظم،أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تحقيق عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

المحيط في اللغة، أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، عالم الكتب، بيروت/لبنان،١٤١٤هـ، الطبعة الأولى.

مختار الصحاح،محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي،تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٤١٥هـ.

مختصر اختلاف العلماء، أبو بكر الجصاص، تحقيق د. عبد الله نذير أحمد،دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧، الطبعة الثانية.

مختصر الخرقي من مسائل الإمام أحمد بن حنبل، أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣، الطبعة الثالثة، تحقيق زهير الشاويش.

مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي، دار ابن القيم، الدمام، السعودية، ١٤٠٦، الطبعة الثانية، تحقيق محمد حامد الفقي.

مختصر خلافيات البيهقي، أحمد بن فرج اللخمي الإشبيلي الشافعي تحقيق د. ذياب عبد الكريم،مكتبة الرشد، السعودية/الرياض،١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.

المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي، تحقيق خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧هـ، الطبعة الأولى.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٣، الطبعة الثانية.

المدهش،أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، تحقيق الدكتور مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ، الطبعة الثانية.

المدونة الكبرى، مالك بن أنس، دار صادر، بيروت.

مرآة الجنان وعبرة اليقظان، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليـافعي، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة، ١٤١٣هـ.

مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، علي بن أحمد بن سعيد بـن حـزم الظاهري، دار الكتب العلمية، بيروت.

المراسيل، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، تحقيق شكر الله نعمـة الله قوجـاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٧، الطبعة الأولى.

المراسيل، سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، مؤسسة الرسـالة، بـيروت، ١٤٠٨ الطبعة الأولى، تحقيق شعيب الأرناؤوط.

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي، تحقيق فؤاد علي منصور،دار الكتـب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ ، الطبعة الأولى.

مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، عبد الله بن أحمد بـن حنبـل، تحقيـق زهـير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ ١٩٨١م، الطبعة الأولى.

مسائل الإمام أحمد بن حنبل رواية ابن أبي الفضل صالح، الدار العلمية،الهند، ١٤٠٨هـ .

المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، تأليف، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق مروان عطية، ومحسن خرابة، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ .

المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ ، الطبعة الأولى.

مسند ابن أبي شيبة، أبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق عادل بن يوسف العزازي و أحمد بن فريد المزيدي، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧م،الطبعة الأولى.

مسند أبي داود الطيالسي،سليمان بن داود الطيالسي،دار المعرفة،بيروت،.

مسند أبي عوانة، الإمام أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الاسفرائني، دار المعرفة، بيروت.

مسند أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المـأمون للتـراث، دمشـق، ١٤٠٤هـ ، الطبعة الأولى.

مسند إسحاق بن راهويه، إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن راهويه الحنظلي، تحقيق د. عبد الغفور بـن عبـد الحـق البلوشي، مكتبة الإيمان،المدينة المنورة، ١٤١٢هـ ، الطبعة الأولى.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.

مسند الإمام عبد الله بن المبارك، تحقيق صبحي البدري السامرائي، مكتبة المعارف،الرياض، ١٤٠٧هـ ، الطبعة الأولى.
مسند الروياني، محمد بن هارون الروياني،تحقيق أيمن علي أبو يماني،مؤسسة قرطبة، القاهرة، ١٤١٦هـ ، الطبعة الأولى.
مسند الشاميين، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ ، الطبعة الأولى.
مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٧هـ ، الطبعة الثانية.
المسند، عبد الله بن الزبير أبو بكر الحميدي، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية،بيروت، القاهرة.
مشارق الأنوار على صحاح الآثار،القاضي أبي الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، المكتبة العتيقة ودار التراث.
مشاهير علماء الأمصار، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي،تحقيق م. فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٥٩.
مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي،بيروت، ١٩٨٥هـ ،الطبعة الثالثة.
مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة،بيروت، ١٤٠٥هـ ،الطبعة الثانية.
مشكل الحديث وبيانه، أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥م، الطبعة الثانية.
مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية،بيروت،١٤٠٣هـ ،الطبعة الثانية.
المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي،أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.
المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ،عبد الرحمن بن الجوزي أبو الفرج، تحقيق د. صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٥هـ ، الطبعة الأولى.
المصنف،أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي،بيروت، ١٤٠٣هـ ، الطبعة الثانية.
المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، السعودية،١٤١٩هـ ، الطبعة الأولى.

مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى السيوطي الرحيباني،المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦١م.
مطبعة المدني، القاهرة.
المطلع على أبواب المقنع، محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، تحقيق محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي،بيروت، ١٤٠١هـ.
معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول،حافظ بن أحمد حكمي، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، ١٤١٠، الطبعة الأولى.
المعارف، ابن قتيبة أبو محمد عبد الله بن مسلم، تحقيق دكتور ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة.
معاني القرآن الكريم، لأبي جعفر النحاس، تحقيق، محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المرمة، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.
معاني القرآن، للأخفش سعيد بن مسعد البلخي الماشعي،تحقيق الدكتور عبد الأمين محمد أمين عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، دراسة.
معاني القرآن،للإمام أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١ هـ، الطبعة الأولى.
المعجم الأوسط، أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد ،عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت .
المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد الميد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، ١٤٠٤هـ، الطبعة الثانية.
المعجم المفهرس، أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق محمد شكور الميادين،مؤسسة الرسالة،بيروت،١٤١٨هـ، الطبعة الأولى.
المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وأحمد الزيات وحامد عبد القادر ومحمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان،١٤٢٠هـ، الطبعة الثانية.
معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي الكوفي، تحقيق عبد العليم عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، السعودية، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.
معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن أدريس الشافعي، تحقيق، سيد كسروي حسن،الحافظ الإمام أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية،بيروت،.
معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني، بدون سنة طبع.
معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق بشار عواد معروف ، شعيب الأرناؤوط ، صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤، الطبعة الأولى.
المعرفة والتاريخ، أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ،.
مغني اللبيب عن كتب الأعاريب،جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تحقيق د . مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٥، الطبعة السادسة.
مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
المغني عن حمل الأسفار، أبو الفضل العراقي، تحقيق أشرف عبد المقصود،مكتبة طبرية،الرياض،١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.
المغني في الضعفاء الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق الدكتور نور الدين عتر.
المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني،عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.
مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، دار الكتب العلمية، بيروت.
المفردات في غريب القرآن،أبو القاسم الحسين بن محمد، تحقيق محمد سيد كيلاني،
المفضليات، المفضل بن محمد بن يعلى الضبي، تحقيق أحمد محمد شاكر و عبد السلام محمد هارون، بيروت.

المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، تحقيق محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥ هـ، الطبعة الأولى.

المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، محمد بن محمد الغزالي،تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي،مكتبة الجفان والجابي، قبرص، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى.

الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤، تحقيق محمد سيد كيلاني.

من كلام أحمد بن حنبل في علل الحديث ومعرفة الرجال، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق صبحي البدري السامرائي، مكتبة المعارف،الرياض،١٤٠٩، الطبعة الأولى.

مناهل العرفان في علوم القرآن محمد عبد العظيم الزرقاني،دار الفكر،لبنان، ١٤١٦هـ، الطبعة الأولى.

المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق صبحي البدري السامرائي ، محمود محمد خليل الصعيدي، مكتبة السنة،القاهرة،١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى.

المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، دار صادر، بيروت، ١٣٥٨، الطبعة الأولى.

المنتقى من السنن المسندة، عبد الله بن علي بن الجارود أبو محمد النيسابوري، تحقيق عبدالله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ١٤٠٨، ١٩٨٨، الطبعة الأولى.

منهاج السنة النبوية،أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، ١٤٠٦، الطبعة الأولى.

منهاج الطالبين وعمدة المفتين،يحيى بن شرف النووي أبو زكريا، تحقيق د. محمد رشاد سالم،دار المعرفة، بيروت.

منهج الطلاب، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨، الطبعة الأولى.

المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت.

موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق محمد عبد الرزاق حمزة، الكتب العلمية، بيروت.

الموافقات، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن، دار ابن عفان، السعودية، البعة الأولى، ١٤١٧هـ.
مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي، دار الفكـر، بـيروت، ١٣٩٨، الطبعة الثانية.
الموسوعة الميسرة في تراجم أئمة التفسير والإقراء والنحو واللغة، جمع وإعداد وليد الـزبيري وآخرون، سلسلة إصدارات الحكمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
موضح أوهام الجمع والتفريق، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق د. عبـد المعطي أمين قلعجي،دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧، الطبعة الأولى.
الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد القرشي، تحقيق توفيق حمـدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ،١٩٩٥م، الطبعة الأولى.
موطأ الإمام مالك بن أنس الأصبحي، تحقيق محمد فؤاد عبد البـاقي، دار إحيـاء التـراث العربي،مصر.
ميزان الاعتدال في نقد الرجال شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق الشيخ علي محمـد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، العلمية،بيروت، ١٩٩٥، الطبعة الأولى.
ناسخ الحديث ومنسوخه، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن شاهين، تحقيق سمير بـن أمين الزهيري، مكتبة المنار، الزرقاء، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى.
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيـق د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية،بيروت،١٤٠٦هـ،الطبعة الأولى.
الناسخ والمنسوخ، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس، تحقيق د. محمد عبد السـلام محمد، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٨هـ، الطبعة الأولى.
الناسخ والمنسوخ، هبة الله بن سلامة بن نصر المقري، تحقيق زهير الشاويش ، محمد كنعان، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.
الناسخ والنسوخ، قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي، تحقيق د. حـاتم صـالح الضـامن، مؤسسة الرسالة، بيروت،١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه)، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.

النبوات، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ، المطبعة السلفية، القاهرة ، ١٣٨٦

نزهة الألباب في الألقاب احمد بن علي بن محمد المشهور بابن حجر العسقلاني، تحقيق عبد العزيز محمد بن صالح السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٩هـ ـ،١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

نصب الراية لأحاديث الهداية،عبدالله بن يوسف أبو محمد الحنفي الزيلعي، تحقيق محمد يوسف البنوري، دار الحديث،مصر، ١٣٥٧.

نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.

نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني أبو عبد الله، تحقيق شرف حجازي،دار الكتب السلفية، مصر.

نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد،السعودية،١٤١٨هـ ، الطبعة الأولى.

نكت القرآن الدالة على البيان في نواع العلوم والأحكام، للإمم الحافظ محمد بن علي القصاب، تحقيق إبراهيم الجنيدل وآخرون، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

النكت والعيون، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية،بيروت.

ناية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، تحقيق مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية،بيروت/لبنان،١٤٢٤هـ ، الطبعة الأولى.

ناية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين الرملي الشهير بالشافعي الصغير، دار الفكر للطباعة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

النهاية في غريب الحديث والأثر،أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق طاهر أحمد الزاوى، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية،بيروت، ١٣٩٩هـ.
نواسخ القرآن، عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت،١٤٠٥، الطبعة الأولى.
نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣
الهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني، المكتبة الإسلامية.
هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية،بيروت، ١٤١٣، ١٩٩٢.
الوابل الصيب من الكلم الطيب، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥، الطبعة الأولى.
الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي،تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى،دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ.
الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ، ١٤١٥هـ، الطبعة الأولى.
الوسيط في المذهب، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر،دار السلام، القاهرة، ١٤١٧، الطبعة الأولى.
الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف الإمام أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، تحقيق الشيخ عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية،بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق احسان عباس، دار الثقافة، لبنان.
ياقوتة الصراط في تفسير غريب القرآن، أبو عمر محمد بن عبد الواحد البغدادي الزاهد المعروف بغلام الثعلب، حققه وقدم له محمد بن يعقوب التركستاني،مكتبة العلوم والحكم، السعودية/ المدينة المنورة، ١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى.

فهرس الموضوعات

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَلَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَهُ ٱلدِّينُ وَاصِبًاۚ أَفَغَيۡرَ ٱللَّهِ تَتَّقُونَ ﴾ (النحل:٥٢).
وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلۡأَعۡنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنۡهُ سَكَرٗا وَرِزۡقًا حَسَنًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾ (النحل:٦٧). وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ أَفَبِٱلۡبَٰطِلِ يُؤۡمِنُونَ وَبِنِعۡمَتِ ٱللَّهِ هُمۡ يَكۡفُرُونَ ﴾ (النحل:٧٢). وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدٗا مَّمۡلُوكٗا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنٗا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرّٗا وَجَهۡرًاۖ هَلۡ يَسۡتَوُۥنَۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴾(النحل:٧٥-٧٦).
وفيها مسألتان اثنتان، هما:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّمَا سُلۡطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوۡنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشۡرِكُونَ ﴾(النحل:١٠٠).
وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةٗ قَانِتٗا لِّلَّهِ حَنِيفٗا وَلَمۡ يَكُ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ (النحل:١٢٠).
وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ لَتُفۡسِدُنَّ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَّتَيۡنِ وَلَتَعۡلُنَّ عُلُوّٗا كَبِيرٗا ﴾ (الإسراء:٤).
وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا ﴾ (الإسراء:١١). وفيها مسألة واحدة، وهي:

قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا ﴾(الإسراء:١٦).